

**DARI ETIKA QUR'AN KE ETIKA PUBLIK;  
REKONTRUKSI PENDIDIKAN ISLAM FAZLUR RAHMAN**

**Imam Hanafi**

UIN Sultan Syarif Kasim Riau  
imam.hanafi@uin-suska.ac.id

**Alimuddin Hassan**

UIN Sultan Syarif Kasim Riau  
alimuddin@uin-suska.ac.id

**Moh. Said HM**

UIN Sultan Syarif Kasim Riau  
saisdyafiah@gmail.com

**Abstrak**

Pemikiran Fazlur Rahman tentang etika al-Qur'an merupakan esensi ajaran kitab suci, adalah mata rantai penghubung antara teologi dan hukum, sekaligus sebagai dalih bagi pentingnya etika al-Qur'an. Oleh karena itu, menjadi sangat penting bagaimana memformulasikan pendidikan Islam dalam konteks pengembangan etika al-Qur'an tersebut, menjadi sebuah etika publik. Yaitu penghayatan akan pentingnya mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan di ranah publik. Sehingga, apa pun perilaku seseorang, seharusnya mempertimbangkan kepentingan publik (sesama manusia), dari pada kepentingan sendiri.

**Kata Kunci:** *Fazlur Rahman, Etika al-Qur'an, Etika Publik, dan Pendidikan Islam*

**Abstract**

Fazlur Rahman's thought about the ethics of al-Qur'an as the essence of the teachings of the holy book is the link between theology and law, as well as a pretext for the importance of al-Qur'an ethics. Therefore, it becomes very important how to formulate Islamic education in the context of developing the ethics of the Qur'an into a public ethic. This is an appreciation of the importance of prioritizing human values in the public sphere. Therefore, whatever a person's behavior, he or she should consider the public interest (fellow human beings), rather than their own interests.

**Keywords:** *Fazlur Rahman, al-Qur'an ethics, public ethic, and Islamic Education*

## **Pendahuluan**

Islam sebagai sebuah agama dan sistem nilai yang bersifat transenden, dalam sejarah panjangnya telah membantu manusia, para penganutnya untuk memahami realitasnya, yang pada gilirannya akan membentuk pola pandangan dunia (*worldview*) tertentu. Pola-pola pandangan dunia itu, yang kemudian berjalinkelindan dengan pranata-pranata sosial dan kebudayaan, akan turut serta dalam mewarnai dunia. Dalam konteks inilah, Islam berperan sebagai subyek dalam menentukan perjalanan sejarahnya. Namun demikian, karena kenisbian akan pranata-pranata duniawi, yang juga karena dorongan sejarah yang selalu berubah, telah memaksakan perubahan akomodasi yang terus-menerus terhadap pandangan dunia, yang bersumber dari Islam.

Dengan demikian, maka sesungguhnya antara pandangan dunia para penganut Islam dengan fenomena sosial, selalu terdapat keterkaitan atau dialektika yang saling mempengaruhi. Artinya, pada satu sisi, ketika Islam menjelma pada ranah realitas yang sebenarnya, maka ia akan menjadi subyek sekaligus bisa juga menjadi obyek (Azra, 2016: xvii). Bagaimana persisnya posisi Islam pada saat pergumulan itu, sangat ditentukan oleh sejauhmana kekuatan Islam mempengaruhi aktualisasi perilaku manusia.

Persoalannya kemudian adalah ketika Islam hanya dilihat pada sisi doktrinal semata. Lebih-lebih pada mayoritas masyarakat muslim di dunia Timur, termasuk Indonesia, masih memahami fenomena agamanya dalam kacamata normatif-doktrinal. Sehingga tidak jarang jika umat Islam tergiring pada sikap apologetik secara berlebihan, yang melahirkan satu sudut pandang kebenaran (*truth claim*). Oleh karenanya, agar Islam tidak dianggap sebagai agama yang memfosil, juga bukan sekedar ajaran spiritualitas yang bersifat individual, melainkan sebagai ideologi universal yang bergerak dinamis membentang melampaui sekat tempat dan zaman dan terus berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia, maka ia harus menyentuh pada sejumlah persoalan kemanusiaan yang terus berubah.

Lebih-lebih dalam konstelasi global hari ini, di mana interaksi antar sesama manusia di dunia ini sudah tanpa batas dan sekat. Sehingga menjadi muslim atau ber-Islam, tidak bisa hanya sekedar memahami dalam pengertian doktrinal semata, karena ia sudah menjadi fenomena yang kompleks. Untuk itu, mendekati Islam tidak mungkin

lagi hanya dengan satu aspek saja, diperlukan multidisiplin ilmu pengetahuan untuk mengurai berbagai fenomenanya yang kompleks tersebut. Ia sudah menjadi sistem budaya, peradaban, komunitas sosial, politik, ekonomi dan bagian yang tak terpisahkan dari perkembangan dunia.

Ber-Islam dengan demikian adalah membela kemanusiaan. Pada tataran ini, ber-Islam berarti membangun peradaban bagi kemanusiaan, mulai dari perubahan sosial sampai pada tingkat peradaban yang gemilang. Akan tetapi, Islam seringkali hanya dijadikan sebagai alat untuk mempertahankan *status quo*, agama dijadikan sebagai alasan untuk menindas, dan lebih parahnya lagi agama dijadikan sebagai senjata pemusnah yang pada kenyataannya tidak sedikit menelan korban jiwa dari orang-orang yang tidak berdosa. Pada puncaknya, etika kemanusiaan menjadi punah. Nilai-nilai keadilan, kejujuran, kebajikan, kemaafan, kewaspadaan terhadap bahaya moral dan sebagainya, yang semua itu merupakan petunjuk umum, bukan khusus, terutama lagi berkaitan dengan etika dalam al-Qur'an, justru menjadi terabaikan dalam dunia nyata.

Ini tentu menjadi sebuah paradoksal. Ketika Islam mengajarkan *al-haya' min al-iman* (malu adalah bagian dari iman), yang muncul adalah perilaku-perilaku yang memalukan. Perilaku *amanah* bukan lagi dianggap sebagai ajaran yang bisa menyebabkan penderitaan dan kejahatan bagi sesama manusia. Sementara ingkar janji atau *khianah* diyakini sebagai apologi politis semata. Perilaku ini, kemudian menjalar pada polarisasi jurang pemisah antara *iman* dan *amal shaleh* semakin tebal. Misalnya, perintah mentaati dalam berlalu lintas dianggap tidak ada dalam al-Qur'an, maka melanggarnya bukan lah bagian dari perintah agama. Mencaci dan memusuhi orang yang berbeda, merupakan bagian dari *amal shalih*.

Di sinilah kiranya, pemikiran Fazlur Rahman menjadi sangat urgen untuk dikaji ulang. Pandangan Rahman (1995:154) bahwa etika al-Qur'an merupakan esensi ajaran kitab suci dan merupakan mata rantai penghubung antara teologi dan hukum, merupakan dalih bagi pentingnya etika al-Qur'an dalam membingkai nilai-nilai kemanusiaan. Rahman bahkan menegaskan akan pentingnya penanganan nilai-nilai etika dalam al-Qur'an agar prinsip-prinsip dasar dan semangat al-Qur'an dapat ditangkap dan dipahami oleh umat Islam.

