MAQĀṢID AL-QUR'ĀN
SEBAGAI PARADIGMA PENDIDIKAN ISLAM
(KONSTRUKSI PEMIKIRAN ISLAM IBN 'ĀSHŪR)

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Islam

Oleh :
Mohamad Anang Firdaus
NIM : F13417076

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Mohamad Anang Firdaus

NIM : F13417076

Institusi : Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 14 Pebruari 2020

Saya yang menyatakan,

Mohamad Anang Firdaus
F13417076

PERSETUJUAN

Disertasi Mohamad Anang Firdaus ini telah disetujui

Pada tanggal 17 Pebruari 2020

Oleh

Promotor 1,

Prof. Akh. Muzakki, M.Ag. Grad.Dip.SEA., M.Phil., Ph.D.

Promotor 2,

Prof. Dr. H. Ali Mudhofir, M.Ag.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi yang berjudul "*MAQĀṢID AL-QUR'ĀN* SEBAGAI PARADIGMA PENDIDIKAN ISLAM; KONSTRUKSI PEMIKIRAN ISLAM IBN 'ĀSHŪR" yang ditulis oleh Mohamad Anang Firdaus ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 22 Juli 2020.

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. (Ketua Penguji) .....
2. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Sekretaris/Penguji) .....
3. Prof. Akh. Muzakki, M.Ag. Grad.Dip.SEA., M.Phil., Ph.D. (Promotor/Penguji) .....
4. Prof. Dr. H. Ali Mudhofir, M.Ag. (Promotor/Penguji) .....
5. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag. (Penguji Utama) .....
6. Dr. H. Ahmad Imam Mawardi, MA. (Penguji) .....
7. Dr. Hj. Hanun Asrohah, M.Ag. (Penguji) .....

Surabaya, 29 Juli 2020

Ketua,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Mohamad Anang Firdaus
NIM : F13417076
Fakultas/Jurusan : Studi Islam
E-mail address : anangfirdausm@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Ekskluisif atas karya ilmiah :
☐ ~~Sekripsi~~ ☐ ~~Tesis~~ ☐ **Desertasi** ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

MAQAṢID AL-QUR'AN SEBAGAI PARADIGMA PENDIDIKAN ISLAM (KONSTRUKSI PEMIKIRAN ISLAM IBN 'ĀSHŪR)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 12 Maret 2022

Penulis

(Mohamad Anang Firdaus)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Judul	: *Maqāṣid al-Qur'ān* Sebagai Paradigma Pendidikan Islam; Konstruksi Pemikiran Islam Ibn 'Āshūr
Nama	: Mohamad Anang Firdaus
Kata Kunci	: Maqāṣid al-Qur'ān, Paradigma, Pendidikan Islam
Promotor	: - Prof. Akh. Muzakki, M.Ag. Grad.Dip.SEA., M.Phil., Ph.D. - Prof. Dr. H. Ali Mudhofir, M.Ag.

Dalam perspektif ilmu *maqāṣid*, *maṣlahah* harusnya menjadi target capaian dari proses belajar-mengajar. Namun selama ini, konsep pendidikan lebih banyak diformulasikan dengan pendekatan tasawuf akhlaqy. Selain itu, Ibn 'Āshūr mengkritik sistem pendidikan dalam dunia Islam yang tetap mempertahankan metode *tektualis-literalistik*, tanpa diimbangi dengan alasan dan tujuan (*maqāṣid*) dibaliknya. Konsep pendidikan Islam selama ini dibangun dari ayat-ayat pendidikan di dalam al-Qur'ān secara terpisah. Belum ada kaidah pendidikan yang bersifat kulliyyah yang mencakup pesan ayat-ayat Pendidikan secara keseluruhan. Disertasi ini ingin menguji konsep *maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr sebagai paradigma pendidikan Islam yang dirumuskan ke dalam sebuah kaidah kulliyyah pendidikan *maqāṣidī* yang secara teoritik dapat berimplikasi menjadi sebuah landasan filosofis paradigmatik bagi kajian pemikiran pendidikan Islam yang dikembangkan di kemudian hari.

Dari latar belakang penelitian tersebut, diterjemahkan ke dalam rumusan masalah lebih rinci sebagaimana berikut: (1) Asumsi dasar yang dibangun Ibn 'Āshūr dalam membangun konsep *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam. (2) Nilai dasar yang menjadi faktor pembentuk *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam. (3) Konstruksi penerapan *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam.

Jenis penelitian ini adalah riset kepustakaan (*library research*), dengan berbasis *Interpretif Socio-Lingusitic*, menggunakan metode *Istiqrā'* (penelitian induktif) dan *al-Maqām*, baik *maqām al-ḥāl* (kedudukan makna konteks) ataupun *maqām al-maqāl* (kedudukan makna teks). Sumber primer penelitian ini ialah empat kitab karya Imam Ṭāhir Ibn 'Āshūr, antara lain; *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*; *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb* dan *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtima'iy fi al-Islām*.

Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa *Maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr dapat dikonstruksi menjadi paradigma pendidikan Islam atas landasan paradigmatik berikut, *Pertama*, Asumsi Dasar bahwa (1) Al-Qur'ān Adalah Sumber Pendidikan, (2) Al-Qur'ān yang memuat kemaslahatan dunia-akhirat menjadi orientasi pendidikan, (3) Relevansi al-Qur'ān sepanjang zaman memiliki konsep pendidikan yang selalu dinamis. *Kedua*, Nilai Dasar bahwa (1) Secara global memuat nilai *Iṣlāḥ* tatanan sosial dan keberadaban dunia, (2) Secara parsial memuat nilai *Iṣlāḥ* keadaan tiap individu menuju kemaslahatan dunia dan akhirat, (3) Secara partikular memuat nilai *Iṣlāh* untuk mendorong perkembangan ilmu pengetahuan. *Ketiga*, Konstruksi penerapan *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam dalam kerangka pemikiran maqāṣidī tercakup dalam empat bagian, (1) Prinsip Pendidikan (*al-Asas al-Maqāṣidī*) (2) Konsep Umum (*al-Maqāṣid al-'Āmmah*) (3) Konsep Parsial (*al-Maqāṣid al-Khāṣṣah*) (4) Konsep Partikular (*al-Maqāṣid al-Juz'iyyah*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

Judul	: *Maqāṣid al-Qur'ān* As The Islamic Education Paradigm; Construction of Ibn 'Āshūr IslamicThought
Nama	: Mohamad Anang Firdaus
Kata Kunci	: Maqāṣid al-Qur'ān, Paradigm, Islamic Education
Promotor	: - Prof. Akh. Muzakki, M.Ag. Grad.Dip.SEA., M.Phil., Ph.D. - Prof. Dr. H. Ali Mudhofir, M.Ag.

In the perspective of *'ilm maqāṣid*, *maṣlahah* should be the target of the achievement of the learning process. But so far, the concept of education is more formulated with the Tasawuf Akhlaqy approach. In addition, Ibn 'Āshūr criticized the education system in the Islamic world which still maintained the textualist-literalistic-intellectual method, without being matched by the reasons and objectives (*maqāṣid*) behind it. The concept of Islamic education has been built from the education verses in Qur'an separately. There is no educational global principle (*qā'idah kulliyyah*) which includes the message og the educational verses as a whole. This dissertation wants to test the Ibn 'Āshūr concept of *maqāṣid al-Qur'ān* as a paradigm of Islamic education. That formulated into a global principle of *maqāṣidī* education which theoretically can have an implications as a philosophical paradigmatic foundation for the study of Islamic educational thought developed later on.

From this research background, it is translated into more detailed problem formulations as follows: (1) The basic assumptions built by Ibn 'Āshūr in constructing the concept of *Maqāṣid al-Qur'ān* as the Islamic Education Paradigm. (2) The basic values which form the factors of *Maqāṣid al-Qur'ān* as the Islamic Education Paradigm. (3) Construction of the application of *Maqāṣid al-Qur'ān* as the Islamic Education Paradigm.

This type of research is library research, based on Socio-Lingusitic interpretation, using the *Istiqrā* 'method (inductive research) and *al-Maqām*, which is divided into two, *maqām al-ḥāl* (context meaning) and *maqām al-maqāl* (text meaning). Primary sources of this research are the four books of Imam Ṭāhir Ibn 'Āshūr, among others; al-Tahrīr wa al-Tanwīr; Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah; Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb and Uṣūl al-Niẓām al-Ijtima'iy fi al-Islām.

The results of this research conclude that *Maqāṣid al-Qur'ān* of Ibn 'Āshūr can be constructed into a paradigm of Islamic education on the following paradigmatic basic, First, Basic Assumptions that (1) Al-Qur'ān Is the Source of Education, (2) Al-Qur'ān which contains the benefit of the world-hereafter into an educational orientation, (3) The relevance of al-Qur'ān throughout the ages has the concept of education that is always dynamic. Second, the Basic Value that (1) Globally contains the value of *Iṣlāḥ* (reformation) social order and world civilization, (2) Partially contains the value of *Iṣlāḥ* the state of each individual towards the benefit of the world and the hereafter, (3) Particulary contains the value of *Iṣlāh* to encourage the development of science. Third, the construction of the application of *Maqāṣid al-Qur'ān* as the Islamic Education Paradigm within the framework of *maqāṣidī* thought is covered in four parts, (1) Principles of Education (*al-Asas al-Maqāṣidī*) (2) General Concepts (*al-Maqāṣid al-'Āmmah*) (3) Partial Concepts (*al-Maqāṣid al-Khāṣṣah*) (4) Particular Concepts (*al-Maqāṣid al-Juz'iyyah*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ملخص

الموضوع : مقاصد القرآن كنموذج للتربية الإسلامية; بناء الفكرة الإسلامية لابن عاشور
الاسم : محمد أنانج فردوس
الكلمة المفتاحية : مقاصد القرآن، نموذج، التربية الإسلامية
المشرف : أ. أحمد مزكي، م أ غ، جريد دي ف س ي أ ، إي س، ف هـ د.
أ. د. الحاج على مظفّر، م أ غ

من جهة نظر علم المقاصد، يجب أن تكون المصلحة هدفا وقصدا التي تتحقق من عملية التعليم. ولكن حتى الآن، لم يزل تكوين مفهوم التعليم بمقاربة التصوف الأخلاقي بشكل أكبر. لذلك، انتقد ابن عاشور النظام التعليمي في العالم الإسلامي الذي لا يزال محتفظا بالطريقة الحرفية الظاهرية، دون أن يقابله بمعرفة الأهداف والمقاصد وراءه. حتى هذه الفترة كان مفهوم التربية الإسلامية يبنى من خلال الآيات التربوية من القرآن الكريم جزئيا منفصلا. ولم تكن هناك قاعدة كلية تتضمن على مقاصد من الآيات التربوية بأكملها. يراد من هذا البحث العلمي اختبار نظرية مقاصد القرآن لابن عاشور كنموذج للتربية الإسلامية على شكل القواعد الكلية للتربية المقاصدية التي يمكن أن تكون أساسا ومبدأ فلسفيا لمحاور المباحث التربوية الإسلامية في زمان قادم.

من هذه الخلفية البحثية ، تُرجم إلى صيغ مشكلة أكثر تفصيلاً على النحو التالي: (١) الافتراضات الأساسية التي بناها ابن عاشور في بناء مفهوم مقاصد القرآن الكريم كنموذج للتربية الإسلامية. (٢) القيم الأساسية التي تشكل عوامل مقرة القرآن كنموذج للتربية الإسلامية. (٣) بناء تطبيق مقاصد القرآن باعتباره نموذج التربية الإسلامية.

نوع هذا البحث هو بحث مكتبي (*library research*)، بناءً على التفسير الاجتماعي – اللغوي ، باستخدام طريقة الاستقراء (البحث الاستقرائي) والمقام، والتي تنقسم إلى قسمين، مقام المقال (معنى النص) ومقام الحال (معنى السياق). والمصادر الأساسية لهذا البحث العلمي هي الكتب الأربعة للإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله، وهي: تفسير التحرير والتنوير، ومقاصد الشريعة الإسلامية، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وأليس الصبح بقريب.

استنتجت هذا البحث العلمي أنه يمكن إعادة بناء مقاصد القرآن الكريم لابن عاشور إلى نموذج للتربية الإسلامية على الأساس النموذجية التالية، أولاً ، الافتراضات الأساسية هي(١) القرآن هو مصدر التربية، (٢) القرآن الذي يحتوي على مصالح الدارين لا بد أن يكون متجها للتربية، (٣) كون القرآن الكريم صالحا لكل زمان ومكان لديها مفاهيم التربية الديناميكية. ثانياً، القيمة الأساسية التي تتضمن على (١) عامةً، يحتوى القرآن الكريم على قيمة الإصلاح للنظام الاجتماعي والحضارة العالمية، (٢) خاصةً، يحتوي القرآن الكريم على قيمة الإصلاح لأحوال كل فرد نحو مصالح الدنيا والآخرة (٣) جزئيةً، يحتوى القرآن الكريم على قيمة الإصلاح للحث على تطوير العلوم والمعرفة. ثالثًا، بناء المفاهيم في تطبيق مقاصد القرآن الكريم كنموذج للتربية الإسلامية في إطار فكرة مقاصدية في أربعة أجزاء، (١) مبادئ التربية المقاصدية (الأساس المقاصدي)، (٢) المفاهيم العامة للتربية المقاصدية (المقاصد العامة) (٣) المفاهيم الخاصه للتربية المقاصدية (المقاصد الخاصة) (٤) المفاهيم الجزئية للتربية المقاصدية (المقاصد الجزئية).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

COVER i
HALAMAN JUDUL ii
PERNYATAAN KEASLIAN iii
PERSETUJUAN PROMOTOR iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI v
TRANSLITERASI viii
MOTTO ix
ABSTRAK INDONESIA x
ABSTRAK INGGRIS xi
ABSTRAK ARAB xii
KATA PENGANTAR xiii
DAFTAR ISI xv

BAB I : PENDAHULUAN
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah 8
C. Rumusan Masalah 11
D. Tujuan Penelitian 12
E. Kegunaan Penelitian 13
F. Kerangka Teoritik 14
G. Penelitian Terdahulu 26
H. Metode Penelitian 39
I. Sistematika Pembahasan 45

BAB II : SEJARAH PEMIKIRAN ISLAM IBN 'ĀSHŪR; DARI TEORI *IṢLĀH* KE *MAQĀṢIDĪ*
A. Biografi Singkat Ibn 'Āshūr 47

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Kontribusi Ibn ‘Āshūr dalam Pembaharuan *Maqāṣid al-Sharī‘ah* 61
C. Pemikiran Pembaruan Pendidikan Ibn ‘Āshūr 87
D. Konteks Historis dan Budaya Buku “*Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*” 93
E. Kiprah Ibn ‘Āshūr dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Tunisia... 97
F. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Pemikiran *Iṣlāḥ* Ibn ‘Āshūr 100
1. Faktor Personal 101
2. Faktor Lingkungan..... 102
a. Pengaruh Gerakan Reformis Muslim..... 103
b. Pergerakan Melawan Kolonialisme Prancis 106
3. Faktor Eksternal..... 107

BAB III : KAJIAN UMUM *MAQĀṢID AL-QUR’ĀN* DAN POSISI PEMIKIRAN IBN ‘ĀSHŪR
A. Ilmu *Maqāṣid*; 114
B. *Maqāṣid al-Qur’ān* 116
1. Pengertian 116
2. Sejarah Perkembangan..... 118
3. Ibn ‘Āshūr dalam Sejarah Perkembangan Pemikiran *Maqāṣid*.... 141
4. Hubungan antara *Maqāṣid al-Qur’ān* dan *Maqāṣid al-Sharī‘ah*... 150
5. Perbedaan antara *Maqāṣid al-Qur’ān* dan *Maqāṣid al-Sharī‘ah*... 153
C. *Maqāṣid al-Qur’ān* sebagai Pendekatan dalam Kajian Tematik al-Qur’ān 155
D. Pemikiran Keislaman Ibn ‘Āshūr; dari Pemikiran *Maqāṣid* kepada Reformasi Pendidikan Islam 160

BAB IV : PEMIKIRAN *MAQĀṢID AL-QUR’ĀN* IBN ‘ĀSHŪR
A. Konsep *Maqāṣid al-Qur’ān* Ibn ‘Āshūr..... 171
1. *al-Maqāṣid al-Qur’ān al-‘Āmmah*..... 171
a) *al-Ṣalāh al-Fardiy* (Kesalehan Individu)..... 173
b) *al-Ṣalāh al-Ijtimā‘iy* (Kesalehan Sosial)..... 174

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c) *al-Ṣalāh al-'Umrāniy* (Kesalehan Peradaban) 174
2. *al-Maqāṣid al-Qur'ān al-Khāṣṣah* 176
1) *Iṣlāḥ al-I'tiqād wa ta'līm al-'Aqd al-Ṣaḥīḥ* 177
2) *Tahdzīb al-Akhlāq* 179
3) *al-Tashrī'* 181
4) *Siyāsah al-Ummah* 183
5) *al-Qaṣaṣ wa akhbār al-Umam al-Sālifah li al-Ta'assī bi ṣālihi Aḥwālihim* 187
6) *al-Ta'līm bi mā yunāsibu ḥālata 'Aṣri al-Mukhāṭabīn* 188
7) *al-Mawā'idh wa al-Indzār wa al-Taḥdzīr wa al-Tabshīr* . 189
8) *al-I'jāz bi al-Qur'ān* 189
3. *al-Maqāṣid al-Qur'ān al-Juz'iyyah* 191
B. Niai Funamental Pemikiran *Maqāṣid* Ibn 'Āshūr 191
1. *al-Fiṭrah* 191
2. *al-Samāḥah* 198
3. *al-Musāwāh* 201
4. *al-Ḥurriyyah* 205
C. Perangkat Metodologis dalam Mengungkap *Maqāṣid al-Qur'ān* 210
1. *al-Istiqrā'*. 213
2. *al-Maqām* 219
D. Aplikasi Metodologis dalam Mengungkap *Maqāṣid al-Qur'ān* 222
1. Penetapan *Maqāṣid al-Qur'ān al-'Āmmah* 222
2. Penetapan *Maqāṣid al-Qur'ān al-Khāṣṣah* 223
3. Penetapan *Maqāṣid al-Qur'ān al-Juz'iyyah* 228

BAB V : *MAQĀṢID AL-QUR'ĀN* IBN 'ĀSHŪR SEBAGAI PARADIGMA PENDIDIKAN ISLAM

A. Asumsi Dasar *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam 240
B. Nilai yang Membentuk *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pendidikan Islam 247
C. Konstruksi Penerapan *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Landasan Paradigma Pendidikan Islam 255
1. Nilai Fundamental Pendidikan *Maqāṣidī* (*Asas al-Tarbiyah al-Maqāṣidiyyah*) 255
a. *al-Fiṭrah;* Pendidikan yang Mengembangkan Potensi 255
b. *al-Samāḥah;* Pendidikan yang Menyenangkan 258
c. *al-Musāwāh;* Pendidikan untuk Semua 260
d. *al-Ḥurriyyah;* Pendidikan yang Memerdekakan 261
2. Konsep Umum Pendidikan *Maqāṣidi* (*al-Maqāṣid al-'Āmmah*) 264
a. *al-Ṣalāh al-Fardiy;* Pendidikan Bertujuan sebagai Sarana Menjadikan Individu Lebih Baik. 267
b. *al-Ṣalāh al-Ijtimā'iy*; Pendidikan Bertujuan sebagai Sarana Menjadikan Masyarakat Lebih Baik..... 268
c. *al-Ṣalāh al-'Umrāniy*; Pendidikan Bertujuan sebagai Sarana Menjadikan Peradaban Dunia Lebih Baik. 269
3. Konsep Parsial Pendidikan *Maqāṣidi* (*al-Maqāṣid al-Khāṣṣah*) 270
a. *Iṣlāḥ al-I'tiqād wa ta'līm al-'Aqd al-Ṣaḥīḥ;* Pendidikan Spiritual..... 270
b. *Tahdzīb al-Akhlāq;* Pendidikan Karakter 272
c. *al-Tashrī';* Pendidikan Menuju Taklif 274
d. *Siyāsah al-Ummah;* Pendidikan Transformatif 276
e. *al-Qaṣaṣ wa akhbār al-Umam al-Sālifah li al-Ta'assī bi ṣālihi Aḥwālihim;* Pendidikan Reflektif (*al-I'tibārī*)..... 281
f. *al-Ta'līm bi Mā Yunāsibu Ḥālata 'Aṣri al-Mukhāṭabīn;* Pendidikan Progresif..... 284
g. *al-Mawā'idh wa al-Indzār wa al-Taḥdzīr wa al-Tabshīr;* Pendidikan dengan Nalar Kritis..... 288
h. *al-I'jāz bi al-Qur'ān;* Pendidikan yang Meneguhkan Kemukjizatan al-Qur'ān 290

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Konsep Partikular Pendidikan *Maqāṣidī* (*al-Maqāṣid al-Juz'iyyah*) 292
a. *Maqāṣid al-Ta'līm* 294
1) Menyandarkan Ilmu kepada Allah 294
2) Mengembangkan Akal pada Taraf Inovatif 296
3) Keikhlasan dalam Pendidikan (*Knowledge Oriented*) 299
4) Disiplin dalam Proses Belajar-Mengajar 302
5) Keilmuan dengan Pendekatan *Multi/Transdisiliner* 304
6) Mengubah Cara Pandang menjadi Inklusif 307
b. *Maqāṣid al-Ṭālib* 308
1) Motivasi yang Kuat 308
2) Senantiasa Tawadlu' karena Ilmu 310
3) Senantiasa Patuh kepada Guru 316
4) Sabar dalam Menuntut Ilmu 317
c. *Maqāṣid al-Mu'allim* 319
1) Mengajar Berdasarkan Potensi Anak Didik 319
2) Mengajar dengan Metode yang Sesuai 321
d. *Maqāṣid al-Manāhij al-Ta'līmiyyah* 329
1) Metode Induktif; Demonstrasi dan Brainstorming 330
2) Metode Pendidikan Berbasis Riset Eksploratif 338

BAB VI : PENUTUP
A. Kesimpulan 349
B. Implikasi Teoritik 350
C. Keterbatasan Penelitian 352
D. Rekomendasi 353

DAFTAR PUSTAKA 355

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRAK

Judul : *Maqāṣid al-Qur'ān* Sebagai Paradigma Pendidikan Islam; Konstruksi Pemikiran Islam Ibn 'Āshūr

Nama : Mohamad Anang Firdaus

Kata Kunci : Maqāṣid al-Qur'ān, Paradigma, Pendidikan Islam

Promotor : - Prof. Akh. Muzakki, M.Ag. Grad.Dip.SEA., M.Phil., Ph.D.
- Prof. Dr. H. Ali Mudhofir, M.Ag.

Dalam perspektif ilmu *maqāṣid*, *maṣlahah* harusnya menjadi target capaian dari proses belajar-mengajar. Namun selama ini, konsep pendidikan lebih banyak diformulasikan dengan pendekatan tasawuf akhlaqy. Selain itu, Ibn 'Āshūr mengkritik sistem pendidikan dalam dunia Islam yang tetap mempertahankan metode *tektualis-literalistik*, tanpa diimbangi dengan alasan dan tujuan (*maqāṣid*) dibaliknya. Konsep pendidikan Islam selama ini dibangun dari ayat-ayat pendidikan di dalam al-Qur'ān secara terpisah. Belum ada kaidah pendidikan yang bersifat kulliyyah yang mencakup pesan ayat-ayat Pendidikan secara keseluruhan. Disertasi ini ingin menguji konsep *maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr sebagai paradigma pendidikan Islam yang dirumuskan ke dalam sebuah kaidah kulliyyah pendidikan *maqāṣidī* yang secara teoritik dapat berimplikasi menjadi sebuah landasan filosofis paradigmatik bagi kajian pemikiran pendidikan Islam yang dikembangkan di kemudian hari.

Dari latar belakang penelitian tersebut, diterjemahkan ke dalam rumusan masalah lebih rinci sebagaimana berikut: (1) Asumsi dasar yang dibangun Ibn 'Āshūr dalam membangun konsep *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam. (2) Nilai dasar yang menjadi faktor pembentuk *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam. (3) Konstruksi penerapan *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam.

Jenis penelitian ini adalah riset kepustakaan (*library research*), dengan berbasis *Interpretif Socio-Lingusitic*, menggunakan metode *Istiqrā'* (penelitian induktif) dan *al-Maqām*, baik *maqām al-ḥāl* (kedudukan makna konteks) ataupun *maqām al-maqāl* (kedudukan makna teks). Sumber primer penelitian ini ialah empat kitab karya Imam Ṭāhir Ibn 'Āshūr, antara lain; *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*; *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb* dan *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtima'iy fi al-Islām*.

Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa *Maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr dapat dikonstruksi menjadi paradigma pendidikan Islam atas landasan paradigmatik berikut, *Pertama*, Asumsi Dasar bahwa (1) Al-Qur'ān Adalah Sumber Pendidikan, (2) Al-Qur'ān yang memuat kemaslahatan dunia-akhirat menjadi orientasi pendidikan, (3) Relevansi al-Qur'ān sepanjang zaman memiliki konsep pendidikan yang selalu dinamis. *Kedua*, Nilai Dasar bahwa (1) Secara global memuat nilai *Iṣlāḥ* tatanan sosial dan keberadaban dunia, (2) Secara parsial memuat nilai *Iṣlāḥ* keadaan tiap individu menuju kemaslahatan dunia dan akhirat, (3) Secara partikular memuat nilai *Iṣlāh* untuk mendorong perkembangan ilmu pengetahuan. *Ketiga*, Konstruksi penerapan *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam dalam kerangka pemikiran maqāṣidī tercakup dalam empat bagian, (1) Prinsip Pendidikan (*al-Asas al-Maqāṣidī*) (2) Konsep Umum (*al-Maqāṣid al-'Āmmah*) (3) Konsep Parsial (*al-Maqāṣid al-Khāṣṣah*) (4) Konsep Partikular (*al-Maqāṣid al-Juz'iyyah*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

Judul	: *Maqāṣid al-Qur'ān* As The Islamic Education Paradigm; Construction of Ibn 'Āshūr IslamicThought
Nama	: Mohamad Anang Firdaus
Kata Kunci	: Maqāṣid al-Qur'ān, Paradigm, Islamic Education
Promotor	: - Prof. Akh. Muzakki, M.Ag. Grad.Dip.SEA., M.Phil., Ph.D. - Prof. Dr. H. Ali Mudhofir, M.Ag.