**Jejak Intelektual Fazlur Rahman; Sebuah Pertarungan Ijtihadiyah**

*“Beberapa minggu menjelang meledaknya agitasi dari khalayak ramai terhadap regim Ayub Khan pada tahun 1963, seorang ulama dalam sebuah konferensi besar ulama di Rawalpindi menyatakan; Firaun menurut al-Qur’an telah menghabiskan anak laki-laki, sementara orang Arab pagan telah mengubur hidup-hidup anak-anak perempuan. Tapi Ayub Khan lebih jahat lagi, karena dengan adanya program keluarga berencana telah memusnahkan anak laki-laki dan perempuan sekaligus”*(Rahman, 1971:12).

Begitulah gambaran serangan para ulama tradisional Pakistan, terhadap upaya-upaya *ijtihad* yang dilakukan oleh para pembaharu Islam pada masa itu. Di antara para pembaharu Islam di sana adalah Fazlur Rahman. Beliau lahir pada 21 September 1919 di distrik Hazara ketika India belum pecah menjadi dua negara. Daerah tersebut sekarang terletak di sebelah barat laut Pakistan. Ayahnya, Maulana Shahab al-Din adalah seorang ulama terkenal lulusan Deoband. Keluarganya dikenal sebagai kalangan *‘alim* yang termasuk tekun menjalankan ibadah agama. Ibadah sehari-hari dijalankan secara teratur dan tepat waktu, seperti sholat, puasa, zakat, haji dan lain-lain. Ini sebagai bukti bahwa kondisi keluarganya adalah masuk sunni dan masih memegang teguh tradisi. Ia menikah dengan Ny. Bilqis Rahman. (Rahman, 2001:v).

Pertarungan pemikiran, sebagaimana digambarkan pada kutipan di atas, terjadi antara tahun-tahun 1962 – 1969. Pada waktu itu, Rahman memimpin sebuah lembaga yang dibentuk oleh Ayub Khan, yaitu *Lembaga Pusat Riset Islam*, sebuah lembaga riset yang berdiri pada tahun 1960. Ayyub Khan sendiri kemudian bertindak sebagai Pelindung. Sedangkan Direktur lembaga pertama kali adalah Dr. I.H. Qureshi. (Amal, 1987:13). Serangan-serangan serupa, tentu ditujukan kepada Rahman, yang waktu itu juga memiliki pandangan-pandangan yang berbeda dengan para ulama Pakistan.

Di antara pandangan-pandangan kontroversial Rahman adalah *Pertama*, tentang keluarga berencana. Gagasan ini didasarkan pada bahwa agar masyarakat muslim tidak dapat dilemahkan lewat penyusutan jumlah penduduk. Menurutnya, perbaikan secara kualitatif umat Islam, lebih penting. Pandangan ini, sesungguhnya telah diaminkan oleh Syaikh Mahmud Syaltut bahwa menurut ajaran sosial Islam, orang tua tidak lagi dipandang sebagai satu-satunya individu yang bertanggungjawab terhadap anak-anaknya, tetapi juga masyarakat (atau negara) turut bertanggungjawab terhadapnya.

*Kedua*, persoalan poligami. Bagi Rahman, perintah al-Qur'an untuk berpoligami, sebenarnya bukanlah untuk berpoligami, namun justru keharusan untuk monogami. Frasa “berlaku adil” dalam QS. An-Nisa: 2, 3, dan 129, merupakan syarat untuk berpoligami, dan hal itu mustahil dipenuhi oleh para suami. Adil tidak juga bisa dimaknai secara material atau lahiriah semata, seperti terpenuhinya sandang, pangan dan papan. Melainkan sebagai bentuk “cinta” yang tidak mungkin dapat terbagi. Pandangan Rahman ini, selaras dengan pendapat Sayyed Ali bahwa “berlaku adil” hanya dapat ditafsirkan sebagai “cinta”, yang memang menjadi sebuah kemestian dalam hubungan suami-istri yakni berlandaskan cinta dan kasih sayang. “Karena itu, ketika al-Qur'an menyatakan bahwa *adalah mustahil untuk berlaku adil diantara istri-istri*, maka secara jelas Al-Qur'an menghendaki *Mustahil mencintai lebih dari seorang wanita dalam cara yang sama*”. (Rahman, 1966:416 – 417).

*Ketiga*, tentang bunga Bank. Ulama Pakistan berpendapat bahwa bunga bank adalah haram (*riba*). Menurut Rahman, saat ini peran Bank dalam konteks pembangunan ekonomi sudah berubah. Jika bunga Bank dihapuskan, sementara sistem ekonomi negara masih menghendaki demikian, maka akan terjadi kehancuran dan akan membunuh kesejahteraan ekonomi warga negara. Keadaan ini, menurut Rahman justru bertentangan dengan spirit al-Qur'an, jika bunga Bank dihapus.

*Keempat*, penyembelihan hewan secara mekanik. Menurut Rahman, bahwa daging hewan yang disembelih secara mekanik itu *halal*, bahkan seseorang itu tidak perlu membaca “*basmalah*” ketika menekan tombol untuk penyembelihan tersebut. Bagi Rahman, selama penyembelihan hewan itu didedikasikan untuk kepentingan umat banyak dan untuk Allah (*lillahi ta'ala*), maka penyebutan “*basmalah*” pada saat penyembelihan itu tidak diperlukan lagi. Pandangan ini, sesungguhnya bukan hal yang baru, sebab seorang mufti Muhammad Syafi'i pernah memfatwakan hal serupa di *al-Bayyinah* edisi Februari – Maret 1965. Dalam fatwanya, Muhammd Syafi'i berpandangan bahwa daging binatang hasil sembelihan secara mekanis itu *halal*, selama ia membaca *basmalah* ketika memulainya. Namun ia dihukumi berdosa, karena keluar dari mekanisme yang sebenarnya. Fatwa ini pun mendapat respon negatif dari Mufti Mahmud, dan bahkan meminta Muhammad Syafi'i untuk mencabutnya. Akan tetapi, Muhammad Syafi'i tidak pernah mengiyakan permintaan tersebut. (Amal, 1994: 98 – 99).

Itu lah di antara contoh pandangan Fazlur Rahman, yang memperoleh tanggapan keras dari para kelompok yang berbeda dengan dirinya. Kerasnya respon pada dirinya itu, tidak hanya sebatas pada goresan pena, namun sampai pada pengerahan massa. Bahkan dijadikan sebagai manifesto politik untuk menentang pemikiran-pemikiran Rahman (Hafidz, 1985). Misalnya Mawdudi (L.1903) beserta jamaahnya yang anti pada kebijakan keluarga berencana, akan menghapus program ini jika mereka berkuasa.