In the perspective of *'ilm maqāṣid*, *maṣlahah* should be the target of the achievement of the learning process. But so far, the concept of education is more formulated with the Tasawuf Akhlaqy approach. In addition, Ibn 'Āshūr criticized the education system in the Islamic world which still maintained the textualist-literalistic-intellectual method, without being matched by the reasons and objectives (*maqāṣid*) behind it. The concept of Islamic education has been built from the education verses in Qur'an separately. There is no educational global principle (*qā'idah kulliyyah*) which includes the message og the educational verses as a whole. This dissertation wants to test the Ibn 'Āshūr concept of *maqāṣid al-Qur'ān* as a paradigm of Islamic education. That formulated into a global principle of *maqāṣidī* education which theoretically can have an implications as a philosophical paradigmatic foundation for the study of Islamic educational thought developed later on.

From this research background, it is translated into more detailed problem formulations as follows: (1) The basic assumptions built by Ibn 'Āshūr in constructing the concept of *Maqāṣid al-Qur'ān* as the Islamic Education Paradigm. (2) The basic values which form the factors of *Maqāṣid al-Qur'ān* as the Islamic Education Paradigm. (3) Construction of the application of *Maqāṣid al-Qur'ān* as the Islamic Education Paradigm.

This type of research is library research, based on Socio-Lingusitic interpretation, using the *Istiqrā* 'method (inductive research) and *al-Maqām*, which is divided into two, *maqām al-ḥāl* (context meaning) and *maqām al-maqāl* (text meaning). Primary sources of this research are the four books of Imam Ṭāhir Ibn 'Āshūr, among others; al-Tahrīr wa al-Tanwīr; Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah; Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb and Uṣūl al-Niẓām al-Ijtima'iy fi al-Islām.

The results of this research conclude that *Maqāṣid al-Qur'ān* of Ibn 'Āshūr can be constructed into a paradigm of Islamic education on the following paradigmatic basic, First, Basic Assumptions that (1) Al-Qur'ān Is the Source of Education, (2) Al-Qur'ān which contains the benefit of the world-hereafter into an educational orientation, (3) The relevance of al-Qur'ān throughout the ages has the concept of education that is always dynamic. Second, the Basic Value that (1) Globally contains the value of *Iṣlāḥ* (reformation) social order and world civilization, (2) Partially contains the value of *Iṣlāḥ* the state of each individual towards the benefit of the world and the hereafter, (3) Particulary contains the value of *Iṣlāh* to encourage the development of science. Third, the construction of the application of *Maqāṣid al-Qur'ān* as the Islamic Education Paradigm within the framework of *maqāṣidī* thought is covered in four parts, (1) Principles of Education (*al-Asas al-Maqāṣidī*) (2) General Concepts (*al-Maqāṣid al-'Āmmah*) (3) Partial Concepts (*al-Maqāṣid al-Khāṣṣah*) (4) Particular Concepts (*al-Maqāṣid al-Juz'iyyah*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ملخص

الموضوع : مقاصد القرآن كنموذج للتربية الإسلامية; بناء الفكرة الإسلامية لابن عاشور
الاسم : محمد أنانج فردوس
الكلمة المفتاحية : مقاصد القرآن، نموذج، التربية الإسلامية
المشرف : أ. أحمد مزكي، م أ غ، جريد دي ف س ي أ ، إي س، ف هـ د.
أ. د. الحاج على مظفّر، م أ غ

من جهة نظر علم المقاصد، يجب أن تكون المصلحة هدفا وقصدا التي تتحقق من عملية التعليم. ولكن حتى الآن، لم يزل تكوين مفهوم التعليم بمقاربة التصوف الأخلاقي بشكل أكبر. لذلك، انتقد ابن عاشور النظام التعليمي في العالم الإسلامي الذي لا يزال محتفظا بالطريقة الحرفية الظاهرية، دون أن يقابله بمعرفة الأهداف والمقاصد وراءه. حتى هذه الفترة كان مفهوم التربية الإسلامية يبنى من خلال الآيات التربوية من القرآن الكريم جزئيا منفصلا. ولم تكن هناك قاعدة كلية تتضمن على مقاصد من الآيات التربوية بأكملها. يراد من هذا البحث العلمي اختبار نظرية مقاصد القرآن لابن عاشور كنموذج للتربية الإسلامية على شكل القواعد الكلية للتربية المقاصدية التي يمكن أن تكون أساسا ومبدأ فلسفيا لمحاور المباحث التربوية الإسلامية في زمان قادم.

من هذه الخلفية البحثية ، تُرجم إلى صيغ مشكلة أكثر تفصيلاً على النحو التالي: (١) الافتراضات الأساسية التي بناها ابن عاشور في بناء مفهوم مقاصد القرآن الكريم كنموذج للتربية الإسلامية. (٢) القيم الأساسية التي تشكل عوامل مقرة القرآن كنموذج للتربية الإسلامية. (٣) بناء تطبيق مقاصد القرآن باعتباره نموذج التربية الإسلامية.

نوع هذا البحث هو بحث مكتبي (*library research*)، بناءً على التفسير الاجتماعي – اللغوي ، باستخدام طريقة الاستقراء (البحث الاستقرائي) والمقام، والتي تنقسم إلى قسمين، مقام المقال (معنى النص) ومقام الحال (معنى السياق). والمصادر الأساسية لهذا البحث العلمي هي الكتب الأربعة للإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله، وهي: تفسير التحرير والتنوير، ومقاصد الشريعة الإسلامية، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وأليس الصبح بقريب.

استنتجت هذا البحث العلمي أنه يمكن إعادة بناء مقاصد القرآن الكريم لابن عاشور إلى نموذج للتربية الإسلامية على الأساس النموذجية التالية، أولاً ، الافتراضات الأساسية هي(١) القرآن هو مصدر التربية، (٢) القرآن الذي يحتوي على مصالح الدارين لا بد أن يكون متجها للتربية، (٣) كون القرآن الكريم صالحا لكل زمان ومكان لديها مفاهيم التربية الديناميكية. ثانياً، القيمة الأساسية التي تتضمن على (١) عامةً، يحتوى القرآن الكريم على قيمة الإصلاح للنظام الاجتماعي والحضارة العالمية، (٢) خاصةً، يحتوي القرآن الكريم على قيمة الإصلاح لأحوال كل فرد نحو مصالح الدنيا والآخرة (٣) جزئيةً، يحتوى القرآن الكريم على قيمة الإصلاح للحث على تطوير العلوم والمعرفة. ثالثًا، بناء المفاهيم في تطبيق مقاصد القرآن الكريم كنموذج للتربية الإسلامية في إطار فكرة مقاصدية في أربعة أجزاء، (١) مبادئ التربية المقاصدية (الأساس المقاصدي)، (٢) المفاهيم العامة للتربية المقاصدية (المقاصد العامة) (٣) المفاهيم الخاصه للتربية المقاصدية (المقاصد الخاصة) (٤) المفاهيم الجزئية للتربية المقاصدية (المقاصد الجزئية).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

UCAPAN TERIMA KASIH

Alhmadulillah penulis bersyukur kepada Allah Swt, atas segala limpahan rahmat dan nikmat-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan disertasi ini dengan judul "Maqāṣid al-Qur'ān Sebagai Paradigma Pendidikan Islam; Rekonstruksi Pemikiran Islam Ibn 'Āshūr". Penulis juga mengucapkan terimakasih yang tak terhingga kepada yang terhormat:

1. Bapak Prof. H. Masdar Hilmy, MA. Ph.D, Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya.
2. Bapak Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag., Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya.
3. Bapak Prof. Akh. Muzakki, M.Ag. Grad.Dip.SEA., M.Phil., Ph.D., selaku Promotor pertama yang telah memberikan arahan-arahan kritis-konstruktif, terutama menyangkut konsistensi dan struktur materi disertasi ini. Bapak Prof. Dr. H. Ali Mudhofir, M.Ag., selaku Promotor kedua yang telah memberikan ide dan gagasan yang inspiratif, serta arahan maupun masukan dalam penulisan Disertasi ini.
4. Kepada Bapak Dr. (HC.) Ir. KH. Salahuddin Wahid selaku Pengasuh Pesantren Tebuireng yang senantiasa memotivasi dan membimbing penulis *ḍāhiran wa bāṭinan*, telah membuka cakrawala pemikiran Islam. KH. Nur Hannan, Lc. M.HI. selaku Mudir Ma'had Aly Hasyim Asy'ari yang telah memberikan kesempatan dan banyak membantu penulis dalam proses penyelesaian studi. Kepada Dr. Nur Chamid, M.HI, selaku Rektor IAIN Kediri yang telah memberikan kesempatan dan dukungan kepada penulis.
5. Kepada seluruh anggota keluarga saya, Ayahanda H. Machsun Shahib, M.Pd.I. dan ibunda tercinta Almarhumah H. Inayatul Ainiyah, berkat dukungan moril dan barokah doa yang selalu dihantarkan kepada Allah, hingga akhirnya studi S3 dapat diselesaikan. Juga kepada adik saya Muhammad Fasih Mubarrok, atas segala dukungan dan doanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

6. Akhirnya, saya ucapkan terima kasih saya kepada istri saya adinda Suciyati, S.Ag. dan kedua buah hati saya Muhammad Rif'an Nawawi dan Adzkira Inayatun Nafia, yang telah memberikan begitu banyak cinta dan bersabar dalam mengorbankan waktu dan perhatian demi kelancaran studi saya. Teriring doa dan harapan semoga anak-anakku dijadikan anak yang sholeh dan sholehah yang mampu memberikan pengabdian tulus dan kontribusi positif bagi agama, bangsa dan negara.

Penulis senantiasa membuka koreksi dan menerima kritik konstruktif dan saran yang membangun demi perbaikan disertasi ini. Semoga penulisan ini bermanfaat bagi perkembangan kajian studi Islam di Indonesia dan bahkan di dunia. Amin..

Jombang, 20 Pebruari 2020
Penulis

Mohamad Anang Firdaus

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

COVER i
HALAMAN JUDUL ii
PERNYATAAN KEASLIAN iii
PERSETUJUAN PROMOTOR iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI v
TRANSLITERASI viii
MOTTO ix
ABSTRAK INDONESIA x
ABSTRAK INGGRIS xi
ABSTRAK ARAB xii
KATA PENGANTAR xiii
DAFTAR ISI xv

BAB I : PENDAHULUAN
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah 8
C. Rumusan Masalah 11
D. Tujuan Penelitian 12
E. Kegunaan Penelitian 13
F. Kerangka Teoritik 14
G. Penelitian Terdahulu 26
H. Metode Penelitian 39
I. Sistematika Pembahasan 45

BAB II : SEJARAH PEMIKIRAN ISLAM IBN 'ĀSHŪR; DARI TEORI *IṢLĀH* KE *MAQĀṢIDĪ*
A. Biografi Singkat Ibn 'Āshūr 47

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Kontribusi Ibn ‘Āshūr dalam Pembaharuan *Maqāṣid al-Sharī‘ah* 61
C. Pemikiran Pembaruan Pendidikan Ibn ‘Āshūr 87
D. Konteks Historis dan Budaya Buku “*Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*” 93
E. Kiprah Ibn ‘Āshūr dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Tunisia... 97
F. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Pemikiran *Iṣlāḥ* Ibn ‘Āshūr 100
1. Faktor Personal 101
2. Faktor Lingkungan..... 102
a. Pengaruh Gerakan Reformis Muslim..... 103
b. Pergerakan Melawan Kolonialisme Prancis 106
3. Faktor Eksternal..... 107

BAB III : KAJIAN UMUM *MAQĀṢID AL-QUR’ĀN* DAN POSISI PEMIKIRAN IBN ‘ĀSHŪR
A. Ilmu *Maqāṣid*; 114
B. *Maqāṣid al-Qur’ān* 116
1. Pengertian 116
2. Sejarah Perkembangan..... 118
3. Ibn ‘Āshūr dalam Sejarah Perkembangan Pemikiran *Maqāṣid*.... 141
4. Hubungan antara *Maqāṣid al-Qur’ān* dan *Maqāṣid al-Sharī‘ah*... 150
5. Perbedaan antara *Maqāṣid al-Qur’ān* dan *Maqāṣid al-Sharī‘ah*... 153
C. *Maqāṣid al-Qur’ān* sebagai Pendekatan dalam Kajian Tematik al-Qur’ān 155
D. Pemikiran Keislaman Ibn ‘Āshūr; dari Pemikiran *Maqāṣid* kepada Reformasi Pendidikan Islam 160

BAB IV : PEMIKIRAN *MAQĀṢID AL-QUR’ĀN* IBN ‘ĀSHŪR
A. Konsep *Maqāṣid al-Qur’ān* Ibn ‘Āshūr..... 171
1. *al-Maqāṣid al-Qur’ān al-‘Āmmah*..... 171
a) *al-Ṣalāh al-Fardiy* (Kesalehan Individu)..... 173
b) *al-Ṣalāh al-Ijtimā‘iy* (Kesalehan Sosial)..... 174

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c) *al-Ṣalāh al-'Umrāniy* (Kesalehan Peradaban) 174
2. *al-Maqāṣid al-Qur'ān al-Khāṣṣah* 176
1) *Iṣlāḥ al-I'tiqād wa ta'līm al-'Aqd al-Ṣaḥīḥ* 177
2) *Tahdzīb al-Akhlāq* 179
3) *al-Tashrī'* 181
4) *Siyāsah al-Ummah* 183
5) *al-Qaṣaṣ wa akhbār al-Umam al-Sālifah li al-Ta'assī bi ṣālihi Aḥwālihim* 187
6) *al-Ta'līm bi mā yunāsibu ḥālata 'Aṣri al-Mukhāṭabīn* 188
7) *al-Mawā'idh wa al-Indzār wa al-Taḥdzīr wa al-Tabshīr* . 189
8) *al-I'jāz bi al-Qur'ān* 189
3. *al-Maqāṣid al-Qur'ān al-Juz'iyyah* 191
B. Niai Funamental Pemikiran *Maqāṣid* Ibn 'Āshūr 191
1. *al-Fiṭrah* 191
2. *al-Samāḥah* 198
3. *al-Musāwāh* 201
4. *al-Ḥurriyyah* 205
C. Perangkat Metodologis dalam Mengungkap *Maqāṣid al-Qur'ān* 210
1. *al-Istiqrā'*. 213
2. *al-Maqām* 219
D. Aplikasi Metodologis dalam Mengungkap *Maqāṣid al-Qur'ān* 222
1. Penetapan *Maqāṣid al-Qur'ān al-'Āmmah* 222
2. Penetapan *Maqāṣid al-Qur'ān al-Khāṣṣah* 223
3. Penetapan *Maqāṣid al-Qur'ān al-Juz'iyyah* 228

BAB V : *MAQĀṢID AL-QUR'ĀN* IBN 'ĀSHŪR SEBAGAI PARADIGMA PENDIDIKAN ISLAM

A. Asumsi Dasar *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam 240
B. Nilai yang Membentuk *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pendidikan Islam 247
C. Konstruksi Penerapan *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Landasan Paradigma Pendidikan Islam 255
1. Nilai Fundamental Pendidikan *Maqāṣidī* (*Asas al-Tarbiyah al-Maqāṣidiyyah*) 255
a. *al-Fiṭrah;* Pendidikan yang Mengembangkan Potensi 255
b. *al-Samāḥah;* Pendidikan yang Menyenangkan 258
c. *al-Musāwāh;* Pendidikan untuk Semua 260
d. *al-Ḥurriyyah;* Pendidikan yang Memerdekakan 261
2. Konsep Umum Pendidikan *Maqāṣidi* (*al-Maqāṣid al-'Āmmah*) 264
a. *al-Ṣalāh al-Fardiy;* Pendidikan Bertujuan sebagai Sarana Menjadikan Individu Lebih Baik. 267
b. *al-Ṣalāh al-Ijtimā'iy*; Pendidikan Bertujuan sebagai Sarana Menjadikan Masyarakat Lebih Baik..... 268
c. *al-Ṣalāh al-'Umrāniy*; Pendidikan Bertujuan sebagai Sarana Menjadikan Peradaban Dunia Lebih Baik. 269
3. Konsep Parsial Pendidikan *Maqāṣidi* (*al-Maqāṣid al-Khāṣṣah*) 270
a. *Iṣlāḥ al-I'tiqād wa ta'līm al-'Aqd al-Ṣaḥīḥ;* Pendidikan Spiritual..... 270
b. *Tahdzīb al-Akhlāq;* Pendidikan Karakter 272
c. *al-Tashrī';* Pendidikan Menuju Taklif 274
d. *Siyāsah al-Ummah;* Pendidikan Transformatif 276
e. *al-Qaṣaṣ wa akhbār al-Umam al-Sālifah li al-Ta'assī bi ṣālihi Aḥwālihim;* Pendidikan Reflektif (*al-I'tibārī*)..... 281
f. *al-Ta'līm bi Mā Yunāsibu Ḥālata 'Aṣri al-Mukhāṭabīn;* Pendidikan Progresif..... 284
g. *al-Mawā'idh wa al-Indzār wa al-Taḥdzīr wa al-Tabshīr;* Pendidikan dengan Nalar Kritis..... 288
h. *al-I'jāz bi al-Qur'ān;* Pendidikan yang Meneguhkan Kemukjizatan al-Qur'ān 290

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Konsep Partikular Pendidikan *Maqāṣidī* (*al-Maqāṣid al-Juz'iyyah*) 292
a. *Maqāṣid al-Ta'līm* 294
1) Menyandarkan Ilmu kepada Allah 294
2) Mengembangkan Akal pada Taraf Inovatif 296
3) Keikhlasan dalam Pendidikan (*Knowledge Oriented*) 299
4) Disiplin dalam Proses Belajar-Mengajar 302
5) Keilmuan dengan Pendekatan *Multi/Transdisiliner* 304
6) Mengubah Cara Pandang menjadi Inklusif 307
b. *Maqāṣid al-Ṭālib* 308
1) Motivasi yang Kuat 308
2) Senantiasa Tawadlu' karena Ilmu 310
3) Senantiasa Patuh kepada Guru 316
4) Sabar dalam Menuntut Ilmu 317
c. *Maqāṣid al-Mu'allim* 319
1) Mengajar Berdasarkan Potensi Anak Didik 319
2) Mengajar dengan Metode yang Sesuai 321
d. *Maqāṣid al-Manāhij al-Ta'līmiyyah* 329
1) Metode Induktif; Demonstrasi dan Brainstorming 330
2) Metode Pendidikan Berbasis Riset Eksploratif 338

BAB VI : PENUTUP
A. Kesimpulan 349
B. Implikasi Teoritik 350
C. Keterbatasan Penelitian 352
D. Rekomendasi 353

DAFTAR PUSTAKA 355

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam ranah pendidikan, *maṣlahah* yang harusnya juga menjadi target capaian dari proses belajar-mengajar. Perspektif ilmu *maqāṣid* dalam kajian pemikiran pendidikan ini belum banyak mendapat perhatian kalangan Akademisi. Selama ini, konsep pendidikan lebih banyak diformulasikan dengan pendekatan ilmu Tasawuf yang bercorak akhlak (*Taṣawwuf Akhlāqiy*). Konsep pendidikan dalam Islam yang muncul selama ini merupakan buah pemikiran dari para ulama yang berangkat dari pengalaman dan perenungan. Oleh karenanya konsep pendidikan Islam dalam berbagai literatur ulama salaf lebih mengetengahkan adab, etika dan akhlak.[1] Yang mana semua itu sangat kental dengan corak Tasawuf.[2]

Memang selama ini upaya dalam mencari arah baru pendidikan Islam tidak dilakukan secara holistik. Pemikiran-pemikiran pembaharuan pendidikan Islam lebih banyak bermunculan dari berbagai arah yang terpisah antara satu sama lain,

---

[1] Beberapa kitab tentang konsep pendidikan yang bercorak tasawuf akhlaqiy antara lain: kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karya Imām al-Ghazālī; *Ta'līm al-Muta'allim* karya al-Zarnuji; *al-Risālah al-Mufaṣṣalah li Aḥwāl al-Muta'allimīn* karya Abū al-Ḥasan al-Qābisi; *Tadzkirah al-Sāmi' wa al-Mutakallim fī Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim* karya Ibn Jamā'ah, *al-Jāmī' li Akhlāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmi'* karya al-Khatib al-Baghdadi, dan *Ādāb al-Ālim wa al-Muta'allim* karya Shaikh Nawawi al-Bantani maupun KH. M. Hāshim Ash'ari.

[2] Corak tasawuf akhalqy pada kitab-kitab tersebut bisa dilihat di bagian pendahuluan dan outline bab pembahasan. Kitab kitab tersebut banyak menukil pendapat ulama salaf tentang hubungan antara ilmu dan etika. Pembahasan isi juga didominasi dengan paparan etika yang meliputi murid, guru dan cara memperlakukan kitab. Kitab-kitab tersebut tidak membicarakan tentang sistem pembelajaran. Orientasi yang dimunculkan dari proses belajar hanya berkutat dalam suatu bidang keilmuan tertentu, yaitu tasawuf akhlaqy. Lihat: Hāshim Ash'arī, *Ādāb al-Ālim wa al-Muta'allim*, (Jombang: Pustaka Tebuirng, Cet. 2, 2017), 3-6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tergantung perspektif yang diambil oleh masing-masing peneliti. Setidaknya inilah yang dijumpai oleh Sanaky ketika ia mengkonsep paradigma pendidikan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam sebagai sarana transformatif dalam mencapai tujuan membangun masyarakat Indonesia yang madani. Ia berujar:

> "Usaha pembaruan dan peningkatan pendidikan Islam sering bersifat sepotong-sepotong atau tidak komperhensif dan menyeluruh. Sebagian besar sistem dan lembaga pendidikan Islam belum dikelola secara profesional. Usaha pembaruan pendidikan Islam secara mendasar selalu dihambat berbagai masalah, mulai dari persoalan dana sampai tenaga ahli, sehingga pendidikan Islam dewasa ini terlihat orientasinya yang semakin kurang jelas. Dengan kenyataan ini, maka sebenarnya sistem pendidikan Islam harus lah senantiasa mengorientasi diri untuk menjawab kebutuhan dan tantangan yang muncul dalam masyarakat sebagai konsekuensi logis dari perubahan".[3]

Dari fakta yang telah dipaparkan di atas, peneliti berasumsi bahwa jika konsepsi pendidikan Islam didekati dengan perangkat ilmu *maqāṣid*, hasilnya akan memberikan konsep baru dalam pemikiran Pendidikan Islam. Karena konsep dari pendidikan Islam yang dibangun dengan pendekatan yang berbeda, tentu akan merefleksikan hasil yang berbeda pula. Hal ini tercermin dari munculnya beberapa kitab pendidikan kontemporer yang ditulis dengan pendekatan baru, seperti *Uṣūl al-Tarbiyah al-Islāmiyyah* karya al-Hāzimi atau pun *Uṣūl al-Tarbiyah al-Islāmiyyah* karya al-Nahlawi mempunyai sistematika pembahasan yang sama, meski menghasilkan tipologi pendidikan yang dengan sistem yang modern. Beberapa kitab pendidikan kontemporer ada yang didekati dengan ilmu Psikologi, seperti *Ilm al-Nafs al-Tarbawi* karya Nasywati.

Mukhtār al-Khādimy berpendapat bahwa salah satu manfaat dari ilmu *maqāṣid* tidak hanya berimplikasi pada bidang sharī'ah saja. Akan tetapi juga bermanfaat pada bidang lain yang berhubungan dengan sharī'ah. Misalnya pada bidang dakwah, pengajaran, hukum dll. Ia mengatakan bahwa salah satu fungsi

---

[3] Hujair AH. Sanaky. *Paradigma Pendidikan Islam Membangun Masyarakat Madani Indonesia.* Yogyakarta: Safitri Insania Press, 2003, 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmu *maqāṣid* dapat digunakan oleh para khatib, da'i, pengajar, hakim, mufti, para mursyid serta beberapa profesi yang serupa sebagai landasan dalam menentukan orientasi kerja mereka sehingga sesuai tujuan syariat, serta maksud dari perintah dan larangannya, bukan hanya dalil yang dipahami secara tekstual harfiyah dalam bentuk perintah, atau pun rangkaian kata semata".[4]

Konsep pendidikan Islam dalam ranah metode, kurikulum, sistem dan teknik pembelajaran dikembangkan melalui adopsi konsep pendidikan Barat yang dianggap tidak mempunyai akar epistemologi filosofis yang kokoh dari al-Qur'ān. Pada sisi yang lain kebanyakan pemikir pendidikan Islam memahami epistemologi pendidikan secara parsial melalui ayat-ayat pendidikan yang termuat dalam al-Qur'an secara terpisah. Konsep pendidikan Islam belum terkonsep dalam bentuk kaidah *kulliyyah* yang bersifat global yang menghimpun ayat-ayat pendidikan yang masih berserakan.