Tuduhan-tuduhan sebagai antek Barat juga menghiasi media massa di Pakistan pada saat itu. Rahman dianggap telah membuat konspirasi kotor untuk menghancurkan Islam dan Pakistan, sehingga layak untuk di “usir” dari negara Pakistan. Abd. A’la (2003:37-38) memberikan penilaian tentang kondisi ini, ia menjelaskan:

Latar belakang ketidaksenangan dan penentangan kaum konservatif dan fundamentalis Pakistan terhadap gagasan-gagasan Fazlur Rahman bersifat *complicated*. Penentangan mereka melibatkan berbagai dimensi: sosial- budaya, politik, agama dan ekonomi, di mana hal itu mendeskripsikan kompleksitas keadaan Pakistan itu sendiri. Pakistan didirikan di atas pluralitas etnis, politik, dan budaya, serta di atas kesenjangan ekonomi yang cukup lebar antara satu kelompok dan kelompok yang lain. Secara politis, ketika Pakistan berdiri, tiap orang dan etnis mempunyai harapan yang berbeda, dan mereka memahami berdirinya negara itu dalam pengertian yang juga berlainan. Bagi penduduk pedesaan di daerah Bengali dan Assam, munculnya negara baru Pakistan berarti emansipasi terhadap tuan tanah kaum Hindu. Sedang bagi kaum urban Muslim seperti Delhi dan Bombay, tegaknya Pakistan berarti penciptaan ekonomi yang baru serta kesempatan yang bersifat politis bagi mereka. Adapun bagi penduduk Sindi, Punjab dan Propinsi Bagian Barat Laut, Pakistan berarti pendirian negara Islam. Pada gilirannya, aspirasi yang berbeda tidak dapat dilepaskan dari budaya yang berbeda pula. Budaya kaum imigran yang berasal dari daerah bagian utara India lebih bersifat egalitarian dan liberal, serta mau menerima pembaharuan. Sebaliknya, budaya penduduk Punjab (kemungkinan yang benar Punjab: pen) dan Sindi yang pribumi bersifat paternalistik, tertutup, serta menentang modernisme. Perbedaan di antara mereka menjadi semakin menajam ketika kaum imigran tersebut berhasil menduduki dan menguasai posisi kunci sebagai elit penguasa. Apalagi kelompok ini lebih percaya pada “sekularisme”, politik yang liberal, dan ekonomi *laissez-faire*. Sedang pada sisi yang lain, kaum pribumi ingin membangun negara “Islam” dan ekonomi yang diatur pemerintah.

Kondisi tersebut, membuat Rahman menyadari bahwa hubungannya dengan pemerintah pada saat itu, justru menyusahkan dirinya. Kebencian beberapa kelompok Islam kepada pemerintah, pelan-pelan diarahkan kepada dirinya. Karena menurut Rahman, Islam menjadi komoditas paling efektif untuk mengobarkan sentimen antar kelompok, dengan menggunakan isu agama, yang paling memungkinkan untuk

dieksploitasi dan paling mudah dikobarkan. Itulah sebabnya, pada bulan Mei 1966, Rahman memutuskan untuk *hijrah* ke Luar Negeri dan mengajukan pengunduran diri sebagai Direktur Lembaga Riset Islam.

Dalam salah satu bukunya, Rahman (1995) menulis:

“Vitalitas kerja intelektual pada dasarnya bergantung pada lingkungan kebebasan intelektual... pemikiran bebas dan pemikiran merupakan dua patah kata yang sinonim, dan seseorang tidak dapat berharap bahwa pemikiran akan bisa tetap hidup tanpa kebebasan... Pemikiran Islam, sebagaimana halnya seluruh pemikiran, juga membutuhkan suatu kebebasan yang dengannya perbedaan pendapat, konfrontasi pandangan-pandangan, dan perdebatan antara ide-ide dijamin”.

Dengan dasar kebebasan dan jaminan akan kebebasan berfikir ini lah, yang kemudian Rahman memutuskan untuk menetap di Barat. Di Barat Rahman “berlabuh” di Universitas Chicago, dan kemudian menjadi Guru Besar Kajian Islam dalam Berbagai Aspeknya di *Departement of Near Eastern Language and Civilization*. Rahman bermukim di Chicago kurang lebih selama 18 tahun, dan wafat pada tanggal 26 Juli 1988.

Bagi Maarif (1984:iii), Rahman adalah sosok yang memiliki wawasan keilmuan yang sangat luas. Lebih lanjut ia menyatakan:

Rahman adalah seorang sarjana (*scholar*) Muslim kaliber dunia. Pada dirinya terkumpul ilmu seorang ‘alim yang ‘alim dan ilmu orientalis yang beken. Mutu kesarjanaannya ditandai dengan cara berfikirnya yang analitis, sistematis, komunikatif, serius, jelas, dan berani mencari pemecahan terhadap masalah Islam dan umat.

Murid lainnya yang berasal dari Malaysia, Wan Mohd Nor Wan Daud (1991:10) juga mengatakan bahwa Fazlur Rahman adalah seorang penulis yang agresif, lebih-lebih ketika mengevaluasi perjalanan sejarah umat Islam. Tetapi patut disayangkan karena agresifitas yang dijalankan Rahman justru dinilai sebagai keangkuhan. Wan Mohd Nor Wan Daud cukup tertarik dengan sikap kontroversial yang diambil oleh Rahman. Sehingga pada satu kesempatan, ia bertanya pada gurunya itu tentang kenapa harus kontroversial. Dengan senyum, Fazlur Rahman menjawabnya: “Muhammad Nor, umat Islam telah terlena hampir ratusan tahun. Kalau Anda membangunkannya, seharusnya Anda menggunakan shock treatment dan bukan dengan cara yang lemah lembut”.

Pada musim panas tahun 1985, Rahman hadir memenuhi undangan pemerintah Indonesia. Padahal dokter pribadinya telah memberikan lampu kuning agar ia



mengurangi kegiatannya. Selama di Indonesia, Fazlur Rahman melihat keadaan riil Islam sembari beraudiensi, berdiskusi dan memberikan kuliah di beberapa tempat. Dia di Indonesia hampir kurang lebih dua bulan. Dalam usia ke 69 tahunnya, kalimat *tarji* terlantun: *Innalillahi wa Inna Ilaihi Raji'un*, Allah memanggil Fazlur Rahman pada tanggal 26 Juli 1988. Sebelum menghembuskan napas terakhir, dirawat di rumah sakit Chicago. Tokoh kontroversial asal Pakistan ini meninggal dunia di Amerika Serikat.

### **Kerangka Kerja Pemikiran Rahman**

Sebagaimana kaum modernis, Rahman yang mengklaim dirinya sendiri sebagai neo-modernis, tidak lepas dari al-Qur'an. Jadi, Rahman sesungguhnya seorang yang sangat *qur'anic oriented*. Mungkin cara pandang dan pendekatan saja yang membedakan Rahman dengan para pemikir lain dalam memahami al-Qur'an.

Pondasi penting dari pemikiran Rahman adalah upayanya dalam memahami al-Qur'an. Sehingga ia berhasil menemukan sebuah metodologi untuk memahami al-Qur'an. Ia mendasarkan bangunan hermeneutikanya pada konsepsi teoritik bahwa yang ingin dicari dan diaplikasikan dari al-Qur'an di tengah-tengah kehidupan manusia adalah bukan pada kandungan makna literalnya, tetapi lebih pada konsepsi pandangan dunianya (*weltanschauung*). Dalam perspektif inilah Rahman secara tegas membedakan antara *legal spesifik* al-Qur'an yang memunculkan aturan, norma, hukum-hukum akibat pemaknaan literal al-Qur'an, dengan *ideal moral* yakni ide dasar atau *basic ideas* al-Qur'an yang diturunkan sebagai rahmat bagi alam, yang mengedepankan nilai-nilai keadilan (*'adalah*), persaudaraan (*akhawah*), dan kesetaraan (*musawah*). (Budiarti, 2017).

Menurut Rahman (1966:28) bahwa memahami kandungan al-Qur'an haruslah mengedepankan nilai-nilai moralitas atau bervisi etis. Nilai-nilai moralitas dalam Islam harus berdiri kokoh berdasar *ideal moral* al Al-Qur'an di atas. Nilai-nilai dimaksud adalah monoteisme dan keadilan. Penegakan moralitas ini sangatlah ditekankan oleh Rahman karena melihat kenyataan di sekitarnya saat itu yakni telah hilangnya visi dasar tersebut akibat diintervensi oleh kepentingan, baik bersifat sosial, ekonomi, politik, sepanjang sejarah Islam.