Pendidikan Islam belum secara masif mengajari perserta didik pengetahuan yang berorientasi proses bagaimana mencapai kemaslahatan /*maqāṣidy*. Hal ini yang mendorong Ibn 'Āshūr untuk memulai gerakan *Iṣlāh* atau pembenahan dalam bidang pendidikan. Pengetahuan yang berorientasi hasil/*fiqh*, berusaha untuk diubah menjadi berorientasikan proses/*maqāṣidy.* Sehingga Ibn 'Āshūr menginginkan para murid dapat memetik sendiri buah dari sebuah ilmu. Bukan hanya sekedar mendapatkan buah ilmu secara instan

[4] Al-Khādimy, Nūr al-Dīn Mukhtār. *Ilm al-Maqāsid al-Syar'iyyah* (Riyadl: Maktabah al-'Abīkān, 2001), h. 52.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari gurunya.[5] Ide pembaharuan paradigma ini lantas diperjuangkan Ibn ‘Āshūr dalam membenahi pendidikan di dunia Arab, khususnya di Tunisia.[6]

Pendidikan yang berorientasikan proses/*maqāṣidī* masih jarang ditemukan. Harusnya pendidikan Islam mampu mengakomodasi kebutuhan perkembangan zaman dan tujuan dari ilmu itu sendiri. Lebih melihat kapada ruh, bukan hanya sekedar pada jasad. Tidak terpaku pada hal yang remeh temeh. Serta menaruh perhatian lebih kepada metode dan macam-macam instrumen pendidikan. Menariknya Ibn ‘Āshūr menjelaskan perkembangan pendidikan Islam dari sisi historis. Ia berpendapat bahwa pendidikan lebih membutuhkan kebebasan (*al-Ḥurriyyah*) dari pada pengawasan (*al-Murāqabah*), sebagaimana sistem konservatif. Bahkan hal ini telah dilakukan oleh tokoh pendidikan zaman Abbasiyah di Baghdad dan Umawiyyah di Andalusia. Benar jika pendidikan membutuhkan sesuatu semacam pengawasan, namun itu hanya di bagian sub-parsial saja. Hal iniah yang menjadikan Islam semakin tertinggal dan sulit bangkit dari rasa nyamannya. Problem inilah yang membuat Ibn ‘Āshūr menulis *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb.*[7]

Paradigma pendidikan Islam konservatif yang terjadi di Tunisia dan sebagian dunia Arab di abad ke-18 memposisikan guru sebagai transmiter ilmu pengetahuan dan juga sebagai sumber ilmu pengetahuan. Sedangkan seorang

---

[5] Ibn ‘Āshūr, *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb, al-Ta’līm al-‘Araby al-Islāmy*, Dirāsah Tārikhiyyah wa Ārā’ Iṣlāhiyyah. (Tunisia: Dār al-Salām Li al-Ṭibā’ah wa al-Tauzī‘ wa al-Nashr wa al-Tarjamah, 2006). 105.

[6] Kemungkinan gerakan *Iṣlāh* dalam pendidikan ini terbuka lebar dilakukan oleh Ibn ‘Āshūr di Tunisia karena telah tertuang dalam undang-undang sharī’ah tahun 1292 H pasal 52 yang dirumuskan oleh pemerintah. Dalam versi Arab, undang-undang tersebut berbunyi;

إذا رأى أهل العلم المصلحة في تغيير شيء مما تقدم فلا مانع من أن يعرض رأيه على المشائخ النظار إلخ...

Lihat: Ibn ‘Āshūr, *Alaisa al-subh bi qarib, al-Ta’lim al-‘Araby al-Islamy…*, 105.

[7] Ibn ‘Āshūr, *Alaisa al-subh bi qarib, al-Ta’lim al-‘Araby al-Islamy....*, 101-102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

murid menjadi penerima ilmu pengetahuan secara pasif. Hal ini membuat Ibn ‘Āshūr membangun paradigma baru di Tunisia dengan memposisikan guru sebagai mediator dan konsultan. Sedangkan murid berorientasi konstruktif dan partisipatif. Dengan sistem berbasis penelitian, pengembangan dan pengamalan. Karena sesungguhnya maksud dari pembelajaran adalah sampainya akal kepada derajat inovasi dan eksplorasi (*ibtikār*).[8]

Paradigma lama yang tidak menerima kritik juga menjadi perhatian Ibn ‘Āshūr. Ia menyebut bahwa hal ini menjadi salah satu faktor kemunduran pendidikan di dunia Arab.[9] Pergeseran paradigma (*Paradigm shift*) konservatif kepada paradigma baru diupayakan oleh Ibn ‘Āshūr. Sebagaimana pendapat Kuhn yang mengatakan bahwa sebuah paradigma dapat berubah tergantung sejauhmana kebenaran paradigma itu masih dapat diterima. Dan sebuah paradigma dapat berubah menjadi paradigma baru apabila paradigma lama itu mendapatkan dikritik terhadap kelemahannya.[10]

Peneliti memilih kajian pemikiran al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr dengan anggapan bahwa beliau adalah satu-satunya tokoh pemikir Islam yang paling sesuai dengan kajian paradigma pendidikan Islam yang dikontruksikan dari al-Qur’ān melalui teorinya *Maqāṣid al-Qur’ān.* Hal ini peneliti simpulkan karena Ibn ‘Āshūr memiliki buah karya yang masuk dalam empat bidang kajian yang sedang diteliti, yaitu *pertama*; bidang Ilmu *Maqāṣid* melalui *masterpiece*-nya, *Maqāṣid al-*

---

[8] Versi Arabnya:

وهذا خلل بالمقصد من التعليم وهو إيصال العقول إلى درجة الابتكار، ومعنى الابتكار أن يصير الفكر متهيئا لأن يبتكر المسائل ويوسع المعلومات كما ابتكرها الذين من قبله، فيتقدم العلم وأساليبه.

Lihat: Ibn ‘Āshūr, *Alaisa al-subh bi qarib, al-Ta’lim al-‘Araby al-Islamy....*, 109.

[9] *Ibid.*

[10] Kuhn, T,S, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago:UCP,1962), 51.

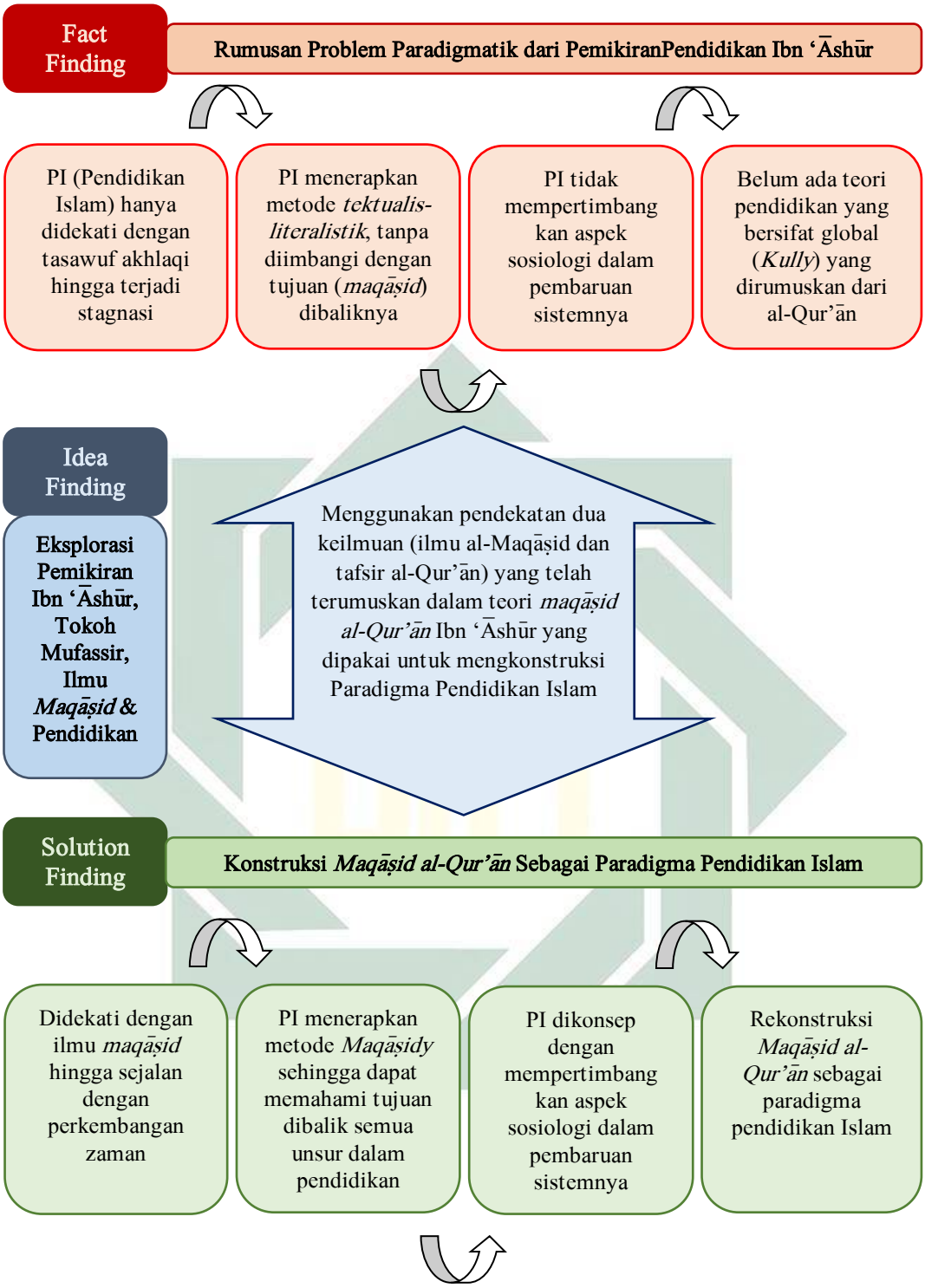
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sharī'ah al-Islāmiyyah yang dikarang pada akhir tahun 1930-an. Kitab ini merupakan karya akademis yang menyempurnakan konsep *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam *al-Muwāfaqāt* karya al-Shāṭibī. *Kedua*; bidang pendidikan dan filsafatnya melalui karyanya *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*. Karya ini sangat kental bernuansa *maqāṣid* dalam memandang sistem pendidikan. Melalui karya tersebut, Ibn 'Āshūr mengkritisi sistem pendidikan yang dianut dalam dunia Islam yang cenderung mempertahankan metode *tektualis-literalistik*, tanpa diimbangi dengan alasan dan tujuan (*maqāṣid*) dibaliknya.

Ketiga; bidang Tafsir al-Qur'ān dengan karyanya tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Kitab tafsir ini merupakan karya aplikatif tentang *maqāṣid al-Sharī'ah* yang ada dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* sebagai basis teoritisnya. Sedangkan yang terakhir adalah bidang sosiologi yang tertuang dalam kitabnya *Uṣūl Niẓām al-Ijtimā'ī fi al-Islām*. Bidang sosiologi ini penting untuk dikemukakan karena ia sangat lekat dengan sifat dinamis dan transformatif. Yang mana sifat tersebut harus dimiliki oleh ilmu tersebut hingga masuk dalam ranah kajian aksiologi.

Penjelasan yang memuat empat permasalahan (*Fact Finding*) yang saling berkaitan di atas yang menjadi latarbelakang penelitian ini, juga tawaran konsep ide (*Idea Finding*) yang dapat menjadi solusi (*Solution Finding*) atas permasalahan yang telah terpapar, dapat dirumuskan dalam skema berikut ini:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Gambar 1.1
Skema Latar Belakang Penelitian

Ibn 'Āshūr menyimpulkan bahwa al-Qur'ān sebagai kitab pedoman umat Islam memiliki tujuan utama untuk menciptakan kemaslahatan bagi umat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia sekaligus rahmat bagi mereka, baik kemaslahatan individu (*al-fardiy*), sosial (*al-jamā'iy*), maupun peradapan umat (*al-'umraniy*).[11] Dalam konsep ilmu *maqāṣid* Ibn 'Āshūr, ketiga tujuan tersebut merupakan tujuan general (*Maqāṣid 'Āmmah*) dalam al-Qur'ān. Lantas dari tujuan general tersebut diturunkan dalam tujuan khusus (*Maqāṣid Khaṣṣah*) yang tertuang dalam delapan point *maqāṣid al-Qur'ān*. Selanjutnya, dari tujuan khusus tersebut diturunkan kembali dalam tujuan parsial (*Maqāṣid Juz'iyyah*) yang meliputi; *Maqāṣid al-Ta'līm* (tujuan pembelajaran); *Maqāṣid al-Ṭālib* (tujuan murid); *Maqāṣid al-Mu'allim* (tujuan pengajar); dan *Maqāṣid al-Manāhij al-Ta'līmiyyah* (tujuan metode pembelajaran). Sehingga dapat terbangun konsep *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigma pendidikan Islam.