Akibatnya, terjadi berbagai fragmentasi umat yang berujung pada konflik dan pertarungan kepentingan. Adapun contoh kasus hilangnya moralitas oleh berbagai kepentingan di Pakistan adalah terjadinya agitasi kaum Qadiani Ahmadiyah dengan pemerintah Kwaja Nazib ad Din yang didukung mayoritas ulama sampai terjadi peristiwa berdarah. Ini seolah-olah Islam mengajarkan pemeluknya untuk berbuat kekerasan, bukan demokrasi, kemerdekaan, persamaan, toleransi, keadilan sosial, dan lain-lain (Rahman, 1966:68).

Oleh karena itu, Rahman menawarkan metode penafsiran al-Qur'an yang bervisi etis, dengan mengedepankan *weltanschauung* al-Qur'an. Dengan metode ini, ia sangat berkepentingan untuk membangun kesadaran dunia Islam akan tanggung jawab sejarahnya dengan fondasi moral yang kokoh berbasis al-Qur'an sebagai sumber ajaran moral yang paling sempurna.

Untuk mencapai itu, al-Qur'an harus dipahami secara utuh dan padu. Pemahaman utuh dan padu ini harus dikerjakan melalui suatu metode yang dapat dipertanggungjawabkan secara agama dan ilmu. Menurut Rahman, tanpa suatu metode yang akurat dan benar, pemahaman terhadap al-Qur'an boleh jadi akan menyesatkan, apalagi bila didekati secara parsial dan atomistik.

Pernyataan ini kemudian juga disadari dan disepakati oleh Umar (1999:281-286), yang menyatakan bahwa

“...ketidakmewadahnya metodologi penafsiran yang digunakan, trend metode tafsir *tahlili* atau *tajzi'i*, *ijmali*, dan *muqaran* ternyata dalam menafsirkan ayat ayat al Al-Qur'an cenderung bersifat parsial, atomistik, dan tidak holistik sehingga tidak dapat menangkap *weltanschauung* al Al-Qur'an”.

Metodologi penafsiran al-Qur'an yang utuh dan padu, yang dia tawarkan, dikenal dengan hermeneutika *double movement*. Cara kerja metode penafsiran ini, memuat di dalamnya 2 (dua) gerakan, gerakan pertama berangkat dari situasi sekarang menuju ke situasi masa al-Qur'an diturunkan dan gerakan kedua kembali lagi, yakni dari situasi masa al-Qur'an diturunkan menuju ke masa kini, yang ini akan mengandaikan progresivitas pewahyuan.

Gerakan pertama dalam proses atau metode penafsiran ini terdiri dari 2 (dua) langkah, yaitu: langkah pertama, yakni tatkala seorang penafsir akan memecahkan masalah yang muncul dari situasi sekarang, penafsir seharusnya memahami arti atau

makna dari satu ayat dengan mengkaji situasi atau masalah historis di mana ayat al Al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifiknya maka suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arabia dengan tidak mengesampingkan peperangan Persia-Byzantium harus dilaksanakan.

Langkah kedua, mengeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum, yang disaring dari ayat-ayat spesifik tersebut dalam sinaran latar belakang historis dan *rationes legis* yang sering dinyatakan. Dalam proses ini perhatian harus diberikan kepada arah ajaran al Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, dan setiap tujuan yang dirumuskan koheren dengan yang lainnya.

Hal ini karena ajaran al Al-Qur'an tidak mengandung kontradiksi, semuanya padu, kohesif, dan konsisten. Gerakan kedua, ajaran-ajaran yang bersifat umum ditubuhkan (*embodied*) dalam konteks sosio historis yang kongkret pada masa sekarang. Ini sekali lagi memerlukan kajian yang cermat atas situasi sekarang dan analisis berbagai unsur-unsur komponennya sehingga kita bisa menilai situasi sekarang dan mengubah kondisi yang sekarang sejauh diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai al Al-Qur'an secara baru pula (Rahman,1995:6-8).

Inti pemikiran Rahman di atas adalah merumuskan visi etika al Al-Qur'an yang utuh sebagai prinsip umum dan kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam kasus-kasus khusus yang muncul pada situasi sekarang. Menurut penulis, gagasan Rahman yang demikian itu memiliki keunggulan karena peluang untuk mewedahi dan memberikan dasar solusi terhadap berbagai problem-problem khusus menjadi sangat terbuka. Apalagi ketika kita menengok watak wilayah teks (baca: ayat al Al-Qur'an) yang terbatas, sedangkan wilayah permasalahan yang tak terbatas. Selanjutnya jika diletakkan dalam 3 (tiga) konsep dasar hermeneutika di atas maka Rahman termasuk pemikir yang ada di belakang Schleiermacher dan Dilthey, yang menghendaki sebuah produk penafsiran yang obyektif. Indikator obyektivitas akan terukur sesuai dengan visi

etika al Al-Qur'an sebagai prinsip-prinsip umum atau tidak. Dari sini penafsir, menurut Rahman (1995:8-11), akan sanggup melepaskan diri dari sejarah efektifnya.

Berdasarkan pola kerja tersebut, maka Al-Qur'an menurut Rahman (1966:35) adalah sebuah teks yang menyimpan beberapa pernyataan hukum penting saja, selebihnya memuat tentang prinsip-prinsip dan seruan-seruan moral. Artinya, bahwa meskipun sebab turunnya ayat-ayat al Al-Qur'an adalah tentang hukum, maka aspek tujuan etis dari al-Qur'an itu menjadi penting untuk dipahami, sebagaimana kasus pelarangan alkohol dan poligami. Oleh karena itu pembacaan atau penafsiran yang dilakukan oleh seorang penafsir pasti sambung, mempunyai relevansi, dan memiliki implikasi hukum yang secara sadar atau tidak sadar akan dibangunnya. Produk dari kegiatan ini nantinya akan mengkristal dan menjadi asumsi-asumsi teologis dan yurisprudensial yang digunakan sebagai pedoman perilaku di dunia konkret ini.

Model hermeneutika yang ditawarkan Rahman sebagaimana di atas apabila ditubuhkan pada ayat-ayat khusus bernuansa yurisprudensial, maka etika al Al-Qur'an pun sebagai prinsip umum harus dikedepankan dari pada upaya perolehan hukum boleh tidaknya, halal haramnya, dan seterusnya. Di sini maka perolehan hukum akan mengikuti etika al-Qur'an, bukan etika al-Qur'an yang mengikuti perolehan hukum. Implikasinya memang hukum akan selalu berubah dinamis, menyesuaikan diri dengan perubahan situasi-situasi sosial yang terjadi, sedangkan nilai-nilai etika atau tujuan-tujuan sosio moral jangka panjang akan tetap dan tidak berubah (Rahman, 1997:378-379).

Simpulan sederhananya, jika penafsiran ayat-ayat al Al-Qur'an, terlebih ayat-ayat yang bernuansa hukum, mengedepankan visi etis sebagaimana harapan Rahman maka hukum yang dimunculkan juga bervisi etis. Dalam perspektif ini menarik untuk disimak penafsiran ayat pelarangan mengkonsumsi alkohol (Rahman, 1966). Ayat ini sekilas sarat dengan nuansa hukum. Semula pemakaian alkohol sama sekali tidak dilarang, yakni pada tahun-tahun pertama datangnya Islam, kemudian dikeluarkan larangan shalat ketika berada dalam pengaruh alkohol. Selanjutnya dikatakan, "*Mereka bertanya kepadamu tentang alkohol dan judi. Katakanlah: pada keduanya itu ada bahaya besar dan juga beberapa keuntungan bagi manusia, tetapi terhadap keduanya, bahayanya jauh lebih besar daripada keuntungannya*" (QS al Baqarah: 219). Akhirnya

dinyatakan pelarangan total terhadap keduanya dengan dasar bahwa keduanya, yakni alkohol dan judi adalah pekerjaan setan. Sementara dalam ayat lain menyatakan bahwa “*Setan ingin menebarkan permusuhan dan kebencian di antaramu*” (QS al Maidah: 90-91).

Berangkat dari contoh di atas maka sesungguhnya proses legislasi atas permasalahan pelarangan alkohol dan judi sebagai kasus atau problema khusus yang melekat di dalamnya adalah hukum pelarangan (*imna*’) adalah atas dasar pertimbangan etika al Al-Qur’an sebagai prinsip umumnya, yakni menghindari saling permusuhan dan saling membenci.

### **Konseptualisasi Pendidikan Islam**

Di antara kecenderungan dalam Filsafat hermenetik adalah segala sesuatu itu terus berubah, sehingga menjadikan pandangan seseorang juga bisa jadi mengalami perubahan seiring dengan kepentingan dan kondisi sosial yang mengitarinya. Hermeneutika sendiri bermakna sebagai sebuah kajian mengenai cara memaknai atau menafsirkan sebuah teks masa lalu sehingga bisa bermakna secara eksistensial pada saat ini. Hermeneutika ini berderivasi dari kata benda Yunani yaitu *hermeneia*, yang kata kerjanya adalah *hermeneuien*, yang artinya menafsirkan (Harvey, th:279). Sedangkan secara definitif, di antaranya menurut Palmer (1969:13), bahwa hermeneutika didefinisikan dengan proses pengubahan sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan menjadi tahu atau *the process of bringing a thing or situation from intelligibility to understanding*.

Karena penggunaan pendekatan inilah, pemikiran Rahman sesungguhnya akan selalu dinamis dan terus memiliki nuansa berbeda ketika diterapkan pada kondisi yang berbeda pula. Dinamisme pemikiran ini, bukan berarti Rahman tidak konsisten, melainkan cara pandang Rahman akan berbeda dalam konteks yang berbeda pula.

Ada beberapa perspektif yang bisa kita lihat dari pemikiran Rahman mengenai rekonstruksi pendidikan Islam. *Pertama*, harus ada upaya desakralisasi terhadap produk-produk pemikiran ulama klasik. Dalam bahasa Rahman (1995:141) *to distinguish clearly between normative Islam and historical Islam*; yakni membuat pembedaan yang jelas antara Islam normatif dan Islam historis. Islam normatif

merupakan prinsip-prinsip ajaran Islam yang bersifat universal dan transhistoris yang berada dalam al-Qur'an dan Sunah Nabi. Sedangkan Islam historis merupakan interpretasi para ulama terhadap kedua sumber fundamental Islam tersebut sehingga membuahakan pusparagam pemikiran Islam yang sifatnya kontekstual bagi kebutuhan zamannya masing-masing (Ainurrafiq,2002:248).

Melalui paradigma ini, umat Islam akan terbebas dari beban psikologis ketika melakukan pembaruan-pembaruan yang relevan bagi permasalahan dewasa ini. Berbeda dengan formulasi ulama ortodoks bukanlah persoalan sebab tantangan yang kita hadapi hari ini berbeda dengan tantangan yang mereka hadapi pada zaman silam sehingga sangat wajar jika jawaban yang kita suguhkan hari ini dan di sini berbeda pula dengan jawaban mereka dahulu kala. Dengan demikian ketika para ilmuwan Muslim kini harus memformulasikan konsep-konsep pendidikan yang kompatibel dengan tantangan dan kebutuhan umat Islam dewasa ini, sudah tentu sangat mungkin berbeda dengan formulasi ulama klasik. Hal itu perlu dianggap sebagai sesuatu yang wajar, dan tidak perlu menimbulkan beban psikologis—rasa bersalah karena berbeda dengan mereka.

*Kedua*, perlunya pembaruan di bidang metode pendidikan Islam, yaitu beralih dari metode mengulang-ulang dan menghafal pelajaran ke metode memahami dan menganalisis. Selama ini, sistem pendidikan Islam lebih cenderung berkonsentrasi pada buku-buku ketimbang subjek. Peserta didik hanya belajar menghafal, bukan mengolah pikiran secara kreatif. Akibatnya, strategi manajemen dan pengajaran pendidikan Islam cenderung doktrinal, kaku, dan terlalu *rigid* (Raihani, 2016:3–7). Kebenaran agama disampaikan dan diterima secara mutlak oleh pendidik dan peserta didik.

Riset yang dilakukan oleh Hanafi (2014), menunjukkan bahwa kecendrungan proses pembelajaran agama Islam di sekolah-sekolah adalah *fiqh oriented*, yang sangat menekankan salah-benar, halal-haram, muslim-kafir, dan seterusnya. Sehingga proses pembelajaran sistem pembelajaran yang monolitik dan kurang menghargai semangat kemajmukan dalam diri peserta didik. Implikasinya adalah adanya paradigma fiqh (yaitu kebenaran tunggal, asas mazhab tunggal, dan kesalehan diukur dengan ketaatan terhadap fiqh), fanatisme kelompok atau agama, diskriminasi, dan konflik antar pemahaman dan agama. Kesimpulan yang sama dikemukakan oleh Abdul Wahid (2003), yang merupakan hasil dari penelitiannya bahwa pendidikan agama Islam (1)

berorientasi pada pengembangan kognitif, (2), penekanan pada aspek intelektual yang diarahkan kepada pemahaman agama yang bersifat *Fiqhiyah* atau *Syar'iyah*, dan (3), materi akidah lebih menonjolkan kepada corak teologi skolastik yang cenderung apologis dan tertutup.

Hal-hal yang ada baik di dalam buku-buku maupun pada pikiran-pikiran guru telah diperoleh dan tersimpan lama. Inilah yang disebut dengan ilmu. Telah banyak ditunjukkan bahwa konsep ini secara diametris bertentangan dengan pandangan pengetahuan sebagai sesuatu pertumbuhan yang terus menerus dianjurkan oleh al-Qur'an. Tragedi ini juga terjadi pada lembaga-lembaga pendidikan modern Islam, yaitu belajar dengan menghafal secara besar-besaran dipraktikkan dan pengajaran buku-buku teks serta pelaksanaan ujian secara terus menerus memprihatinkan. Karena itulah metode menghafal harus diganti dengan metode memahami dan menganalisis secara kritis-konstruktif (Sutrisno, 2000:176).

*Ketiga*, berusaha mengikis dualisme sistem pendidikan umat Islam. Pada satu sisi, ada sistem pendidikan tradisional (agama) dan pada sisi lain ada pendidikan modern (sekuler). Secara epistemologis, persoalan ini diawali oleh adanya “doktrin” pemisahan antara “sains agama” (*'ulum syari'ah*) atau “sains-sains tradisional” (*'ulum naqliyyah*) dengan “sains rasional” (*'ulum 'aqliyyah* atau *ghair syar'iiyyah*), pada puncaknya adalah ketika al-Ghozali mengkategorikan *fardhu 'ain* bagi sains agama dan *fardhu kifayah* bagi sains rasional (Rahman, 1985:39).