Jadi, Disertasi ini berusaha untuk mengkonstruk *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigma pendidikan Islam dari perspektif *Islamic Studies*. Sehingga penelitian yang dilakukan dalam disertasi ini sebagian besar membahas permasalahan filosofis paradigmatik tentang pendidikan Islam. Sehingga tidak memberikan porsi yang banyak dalam pembahasan pada sisi aplikatif dan teknis pendidikan Islam.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Uraian dalam latar belakang masalah di atas tentu menimbulkan banyak permasalahan yang dipertanyakan dan perlu diidentifikasikan. Agar pembahasan ini tidak terlalu melebar maka peneliti memberi batasan masalah yang ada, yakni:

[11] *Ibid,* vol. 1, 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Umumnya para ulama klasik membahas filsafat ilmu pengetahuan hanya dalam ranah hakikat ilmu (*ontologi*). Dan penelitian dan pembahasan tujuan ilmu pengetahuan belum banyak menyentuh ranah teoritis ilmu pengetahuan (*epistemologi*) dalam bentuk rumusan yang bersifat global (kaidah *kully*), yang pada akhirnya akan berpengaruh pada ranah *aksiologi*. Tujuan pendidikan masih berserakan pada beberapa ayat al-Qur'ān maupun hadis.
2. Selama ini, konsep pendidikan lebih banyak dipahami dengan pendekatan ilmu Tasawuf yang bercorak akhlak (*Taṣawwuf Akhlāqy*). Belum pernah konsep pendidikan diformulasikan dengan pendekatan ilmu *maqāṣid*, sehingga dapat dijabarkan dengan pemetaan berorientasi tujuan pada tiap unsurnya.
3. Dalam ranah pendidikan, *maṣlaḥah* yang harusnya juga menjadi target capaian dari proses belajar-mengajar dari perspektif ilmu *maqāṣid* belum banyak mendapat perhatian kalangan Akademisi.
4. Konsep pendidikan Islam selama ini masih terpaku pada ranah metode, kurikulum, sistem dan teknik pembelajaran yang tidak mempunyai akar epistemologi filosofis yang kokoh. Kebanyakan pemikir pendidikan Islam memahami epistemologi pendidikan secara parsial melalui ayat-ayat pendidikan yang tersebar dalam al-Qur'an.
5. Ibn 'Āshūr adalah tokoh pemikir Islam yang dikenal luas sebagai seorang ahli tafsir, dan tokoh maqāṣid dunia. Namun pemikirannya mengenai pendidikan Islam belum banyak mendapatkan perhatian dari kalangan peneliti dan akademisi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

6. Pemikiran Ibn ‘Āshūr tentang *tajdīd* dan *iṣlāh* pendidikan tertuang melalui karyanya *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarib*. Karya ini sangat kental bernuansa maqāṣid dalam memandang sistem pendidikan. Ia mengkritik sistem pendidikan dalam dunia Islam yang tetap mempertahankan metode tektualis-literalistik, tanpa diimbangi dengan alasan dan tujuan (maqāṣid) dibaliknya.
7. Paradigma lama pendidikan Islam yang tidak menerima kritik juga menjadi perhatian Ibn ‘Āshūr. Ia menyebut bahwa hal ini menjadi salah satu faktor kemunduran pendidikan di dunia Arab. Pergeseran paradigma (*Paradigm shift*) konservatif kepada paradigma baru diupayakan oleh Ibn ‘Āshūr.
8. Pemikiran Ibn ‘Āshūr tentang *Maqāṣid al-Qur’ān* belum mendapat porsi perhatian sebanyak *Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Para akademisi hanya membahas *Maqāṣid al-Qur’ān* dari segi ilmu tafsir. Belum banyak akademisi yang mengeksplorasi teori *Maqāṣid al-Qur’ān* dari segi pendidikan. Padahal Shaikh Maḥmūd Shalṭūṭ berpendapat bahwa al-Qur’ān adalah kitab induk pendidikan yang menjadi rujukan utama.
9. Konsep pendidikan Islam selama ini masih terpaku pada ranah aksiologi, yang meliputi metode, kurikulum dan teknik pembelajaran yang tidak mempunyai akar epistemologi filosofis qur’anic yang kokoh. Selama ini, dalam ranah aksiologi, pendidikan Islam dikembangkan dengan adopsi sistem pendidikan Barat dengan filosofi positivistik dan cenderung bebas nilai.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

10. Konsep maqāṣid telah digunakan sebagai sebuah pendekatan dalam menafsirkan ulang teks agama dalam berbagai tema dan disiplin ilmu keislaman. Begitu pula Maqāṣid al-Qur'ān telah menjadi pendekatan kajian Islam dalam bidang tasawud, tafsir, ilmu al-Qur'ān, hadis, fiqh dan uṣūl al-fiqh. Namun maqāṣid al-Qur'ān belum banyak digunakan sebagai pendekatan dalam kajian Islam di bidang pendidikan.

Dari 10 masalah yang mungkin timbul, Disertasi ini akan berfokus kepada masalah tentang teori *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigma pendidikan Islam. Selain itu, rekostruksi pemikiran Ibn 'Āshūr dalam teori *Maqāṣid al-Qur'ān* yang akan dieksplorasi dari sisi pembaruan pendidikan, juga akan dikuatkan melalui beberapa karya pokoknya, antara lain; kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, dan gerakan revolusi pendidikan yang beliau gagas dalam kitab *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarib* serta kitab *Uṣūl al-Nidzām al-Ijtimā'iy fi al-Islām* yang salah satu sub pembahasannya memperbincangkan pendidikan dari sisi sosiologi. Dari keempat kitab tersebut, akan direkonstruksikan konsep *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigma pendidikan Islam.

Jadi, Disertasi ini mencoba untuk mendekati konsep *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigma pendidikan Islam dari perspektif studi pemikiran Islam (Dirasah Islamiyah/*Islamic Studies*). Walaupun dimensi pendidikan menjadi pembahasan, akan tetapi perspektif penelitian yang tertuang di dalam Disertasi ini tidak melihat *Maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr dari perspektif teknis pendidikan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Rumusan Masalah

Disertasi ini menguji tentang konsep *Maqāṣid al-Qur'ān* yang dikembangkan oleh Ibn 'Āshūr sebagai dan atau untuk menjadi paradigma pendidikan Islam. Penting untuk dijelaskan bahwa substansi "paradigma" di maksud, sebagaimana telah menjadi kekayaan akademik yang standar dan menjadi kerangka pembahasan disertasi ini, merujuk kepada tiga kata kunci utama[12]: (1) asumsi dasar, (2) nilai, dan (3) prosedur dan praktik. Pertanyaan mendasar ini diterjemahkan ke dalam rumusan masalah lebih rinci sebagaimana berikut:

1. Bagaimana asumsi dasar yang dibangun Ibn 'Āshūr dalam membangun konsep *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam?
2. Apa nilai dasar yang menjadi faktor pembentuk *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam?
3. Bagaimana konstruksi penerapan *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian disertasi ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Menemukan asumsi yang dibangun Ibn 'Āshūr dalam membangun konsep *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam.

[12] Ketiga unsur inti paradigma dalam penelitian ini dirumuskan dari kamus *Dictionary of the English Language* oleh American Heritage, sebuah paradigma diartikan dalam empat unsur utama, yaitu asumsi dasar, konsep, nilai dan praktik. Paradigma didefinisikan sebagaimana berikut: "*a set of assumptions, concept, values, and practices that constitutes a way of viewing reality for the community that shares them, especially in an intellectual discipline*". Karena konsep sebagai unsur paradigma dalam penelitian ini telah jelas menggunakan konsep maqāṣid al-Qur'ān, maka unsur-unsur yang menjadi objek penelitian untuk membangun paradigma dalam disertasi ini menjadi tiga, yaitu asumsi dasar, nilai dan praktik. Ketiga unsur utama ini telah mewakili beberapa definisi paradigma dan unsur-unsurnya yang beraneka ragam. Yang mana macam-macam versi definisi paradigma dan unsur-unsurnya akan diulas pada sub bab landasan teori bagian ketiga.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Menemukan nilai dasar yang menjadi faktor pembentuk *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam.
3. Menemukan konstruksi penerapan *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam.

E. Kegunaan Penelitian

Adapun hasil penelitian ini diharapkan memiliki nilai guna dan dapat memberikan kontribusi baik secara teoritis maupun secara praksis kepada semua pihak, terutama:

1. Manfaat Teoritis
   a. Bagi peneliti, diharapkan menjadi tambahan ilmu pengetahuan tentang teori pendidikan *Maqāṣid al-Qur'ān* dalam perspektif Ibn 'Āshūr.
   b. Bagi ilmu pengetahuan, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan perspektif baru dalam khazanah kajian ilmiah serta berkontribusi dalam perkembangan ilmu pengetahuan khususnya dalam kajian ilmu maqāṣid dan pendidikan Islam.
2. Manfaat Praktis
   a. Bagi peneliti lain, diharapkan dapat menjadi referensi dalam penelitian lanjutan yang memiliki keterkaitan dengan nilai dan tujuan pendidikan *Maqāṣid al-Qur'ān* dan bisa menjadi bahan penelitian lanjutan yang berkenaan dengan kajian teori filosofis pendidikan Islam.
   b. Bagi lembaga pendidikan, dan institusi lain yang sejenis diharapkan dapat memberikan masukan konstruktif dalam menyempurnakan metodologi pendidikan yang sudah dikembangkan bisa meningkatkan kualitas setelah memahami tujuan pendidikan secara filosofis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

F. Kerangka Teoritik

1. *Maqāṣid al-Qur'ān*

Ibn 'Āshūr berupaya menggali makna dari suatu ayat dengan menggunakan metode *riwāyah* dan *dirāyah* guna mengetahui hikmah yang merupakan tujuan dari al-Qur'ān diturunkan (*Maqāṣid al-Qur'ān*). Ibn 'Āshūr ungkapkan dalam muqaddimah tafsirnya bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* adalah teori yang harus dipahami oleh penafsir dalam proses interpretasi al-Qur'ān.[13]. Berikut ini kami jelaskan pembagian *maqāṣid al-Qur'ān* menurut Ibn 'Āshūr:

a. *Maqāṣid al-Qur'ān al-'Āmmah*

Al-Maqāṣid 'Āmmah adalah tujuan al-Qur'ān yang dalam memelihara tatanan sosial kehidupan manusia dalam cakupan yang luas, seperti memelihara nilai persamaan kedudukan manusia serta hak dasar yang dimiliki oleh setiap manusia sejak ia dilahirkan, hingga pelarangan atas upaya yang dapat merusak tata kehidupan dalam segala bentuk.

Selanjutnya Ibn 'Āshūr memperinci tentang *al-Maqāṣid al-'Āmmah* dari al-Qur'ān sebagai berikut:[14] *Pertama*, perbaikan individual (*al-Ṣalāḥ al-Fardiy*). *Kedua*, perbaikan sosial (*al-Ṣalāḥ al-Jamā'iy*). *Ketiga*, perbaikan sistem peradaban umat Islam (*al-Ṣalāḥ al-'Umrāny*).

b. *Maqāṣid al-Qur'an al-Khāṣṣah*

Al-Maqāṣid al-Khāṣṣah diartikan sebagai upaya dalam

[13] Ibn 'Āshūr, *Tafsir Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ..., Vol.1, 39.
[14] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menegakkan kebaikan yang dapat mewujudkan kemaslahatan bagi manusia dalam segala perbuatannya. Hikmah yang terkandung dalam setiap sistem yang mengatur tindakan manusia tersebut bersifat partikularistik. *Maqāṣid al-Khāṣṣah* al-Qur'ān mempunyai delapan point, yaitu: (1) *Iṣlāḥ al-I'tiqād wa ta'līm al-'Aqd al-Ṣaḥīḥ*, yaitu memperbaiki sistem keyakinan dan pembelajaran akidah yang benar; (2) *Tahdzīb al-Akhlāq* , yaitu pengajaran serta pebinaan menuju akhlak yang mulia; (3) *al-Tashrī' 'ala al-aḥkām khāṣṣah wa 'āmmah*, yaitu penetapan hukum-hukum baik yang bersifat khusus maupun yang umum; (4) *Siyāsah al-Ummah*, yaitu al-Qur'ān bertujuan untuk mengelola tata kehidupan kelompok manusia yang mengarah pada kemaslahatan dan perdamaian; (5) *al-Qaṣaṣ wa akhbār al-Umam al-Sālifah li al-Ta'assī bi ṣālihi Aḥwālihim*, yaitu cerita umat terdahulu untuk meneladani kesalehan mereka; (6) *al-Ta'līm bi mā yunāsibu ḥālata 'Aṣri al-Mukhāṭabīn*, yaitu mengajarkan sesuatu yang relevan dengan masa mukhatabnya dalam menyampaikan syari'at dan menyebarkannya; (7) *al-Mawā'idh wa al-Indzār wa al-Taḥdzīr wa al-Tabshīr*, yaitu memuat nasehat dan peringatan, serta *reward & punishmant*; (8) *al-I'jāz bi al-Qur'ān*, yaitu al-Qur'ān bertujuan untuk menampakkan sisi kemu'jizatannya melalui pesan yang termuat di dalamnya.