Dalam polarisasi sikap yang seperti itulah, dua sistem pengetahuan berjalan secara bersamaan. Pengetahuan modern dengan sistem sekulernya, dan pengetahuan Islam dengan orientasi *ukhrawi*-nya. Orientasi dikotomik ini, terus meluas pada pola pendidikan yang semakin mempersulit umat Islam untuk mencairkannya. Meskipun tokoh-tokoh seperti, Sardar, Al-Faruqi, al-Attas dan lainnya, kemudian mencoba melakukan “Islamisasi” ilmu pengetahuan. Konsep ini, terutama di Indonesia, pada akhirnya dimaknai dengan mendirikan Madrasah dan UIN (Mulyono, 2011). Namun demikian, pemaknaan atas konsep ini, justru menimbulkan sikap ambivalensi umat Islam. Karena integrasi ilmu tersebut tidak berangkat dari dua sistem ilmu tanpa konsep (Mul Khan, 2002:188). Hal ini, mirip dengan apa yang dilakukan oleh Abduh (1931:254) ketika akan melakukan “modernisasi” pendidikan al-Azhar, yaitu hanya “sekedar”

memasukkan beberapa pelajaran umum yang telah dipelajari Barat. Hal ini, menurut Syed S. Hussain dan Syed Ali Asyraf (1979:56) tetap saja melahirkan dua sistem pendidikan. Yang pada akhirnya, persaingan dari dua sistem tersebut justru akan melemahkan dasar-dasar masyarakat Muslim.

Bagi Rahman tujuan pendidikan menurut al-Qur'an adalah untuk mengembangkan manusia sehingga semua ilmu pengetahuan yang diperolehnya akan menjadi organ pada keseluruhan pribadi yang kreatif, yang memungkinkan manusia memanfaatkan sumber-sumber alam untuk kebaikan umat manusia dan untuk menciptakan keadilan, kemajuan, dan keteraturan dunia. Al-Qur'an menyuruh manusia mempelajari kejadian yang ada pada diri mereka sendiri, alam semesta dan sejarah umat manusia di muka bumi dengan cermat dan mendalam serta mengambil pelajaran darinya agar dapat menggunakan pengetahuannya dengan tepat (Sutrisno, 2000:208).

*Keempat*, menyadari betapa pentingnya bahasa dalam pendidikan dan sebagai alat untuk mengeluarkan pendapat-pendapat yang orisinal. Menurut Fazlur Rahman, umat Islam lemah di bidang bahasa, bahkan umat Islam adalah masyarakat tanpa bahasa. Padahal konsep-konsep murni tidak pernah muncul dalam pikiran kecuali dilahirkan dengan kata-kata (bahasa). Jika tidak ada kata-kata (karena tidak ada bahasa yang memadai), konsep-konsep yang bermutu tidak akan muncul (Sutrisno, 2000:208).

*Kelima*, membangkitkan ideologi umat Islam tentang pentingnya menuntut ilmu atau belajar dan mengembangkan ilmu pengetahuan dalam makna seluas-luasnya. Menurut Fazlur Rahman, problem pendidikan Islam yang paling mendasar dewasa ini adalah problem ideologis. Artinya kaum Muslim tidak dapat mengaitkan secara efektif pentingnya ilmu pengetahuan dengan orientasi ideologisnya. Akibatnya, masyarakat Muslim tidak terdorong untuk belajar. Tampaknya secara umum terdapat kegagalan dalam mengaitkan prestasi pendidikan umat Islam dengan amanah ideologi mereka. Masyarakat tidak sadar bahwa mereka berada di bawah perintah moral kewajiban Islam untuk menuntut ilmu pengetahuan (Sutrisno, 2000:208).

### **Dari Fiqih ke Etika; Sebuah Penguatan Pendidikan Islam**

Al-Qur'an bukanlah kitab yang berisi dokumen hukum-hukum fiqh, meskipun bukan berarti bahwa sama sekali tidak berbicara mengenai hukum. Menurut pandangan



Rahman (1994:39) bahwa semangat dasar al-Qur'an adalah semangat moral dan dari situlah tumbuh semangat monotheisme, ide-ide keadilan sosial dan ekonomi.

Hal ini, selaras dengan pandangan Shihab (1998:40) yang menyebutkan bahwa al-Qur'an sesungguhnya mempunyai tiga tujuan pokok: (1) Petunjuk akidah dan kepercayaan yang harus dianut oleh manusia yang tersimpul dalam keimanan dan keesaan Tuhan dan kepercayaan akan kepastian adanya hari pembalasan. (2) petunjuk mengenai akhlak yang murni dengan jalan menerangkan norma-norma keagamaan dan susila yang harus diikuti oleh manusia dalam kehidupannya secara individual atau kolektif. Barulah yang ke-(3) Petunjuk mengenal syariat dan hukum dengan jalan menerangkan dasar-dasar hukum yang harus diikuti oleh manusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesamanya. Atau dengan kata lain yang lebih singkat, "Al-Qur'an adalah petunjuk bagi seluruh manusia dengan jalan yang harus ditempuh demi kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat".

Informasi ini, menjadi penting jika kita mau melihat dan bandingkan dengan keseluruhan materi al-Qur'an, ayat-ayat hukum sangat kecil. Ini menunjukkan bahwa sasaran utama al-Qur'an adalah bersifat moral, yang penekanannya adalah untuk menanamkan rasa tanggungjawab dalam jiwa orang yang beriman, menggugah kesadaran dan moralitasnya agar selalu berada dalam jalur syariah yang bermakna jalan menuju Tuhan. Dengan demikian hukum al-Qur'an diterapkan, harus berada dalam konteks keimanan dan keadilan, jauh dari sikap memihak atau penyimpangan.

Dalam konteks pendidikan Islam, kecendrungan dominasi hukum atau fiqh di dalam Pendidikan Agama Islam, bisa melahirkan cara pandang keagamaan yang formalistik dan serba hitam putih. Kondisi ini, justru tidak akan melahirkan stimuli bagi pengembangan perilaku keagamaan yang kondusif dan produktif di tengah dinamika keragaman dan pluralitas pemahaman keagamaan di negeri ini. Di samping itu, dominasi fiqh tersebut, melahirkan pandangan bahwa agama Islam sangat identik dengan aturan-aturan *fiqh* saja.

Hukum Islam atau fiqh sesungguhnya tidak muncul dan tumbuh dalam ruang kosong, tetapi bergerak dalam arus sejarah. Setiap produk pemikiran fiqh selalu mengalami interaksi antara pemikir dan lingkungan sosial-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya. Dari situasi dan kondisi seperti itulah, kemudian produk fiqh

Islam ditulis. Sehingga tidak heran jika Imam Syafi'i mempunyai dua pendapat; *qoul qadim* dan *qoul jadid*. Pada *qoul jadid*, Imam Syafi'i berada di Baghdad, sementara pada *qoul qadim*, Beliau tinggal di Mesir. Beberapa pendapat yang terpaksa dirubah karena adanya perubahan konteks, konteks Baghdad dan konteks Mesir.

Sementara nilai-nilai universal agama tidak banyak dikandung oleh formula fiqh, melainkan terutama terkandung oleh ajaran-ajaran etis (akhlak pribadi dan social). Jikalau fiqh adalah kepastian, maka persoalan dan ajaran etis berfungsi sebagai landasan bagi transformasi kehidupan kearah yang kodusif bagi tuntutan zaman.