2. **Paradigma dan Unsur-Unsurnya**

Konsep paradigma di kalangan ilmuwan Barat telah menjadi perbincangan sejak hampir 75 tahun yang lalu, ketika terbitnya buku *The*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Structure of Scientific Revolutions (1945) karya Thomas Kuhn. Buku ini lantas melahirkan wacana baru mengenai ilmu pengetahun dan proses perkembangannya. Sebelumnya, di kalangan para ilmuwan sosial budaya, paradigma juga disebut dengan istilah "teori" untuk menyebut pemikiran-pemikiran yang muncul dan berkembang dalam ilmu-ilmu sosial dan budaya. Jika yang mereka maksud adalah gagasan keilmuan yang lebih luas, ada beberapa istilah yang kemudian mereka gunakan, yaitu kerangka teoretis (*theoretical framework*), kerangka konseptual (*conceptual framework*), kerangka pemikiran (*frame of thinking, frame of thought*), orientasi teoretis (*theoretical orientation*), sudut pandang (*perspective*), atau pendekatan (*approach*).[15] Dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions* memang telah dipaparkan panjang lebar tentang pergantian paradigma, namun Ahimsa-Putra menilai Kuhn tidak membahas paradigma secara gamblang. Hal ini dapat dilihat dari dalam tulisan-tulisannya yang tidak memakai konsep tersebut secara konsisten.[16] Inilah yang menyebabkan kajian paradigmatik ataupun konseptual menjadi samar.[17] Meskipun begitu, telah disepakati oleh banyak ilmuwan berkenaan tentang batasan-batasan definisi serta unsur dan komponen konseptual yang membangun paradigma dalam sebuah cabang ilmu pengetahuan.

---

[15] Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi Etos Dan Model* (Yogyakarta: UGM PRESS, 2019), 20.

[16] Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam…*, 21.

[17] Kesamaran ini diakibatkan oleh kelalaian Kuhn untuk menjelaskan secara terperinci apa yang dimaksudkannya sebagai paradigma telah menyulitkan ilmuwan lain yang ingin menggunakan konsep tersebut untuk analisis. Bahkan sebagian ilmuwan kemudian mempertanyuakan manfaat teoretis dan substansial dari konsep tersebut.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Definisi Paradigma

Paradigma diungkapkan dalam bahasa Inggris dengan istilah "*paradigm*" yang berarti "model".[18] Sedangkan Barker menyatakan bahwa kata "paradigma" berasal dari bahasa Yunani yaitu "*Paradeigma*",[19] yang juga berarti model, pola, dan contoh.[20] Adam Smith mendefinisikan paradigma secara terminologi dengan pengertian cara memahami kehidupan, seperti air bagi ikan. William Harmon menulis bahwa paradigma adalah cara yang mendasar dalam memahami, berfikir, menilai, dan cara mengerjakan sesuatu yang digabungkan dengan visi tentang kehidupan tertentu. Sedangkan Barker sendiri mendifinisikan paradigma sebagai seperangkat peraturan dan ketentuan (tertulis maupun tidak) yang melakukan dua hal: (1) ia menciptakan atau menentukan batas-batas; dan (2) ia menjelaskan kepada anda cara untuk berperilaku di dalam batas-batas tersebut agar menjadi orang yang berhasil.[21] Dari beberapa definisi yang dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa paradigma mempunyai pengertia cara atau pola yang mendasari pemahaman, penilaian, peraturan, dan pedoman dalam mengerjakan sesuatu. Jadi, "paradigma baru" berarti cara atau pola baru dalam melakukan sesuatu.

---

[18] M.John Echols dan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta:Gramedia,1992), 417.

[19] Kata '*paradigma*' berasal dari bahasa Yunani yaitu *Paradeigma* berasal dari dua kata, pere dan digm; pere (pra/pre) yang berarti sesuatu yang mendahului, digm (digma/dogma/doxa) berarti teori. Kedua kata tersebut berarti contoh, taṣrīf, model. Lihat: Komaruddin, *Kamus Istilah Karya Tulis Ilmiah*, ed. I (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 2002), 173.

[20] Joel Arthur Barker, *Paradigma Upaya Menemukan Masa Depan* (Batam:Interajsar,1999), 38.

[21] *Ibid.*, 38 – 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Paradigma ilmu dirumuskan oleh Kuhn sebagai kerangka teoritis, atau suatu cara memandang dan memahami alam, yang telah digunakan oleh komunitas ilmuwan sebagai pandangan dunianya. Paradigma ilmu ini berfungsi sebagai lensa, sehingga melalui lensa ini para ilmuwan dapat mengamati dan memahami masalah-masalah ilmiah dalam bidang masing-masing dan jawaban-jawaban ilmiah terhadap masalah-masalah tersebut.[22] Paradigma diartikan sebagai alam disiplin intelektual, yaitu cara pandang seseorang terhadap diri dan lingkungannya yang akan memengaruhinya dalam berpikir (kognitif), bersikap (afektif), dan bertingkah laku (konatif).

Sedangkan Ahimsa-Putra mendefinisakan paradigma sebagai seperangkat konsep yang berhubungan satu sama lain secara logis membentuk sebuah kerangka pemikiran, yang digunakan untuk memahami, menafsirkan, dan menjelaskan kenyataan dan/atau masalah yang dihadapi.[23] Paradigma juga dapat berarti seperangkat asumsi, konsep, nilai, dan praktek yang diterapkan dalam memandang realitas kepada sebuah komunitas yang sama, khususnya, dalam disiplin intelektual.[24] Sehingga paradigma pendidikan adalah suatu cara memandang dan memahami pendidikan, dan dari sudut pandang ini seseorang dapat mengamati dan memahami masalah-masalah pendidikan yang dihadapi dan mencari cara mengatasi permasalahan tersebut.

---

[22] Farid Anfasa Moeloek, dkk, *Paradigma Pendidikan Nasional Abad XXI* (Jakarta: BSNP, 2010), ver-01, 6.
[23] Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam…*, 22.
[24] Farid Anfasa Moeloek, dkk, *Paradigma Pendidikan Nasional…*, 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Nasim Butt suatu paradigma merupakan teori-teori yang berhasil secarah empiris,[25] yang pada mulanya diterima dan dikembangkan dalam sebuah tradisi penelitian sampai kemudian ditumbangkan oleh paradigma yang lebih progresif secara empiris.[26] Menurut Husain Heriyanto paradigma adalah seperangkat asumsi-asumsi teoritis umum dan hukum-hukum serta tehnik-tehnik aplikasi yang dianut secara bersama oleh para anggota suatu komunitas ilmiah.[27]

AF. Saifuddin berpendapat bahwa setiap paradigma mengandung teori-teori yang memiliki logika, prosedur metodologi dan implikasi teoritis sehingga tidak relevan bila suatu paradigma diperbandingkan apalagi dipertentangkan dengan paradigma yang lain. Kritik terhadap suatu paradigma harus berlangsung dalam paradigma itu sendiri, tidak dari pandangan paradigma yang lain. Sedangkan Bogdan dan Biklen dalam *Qualitative Research for Education: An Introdiction to theory and Methods*, memahami paradigma sebagai kumpulan lepas dari asumsi, konsep, atau proposisi yang disatukan secara logis yang mengarahkan pikiran dan jalannya penelitian.[28] Sehingga dari beberapa pendapat tentang definisi paradigma sebagaimana tersebut di atas dapat disimpulkan

---

[25] Empiris adalah apa yang berdasarkan pengalaman dan penghayatan. Lihat Pius A Partanto dan M. Dahlan, *Kamus Ilmiah dan Metodologi Penelitian*, ed. I (Surabaya: Arkola, t.th.), 148.

[26] Soetrisno dan Rita Hanafie, *Filasafat Ilmu dan Metodelogi Penelitian*, ed I (Yogyakarta: CV Andi Offset, 2007), 32.

[27] Husain Heriyanto, *Paradigma Holoistik Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan menurut Sandra dan Whitehead*, (Jakarta Selatan: Teraju, 2003), 28.

[28] M. Sayuthi Ali, *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Teori dan Praktek* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa paradigma memiliki pengertian sebagai pandangan dunia (*world view*) yang membentuk kerangka berfikir (*frame*), asumsi, teori, atau preposisi dan konsep dalam melihat suatu permasalahan penelitian.

b. Unsur-Unsur Paradigma

Unsur-unsur paradigma yang digagas oleh Cuff dan Payne dapat menjadi acuan sebagai unsur paradigma, meskipun unsur-unsur tersebut mulanya digunakan dalam paradigma ilmu sosial-budaya. Dalam pandangan Cuff dan Payne, paradigma memilki sejumlah unsur pokok, antara lain: asumsi-asumsi dasar, nilai-nilai, masalah-masalah yang diteliti, model, konsep-konsep, metode penelitian, metode analisis, hasil analisis atau teori, dan representasi.[29] Namun unsur dalam konsep paradigma pendidikan sebagaimana merujuk pada kamus *Dictionary of the English Language,* sebuah paradigma diartikan dalam empat unsur utama, yaitu asumsi dasar, konsep, nilai dan praktik. Paradigma didefinisikan sebagaimana berikut: "*a set of assumptions, concept, values, and practices that constitutes a way of viewing reality for the community that shares them, especially in an intellectual discipline*"[30] Yang berarti: "Seperangkat asumsi, konsep, nilai, dan praktik yang diterapkan dalam memandang realitas dalam sebuah komunitas yang sama, khususnya di dalam disiplin intelektual".

[29] Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam…*, 24.
[30] American Heritage, *Dictionary of the English Language*, (T.kp, Houghton Mifflin Harcourt, ed. 5. 2016); https://www.thefreedictionary.com/paradigm. Diakses pada 15 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari definisi yang dipaparkan di atas, yang menyimpulkan bahwa paradigma adalah seperangkat konsep, maka definisi tersebut menyimpulkan bahwa paradigma terdiri dari beberapa unsur yang membentuk suatu konsep berpikir. Berikut ini akan dipaparkan unsur pokok yang membentuk sebuah paradigma:

1) Asumsi Dasar (*Basic Assumption*)

Asumsi dapat diartikan sebagai anggapan. Asumsi dasar dalam paradigma adalah pandangan atas suatu hal yang sudah diterima kebenarannya. Ahimsa-Putra tidak membatasi hal yang menjadi objek asumsi dasar, ia dapat berupa benda, ilmu pengetahuan, tujuan sebuah disiplin dan lain sebagainya. Asumsi yang berupa pandangan ini menjadi dasar dalam memahami atau menjawab persoalan karena telah dianggap benar dan diyakini kebenarannya. Anggapan-anggapan ini lahir dari; (1) perenungan-perenungan filosofis dan reflektif; (2) penelitian-penelitian empiris yang canggih; (3) pengamatan yang seksama. Dalam penelitian ini, asumsi dasar yang digunakan sebagai landasan paradigma yang akan dibangun bersumber pada perenungan filosofis dan reklektif dengan ilmu pengetahuan sebagai objeknya.

2) Etos/Nilai-Nilai (*Ethos/Values*)

Unsur kedua dalam sebuah paradigma adalah sejumlah etos atau nilai-nilai yang menjadi patokan ataupun tolak ukur dalam menentukan baik dan buruk atau benar atau salah atas sesuatu. Patokan inilah yang dimaksud sebagai etos atau nilai. Ada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa nilai yang ditekankan oleh suatu komunitas atau organisasi ilmuwan tertentu. Karena nilai-nilai ini terkadang sangat dipengaruhi oleh nilai budaya atau kearifan lokal masyarakat yang menjadi objek penelitian, hingga akhirnya suatu nilai akan dapat berbeda satu sama lain.

Nilai atau etos memiliki dua dimensi yang melekat dalam diriya, yaitu nilai baik dan nilai buruk. Misalnya ilmu pengetahuan memiliki nilai yang baik dengan mengatakan bahwa "ilmu pengetahuan yang baik adalah yang bermanfaat bagi kehidupan manusia", atau "ilmu pengetahuan yang baik adalah yang teori-teorinya bisa bersifat universal". Sebaliknya nilai yang buruk misalnya dengan mengatakan "ilmu pengetahun yang buruk adalah ilmu yang tidak memberikan manfaat kepada umat manusia", atau "ilmu yang buruk adalah ilmu yang tidak membuat manusia semakin jauh dari Sang Pencipta".[31]

3) Model-Model (*Models*)

Model merupakan perumpamaan, analogi, kiasan tentang gejala yang dipelajari. Model sendiri terbagi menjadi dua, yaitu: model utama (*primary model*) dan model pembantu (*secondary model*). Namun penjelasan yang akan dipaparkan dalam bagian ini hanya terfokus pada model utama.[32] Pengertian model utama terkadang dipahami lebih dekat dengan asumsi dasar. Model ini

[31] Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam…*, 26-27.

[32] Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma, Epistemologi Dan Metode Ilmu Sosial-Budaya*, Makalah disampaikan dalam pelatihan "Metodologi Penelitian", diselenggarakan oleh CRCS UGM, di Yogyakarta, 12 Februari – 19 Maret 2007, 10-11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diartikan sebagai perumpamaan tentang gejala yang dipelajari dalam suatu penelitian.