Maka, ketika Fiqh hanya disampaikan tanpa diiringi makna “terdalam” pada materi tersebut, justru menciptakan masyarakat Islam gemar naik haji, ramai berpuasa, memenuhi shaf-shaf masjid, tetapi tidak peduli dengan derita orang lain, tidak amanah, korupsi menjadi tradisi, dan seterusnya (Mul Khan, 2007:81). Implikasi lebih jauh, pada aras ini, pendidikan agama Islam akan menciptakan generasi Islam yang memiliki sikap saling mencurigai kepada kelompok lain, ketika berjumpa dengan Fiqh yang berbeda dengan dirinya. Akibatnya, muncullah fanatisme terhadap kelompok.

Menurut Rahmat (2004), ada empat ciri yang menunjukkan fiqh sebagai paradigma diniyyah ; *Pertama*, Kebenaran Tunggal. Pada mulanya fiqh berangkat dari pemahaman seseorang terhadap *nash*, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits. Kemudian para sahabat dan ulama' salaf berusaha memahami dan menarik kesimpulan dari keduanya. Selanjutnya para ulama' mutakhir menganalisis, mengolah informasi dari para sahabat dan ulama salaf tersebut, dan melahirkan fatwa-fatwa yang sesuai dengan kondisi dan situasi zamannya. Terakhir sampai pada "penganut fatwa" yang mencoba memahami dan mempraktikkan fatwa ulama tersebut di hadapan jamaahnya masing-masing.

Pada tataran al-Qur'an dan al-Hadits, yang keduanya merupakan sumber mutlak dan bersifat Ilahi, maka tidak ada perdebatan tentang kebenaran keduanya. Tetapi, ketika al-Qur'an dan al-Hadits sudah ditafsirkan menjadi sebuah pemahaman, yang kemudian menjadi fiqh, maka pemahaman itu tidak lagi bersifat Ilahi. Sehingga ia bersifat manusiawi.

Pada tingkat pemahaman yang bersifat manusiawi ini, seringkali umat Islam terjebak pada penyamaan antara pemahaman dirinya tentang al-Qur'an dan al-Hadits dengan kebenaran al-Qur'an dan al-Hadits itu sendiri. Sehingga mereka menyamakan

*fiqih*-nya dengan al-Qur'an dan al-Hadits. Jadi, ketika ada umat Islam lain menyalahkan bahkan menentang pemahamannya itu, berarti menentang al-Qur'an dan al-Hadits. Bahkan ia akan membela mati-matian, karena menurutnya pemahamannya tersebut bukan lagi hasil pemikiran manusia, melainkan al-Qur'an dan al-Hadits itu sendiri. Karena ia adalah al-Qur'an dan al-Hadits, maka kebenarannya menjadi mutlak dan benar.

*Kedua*, Asas Mazhab Tunggal. Munculnya keyakinan akan kebenaran satu mazhab, maka seseorang berusaha untuk menjadikan mazhabnya sebagai mazhab tunggal. Hanya satu mazhab yang benar. Umat Islam hanya bisa bersatu apabila semuanya bersatu dalam salah satu mazhab.

Fiqih diangkat dari pendapat para ulama ke satu tingkat sejajar dengan al-Qur'an dan al-Hadits. Fiqh, yang merupakan hasil pemahaman manusia terhadap al-Qur'an dan al-Hadits, berubah menjadi atau memiliki status Ilahi, yaitu tidak boleh dibantah dan pasti benar. Oleh karena itulah ada keinginan untuk menjadikan mazhab sebagai azas tunggal.

Menurut Jalaluddin Rahmat, kondisi tersebut ada di Indonesia, yaitu anggapan bahwa hanya kelompok sendirilah yang beramal dan berperilaku seperti al-Qur'an dan al-Hadits. Sementara kelompok yang berbeda dengan dirinya dianggap tidak mendasarkan amal dan perbuatannya pada al-Qur'an dan al-Hadits. Oleh karena itu harus dikembalikan pada jalan yang benar. Umat Islam baru dianggap benar, jika semuanya sudah mengikuti pendapat kelompok mereka sendiri atau beriman pada imam mereka (Rahmat, 2004:48-49) Dengan demikian, kebenaran itu hanya ada pada mazhabnya, maka perlu disatukan dalam satu mazhab versi mereka.

*Ketiga*, Kesalehan diukur dari kesetiaan pada Fiqih. Pada posisi ini, tingkat keberagaman seseorang diukur pada baik atau tidaknya cara menjalankan Fiqihnya. Bila caranya sama dengan yang mereka lakukan, maka termasuk orang saleh. Sementara yang tidak sama dengan fiqihnya, berarti ia tidak saleh, sehingga berkewajiban untuk meluruskannya.

Nabi Muhammad diutus untuk menyempurnakan akhlak. Di dalam kitab *al-Tarhib wa al-Tarhib* (3:405) disebutkan, suatu waktu ada seorang lelaki yang menemui Nabi Muhammad dan bertanya, "Ya Rasulullah, apakah agama itu?"

Rasulullah menjawab, “akhlak yang baik.” Orang itu kemudian mendatangi Rasulullah dari sisi kanan dan bertanya, “Apakah agama itu?” Rasulullah menjawab, “akhlak yang baik.” Lalu dia mendatangi Nabi dari sebelah kiri dan bertanya, “Apakah agama itu?” Dijawab, “akhlak yang baik.” Orang itu kemudian mendatangi Rasulullah dari belakang dan bertanya, “Apakah agama itu?” Nabi menoleh kepadanya dan bersabda, “Belum jugakah engkau mengerti? (Agama itu adalah akhlak yang baik). Sebagai contoh, janganlah engkau marah.”

Moral atau akhlak adalah misi agama. Rasulullah dalam banyak riwayat menekankan akhlak sebagai pembuktian kualitas iman seseorang. Jadi, bukan kesetiaan kepada fiqih. Tentu saja kita tidak ingin mempertentangkan antara fiqih dengan akhlak, tetapi kita ingin mengembalikan agama ini kepada misi awalnya. Seringnya muncul pertentangan antara mazhab di dalam Islam untuk hal-hal yang kecil saja, pengkafiran terhadap mazhab lain, pengukuhan mazhab dan kebenaran tunggal, bahkan penyerangan terhadap sekelompok orang yang menjalankan ajaran agama Islam yang relatif berbeda dengan praktik umum, menjadi bukti ketidakdewasaan umat dalam kehidupan beragama.

Dengan begitu, pendidikan Islam harus merujuk pada masa ketika Nabi mulai diutus adalah dalam pengertian yang luas, termasuk etika sosial. Padahal kalau kita perhatikan, memang banyak sekali nilai-nilai ajaran moral terdapat dalam al-Qur'an dan hadis Nabi. Seperti: adil, menolong, benar, amanah, terpuji, bermanfaat, respect (menghargai orang lain), dan lain-lain. Semua ini merupakan perilaku moralitas individual terhadap kehidupan sosial atau berdampak pada kehidupan sosial (beretika sosial) dengan landasan nilai-nilai ajaran Islam.

*Any islamic reform now must begin with education. Although an islamic orientation has to be created at the primary level of education, it is at the higher level that Islam and modern intellectualism must be integrated to generate a modern, genuinely Islamic Weltanschauung:*

Pembaruan Islam dalam bidang apa pun dewasa ini harus dimulai dengan pendidikan. Walaupun suatu orientasi yang islamis mesti diciptakan pada tingkat pendidikan primer, tapi pada tingkat tinggilah Islam dan intelektualisme modern harus diintegrasikan untuk melahirkan suatu *Weltanschauung* Islam yang asli dan modern. (Fazlur Rahman, *Islam*, h. 260)

Pernyataan tersebut, menunjukkan bahwa Fazlur Rahman benar-benar ingin sekali menciptakan sebuah iklim Islam yang benar-benar responsif terhadap

perkembangan dunia. Alasan yang ditekankan oleh Fazlur Rahman adalah mengenalkan kepada publik bahwa Islam mampu menjawab tantangan intelektual dan spiritual. Dalam kerangka inilah modernisasi yang diketengahkan oleh Fazlur Rahman adalah ada pada tiga sektor: modernisasi intelektual, modernisasi politik dan modernisasi masyarakat. Ini menunjukkan bahwa bagian yang terpenting untuk digarap adalah sebuah fundamen utama dalam proses menuju masyarakat Islam yang modern dan terhindar dari kemerosotan peradaban.

### **Penutup**

Untuk menjawab tantangan intelektual dan spiritual ini Fazlur Rahman menganggap bahwa wahyu al-Qur'an sendiri sebagian adalah merupakan jawaban terhadap tantangan-tantangan yang dilontarkan kepadanya. Oleh karenanya, tatkala menafsirkan al-Qur'an, yang perlu ditonjolkan adalah tujuan moral sosial umum dari pemahaman ayat tersebut. Di sinilah menurut Rahman bahwa visi etis hendaknya bisa memayungi sebuah perolehan kepastian hukum, sehingga melahirkan prinsip-prinsip etika umum dalam berinteraksi antar sesama manusia. Karena sesungguhnya, al-Qur'an sendiri diturunkan untuk kemashlahatan manusia, maka Islam semestinya melindungi dan mengayomi setiap kebaikan bagi manusia. Dengan demikian, setiap upaya untuk menyelamatkan manusia dari keterasingan, ketertindasan, ketidak-adilan, merupakan misi etis dari al-Qur'an. Nah, pada nalar ini, pendidikan Islam, harus dijadikan sebagai media paling efektif untuk melakukan transformasi nilai-nilai etis tersebut. *Wallahu a'lam bi al-Showab.*

### **DAFTAR PUSTAKA**

- A'la, Abd., 2003., *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina.
- Abduh, Muhammad, 1983, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, Beirut: Dar al-Ma'rifah
- Ainurrofiq (ed.), 2002., *Mazhab Jogja*. Yogyakarta: Ar-Ruzz.
- Amal, Taufik Adnal., 1994., *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan
- Amal, Taufiq Adnan, 1987, "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme

- Islam Dewasa Ini”, dalam *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, cet. I, Taufik Adnan Amal (peny), Mizan: Bandung
- Amin, Surahman dan Siregar, Ferry Muhammadsyah, 2015, “Ilmu dan Orang Berilmu dalam Al-Qur’an: *Makna Etimologis, Klasifikasi, dan Tafsirnya*” dalam *Jurnal Empirima* Vol. 24 No. 1 Januari 2015,
- Azizy, A. Qodri., 2002, *Pendidikan Agama Untuk Membangun Etika Soasial*, Semarang: CV. Aneka Ilmu
- Azra, Azyumardi., 2016., *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*, Jakarta: PPIM UIN Jakarta
- Budiarti. (2017). Studi Metode Ijtihad Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Pembaruan Hukum Islam. *Zawiyah Jurnal Pemikiran Islam*, 3(1), 20–35.
- Eickelman, Dale F., 2003., *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*. Inside the Islamic Reformation in ed. Barry Rubin. New York: State University of New York Press
- Esposito, J.L., 1985., *Islam dan Perubahan Sosial Politik di Negara Sedang Berkembang*, terj. Wardah Hafidz, Yogyakarta: PLP2M
- Hanafi, Imam., 2014., “Orentasi Fiqhiyah dalam Pendidikan Islam”, dalam *Proceeding AICIS 2014*, Balikpapan : AICIS, 2014
- Harvey, Van A., th, *The Encyclopedia of Religion. Hermeneutics* dalam Mircea Eliade (Ed.). vol. VI. New York: Macmillan Publishing Co
- Hasan, Noorhaidi, 2011, “Islamizing Formal Education: Integrated Islamic School and New Trend in Formal Education Institution in Indonesia” *Artikel Online di S. Rajartanam School of International Studies Singapore*, Februari 2011
- Ma’arif, Syafi’i., 1984, “Kata Pengantar”, dalam buku *Islam*, trj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka.
- Ma’arif, Syafi’i., 1993, “Neo-modernisme dan Islam di Indonesia; Mempertimbangkan Pemikiran Fazlur Rahman” dalam *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1993
- Mardia. 2011. “Manajemen Pendidikan Tinggi Islam dalam Spektrum Blue Ocean Strategy”, dalam *Jurnal Ulumuna*. Vol. XV, No. 1 (Juni 2011),
- Muhaimim, 2009, *Rekonstruksi Pendidikan Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), 31
- Mulkhan, Munir., 2007., *Satu Tuhan Seribu Tafsir*, Yogyakarta: Kanisius
- Mulyono, 2011, “Model Integrasi Sains dan Agama dalam Pengembangan Akademik Keilmuan UIN” dalam *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 7, No. 2, Juni 2011
- Palmer, Richard E., 1969., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Rahman, Fazlur., 1966, *Islam*. New York: Anchor Books
- Rahman, Fazlur., 1966., “The Controversy Over the Muslim Family Law” dalam *South Asian Politics and Religion*, New Jersey: Princeton Univ. Press

- Rahman, Fazlur., 1971., “The Ideological Experience of Pakistan” dalam *Islam and the Modern Age*, Vol XI, No. 4, tahun 1971, h. 12
- Rahman, Fazlur., 1995,m *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. Terjemahan oleh Ahsin Mohammad. (Bandung: Pustaka,
- Rahman, Fazlur., 1997, *Islam*. Terjemahan oleh Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka
- Rahman, Fazlur., 2001, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Tentang Fundamentalisme Islam*, (Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, h. 2001)
- Rahman, Fazlur., *Tema Pokok Al-Quran*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka,
- Raihani, 20016, *Pendidikan Islam dalam Masyarakat Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Ridha, Muhammad Rasyid, 1931, *Tarikh al-ustadz al-Imam Syaikh Muhammad ‘Abduh*, Kairo : Dar al-Maarif.
- Sani, Abdul., 1998., *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada
- Shihab, M. Quraish., 1998, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan
- Syaukani, Ahmad., 2001, *Perkembangan Pemikiran Modern di Dunia Islam*, Bandung: Pustaka Setia
- Syihab, Quraish, 1993, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet.III, Bandung: Mizan
- Syihab, Quraish, 2002, *Tafsir al-misbah Vol. I*, Jakarta : Lentera Hati
- Umar, Nasharuddin., 1999, *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif al-Quran*, Jakarta: Paramadina
- Wahid, Abdul., 2003, “Tendensi Antipluralisme dalam Pendidikan Islam ; Kritik Teks Buku Ajar PAI SMU/SMK”, dalam Jurnal, *Ulumuna*, Vol. VII, Edisi 12, No. 2, Juli-Desember 2003.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor., 1991., “Fazlur Rahman: Kesan Seorang Murid dan Teman”, dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. II, No. 8,
- Wan Daud. Wan Mohd Nor, 2003, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*. Bandung : Mizan.