Seorang peneliti biasanya akan dapat menemukan model utama sebelum melakukan sebuah penelitian, sedangkan model pembantu baru bisa ditemukan setelah analisis dilakukan hingga dapat menyimpulkan hasil penelitiannya.[33] Misalnya suatu penelitian yang dibangun dengan asumsi bahwa kebudayaan itu seperti model organisme atau mahluk hidup,[34] Tentunya kebudayaan bukanlah dipahami sebagai suatu organisme. Perumpamaan tersebut akan muncul dengan adanya beberapa persamaan yang dilihat peneliti.[35]

4) Konsep-konsep (*Concepts*)

Ahimsa mendefinisikan makna konsep sebagai istilah-istilah atau kata-kata yang diberi makna tertentu sehingga membuatnya dapat digunakan untuk memahami, menafsirkan, menganalisis dan menjelaskan peristiwa atau gejala sosial-budaya yang dipelajari.[36] Ia juga menuturkan bahwa istilah konsep sebenarnya telah dikenal dikalangan para akademisi sosial-budaya Indonesia pada umumnya. Mereka menggunakan konsep dalam penelitiannya

---

[33] *Ibid.*

[34] Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam…*, 28.

[35] Sebagaimana dijelaskan oleh Inkeles (1964) bahwa sebuah model dapat dilihat dari adanya persamaan-persamaan tertentu antara fanomena satu dengan fenomena lain. Perbandingan tersebut menjadikan seorang peneliti mengunakan model yang berbeda berdasarkan pada penekanan atas perbedaan yang muncul dari persamaan-persamaan fenomena di atas. Tidak ada model yang salah atau paling benar. Semua model benar belaka dikarenakan sebuah model tertentu, akan mengarahkan peneliti kepada penjelasan tertentu mengenai gejala atau fenomena yang diteliti. Namun, sebuah model juga dapat membelokkan peneliti kepada penjelasan yang lain. Lihat: Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam…*, 29.

[36] Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Epistemologi Dan Metode Ilmu Sosial-Budaya…*, 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berulangkali, meskipun belum tentu mereka paham akan makna konsep secara keilmuan.

Para akademisi sosial-budaya Indonesia pada umumnya lebih mengenai konsep dibandingkan pengertian tentang asumsi dasar dan model. Di kalangan banyak akademisi makna konsep lebih dapat dipahami secara aplkatif walaupun tidak selalu dapat didefinisikan dengan baik secara konseptual. Hal ini berakibat pada penelitian-penelitian yang dilakukan menggunakan batasan-batasan konsep penting tidak selalu memiliki kesesuaian dengan gejala atau kejadian secara empiris. Hal ini dapat dijadikan sebagai bukti bahwa keberadaan suatu konsep dalam penelitian menjadi penting dalam kaitannya dengan realitas yang bersifat empiris.

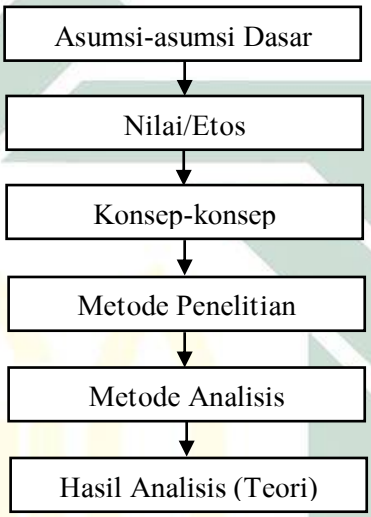
5) Hasil Analisis/Teori (*Results of Analysis/Theory*).

Setelah menganalisis berbagai data yang telah diperoleh dengan menggunakan metode-metode tertentu akan diperoleh pula suatu kesimpulan tertentu, suatu pendapat tertentu, dan inilah yang seringkali juga disebut sebagai 'teori'. Pendapat ini bisa berupa pernyataan-pernyataan yang menunjukkan relasi antara suatu variable dengan variable yang lain, atau pernyataan yang menunjukkan "hakekat" (*the nature*), keadaan dari gejala yang diteliti. Jadi setiap penelitian yang baik pada dasarnya pasti akan dapat meng-hasilkan sebuah teori baru atau menguatkan teori tertentu yang sudah ada.[37]

[37] Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma, Epistemologi Dan Metode Ilmu Sosial-Budaya…*, 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penelitian paradigmatik ini menjadikan asumsi dasar sebagai landasan pertama dalam proses penelitiannya. Unsur-unsur paradigma yang lain juga merupakan hasil turunan dari asumsi-asumsi dasar. Maka jika digambarkan dalam bentuk skema, akan dihasilkan proses yang bersifat hierarki dalam tiap unsur paradigma sebagaimana berikut:



Gambar 1.2
Skema Proses Penelitian Pada Unsur Paradigma

Melalui skema di atas dapat disimpulkan bahwa metode penelitian dan metode analisis merupakan tahap-tahap pewujudan dari asumsi-asumsi dasar, model dan konsep yang digunakan. Metode yang dipakai dalam membahas paradigma adalah modifikasi dari unsur-unsur yang dirumuskan dari beberapa definisi paradigma sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya, sehingga dari semua unsur paradigma yang dikemukakan beberapa tokoh dapat dirumuskan terdapat tiga unsur utama yang sama, yang akan mengcover semua pedapat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

G. Penelitian Terdahulu

Telah banyak penelitian yang membahas tentang pendidikan alternatif. Beberapa penelitian mengetengahkan alternatif model pendidikan Islam dalam beberapa perspektif kajian yang berbeda-beda. Ada beberapa kajian yang diperlukan untuk mendukung penelitian ini, oleh karenanya peneliti sampaikan beberapa karya tulis dan penelitian terdahulu yang memiliki relevansi topik pembahasan sebagai pertimbangan maupun acuan dalam penelitian disertasi ini.

Setidaknya ada tiga klaster topik pembahasan dari penelitian terdahulu yang dibutuhkan untuk mendukung penelitian disertasi ini. *Pertama* adalah pemikiran pembaharuan pendidikan Ibn 'Āshūr. *Kedua* adalah kajian tentang ilmu *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai sebuah pendekatan dalam studi keislaman. *Ketiga* adalah kajian paradigmatik mengenai konsepsi pendidikan Islam, di antaranya adalah:

1. Ismā'īl al-Ḥasanī. *Naẓariyāh al-Maqāṣid 'Inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr*, Cet. I al-Ma'had al-'Ālamī li al-fikr al-Islāmī: Silsilah al-Rasāil al-Jam'iyyah (15), (al-Manhajiyyah al-Islāmiyyah). 1995.

   Buku ini merupakan hasil penelitian Tesis di Universitas Muhammad al-Khāmis di Rabat, Maroko pada tahun 1993. Penelitian ini mengeksplorasi pemikiran *maqāṣid* ibn 'Āshūr, dengan melacak akar pemikirannya dari para ulama pendahulunya. Ibn 'Āshūr berusaha untuk mengembangkan teori *maqāṣid* yang telah digagas sebelumnya, tanpa taqlid kepada pendapat ulama terdahulu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Hasanī telah berhasil merumuskan metode yang dipakai ibn ‘Āshūr dalam menetapkan *maqāṣid* (*al-Taqṣīd*). Ibn ‘Āshūr juga menggagas dua *maqāṣid* yang penting, yaitu *al-Musāwāh* (kesetaraan) dan *al-Ḥurriyyah* (independen), yang mana dua konsep ini masih perlu untuk terus diikuti dan dikembangkan.[38]

2. al-Ghālȳ, Bilqāsim. *Shaikh al-Jāmi' al-A'dham Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr hayātuhu wa āthāruhu*. Cet. 1. Beirut: Dar Ibn Hazm. 1996.

   Penelitian ini menjelaskan biografi yang menyangkut personal, akademik dan sosial, serta kiprah ibn ‘Āshūr sebagai pengajar dan pengusung pembaruan pendidikan di Universitas al-Zaytūnah. Penelitian ini juga lebih mengeksplorasi perkembangan pemikiran maqāṣid ibn ‘Āshūr dalam bidang uṣūl, ilmu tafsir dan sosial kemasyarakatan yang tertuang dalam karya beliau *Maqāshid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, dan *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'iyyah fī al-Islām*.[39]

3. Hiyā Thāmir Miftāḥ. “Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm ‘inda Ibn ‘Āshūr”. Jurnal Ilmiyah *Maḥkamah*, Vol. 29. Universitas Qatar, 2011.

   Penelitian ini lebih banyak menjelaskan *Maqāṣid al-Qur'ān* secara konseptual dari pemikiran Ibn ‘Āshūr. Selain itu, diterangkan

[38] Ismā'īl al-Ḥasanī. *Naẓariyāh al-Maqāṣid 'Inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr*, (al-Ma'had al-'Ālamī li al-fikr al-Islāmī: Silsilah al-Rasāil al-Jam'iyyah (15), al-Manhajiyyah al-Islāmiyyah, 1995), 3-4.

[39] al-Ghālȳ, Bilqāsim. *Shaikh al-Jāmi' al-A'dham Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr hayātuhu wa āthāruhu*. (Beirut: Dar Ibn Hazm. Cet. 1. 1996), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pula teori *Maqāṣid al-Qur'ān* dari segi sejarah serta perkembangnya melalui pemikiran para ulama. Kontribusi yang dihasilkan dari penelitian ini adalah interpretasi pemikiran Ibn 'Āshūr tentang ayat-ayat al-Qur'ān yang menjadi dasar pijakan dalam merumuskan butir-butir *Maqāṣid al-Qur'ān*.[40]

4. 'Āishah binti 'Āmir ibn 'Uwaimir al-Ṣufyānī. *Al-Fikr al-Maqāṣidī wa Atharuhu fī Binā' al-Naẓariyyah al-Tarbawiyyah al-Islāmiyyah*. Disertasi Doktoral Universitas Umm al-Qurā Saudi Arabia, 2013.

   Penelitian ini menghasilkan beberapa point penting sebagaimana berikut; *Pertama*, pemikiran *maqāṣid* berperan sebagai instrument metodologis yang dapat digunakan untuk mentransformasikan maqāṣid dari ranah teoretik kepada ranah praktik. Hal tersebut dihasilkan dari penelitian metodologis dengan menggunakan kaidah-kaidahnya, serta pemikiran logis pada ranah normatif. *Kedua*, melalui pemikiran maqāṣidī dapat ditemukan titik temu di antara cabang keilmuan secara komperhensif. Yang bermula dari *al-Maqāṣid al-'Ulyā* dari sharī'ah Islam, yaitu *al-Tauhīd, al-Tazkiyah* dan *al-'Umrān*. *Ketiga*, peneliti menawarkan metodologi dalam pemikiran maqāṣidī yang dapat diadopsi dalam penelitian pendidikan, namun tidak diperuntukkan bagi penelitian uṣul atau sharī'ah. *Keempat*, kesimpulan dari penelitian ini adalah konsep

[40] Hiyā Thāmir Miftāḥ. "Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm 'inda Ibn 'Āshūr". *Jurnal Ilmiyah Maḥkamah*, (Universitas Qatar, Vol. 29, 2011), 70-71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendidikan terpusat pada tiga *maqāṣid aṣliyyah* yang diadopsi dari *al-maqāṣid al-'ulyā* bagi *sharī'ah al-Islāmiyyah*.[41]

5. Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwī. "Al-Shaikh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr wa Qaḍāyā al-Iṣlāḥ wa al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir: Ru'yah Ma'rifiyyah wa Manhajiyyah". Jurnal *al-Tajdīd*, Vol. 18. No. 35. 2014.

   Artikel ini mengulas tentang kitab yang dihasilkan dari seminar internasional yang berlangsung pada tanggal 2-3 Juli 2009 di Universitas Muḥammad al-Khāmis di Rabat Maroko. Al-Misāwī mengulas beberapa artikel yang termuat dalam kitab kompilasi seminar pemikiran *maqāṣid* tersebut. Beberapa poin penting dari artikel jurnal ini adalah ilmu maqāṣid yang dipaparkan Ibn 'Āshūr mempunyai posisi sebagai falsafah hukum Islam. Hal ini menjadi salah satu alasan mengapa Ibn 'Āshūr menjadikan ilmu *maqāṣid* sebagai ilmu yang independen, yang terlepas dari ilmu uṣūl. Selain itu, artikel ini juga mengulas banyak hal tentang gerakan pembaharuan dan restorasi "*al-Tajdīd wa al-Iṣlah*" yang disuarakan Ibn 'Āshūr. Utamanya dalam pendidikan Islam yang ada di Universitas al-Zaitūnah Tunisia. Al-Misāwī juga mengulas pemikiran maqāṣid ibn 'Āshūr pada aspek sosial kemasyarakatan sebagai sistem dalam membantuk peradaban dunia "al-'Umrānī",

[41] 'Āishah binti 'Āmir ibn 'Uwaimir al-Ṣufyānī. *Al-Fikr al-Maqāṣidī wa Atharuhu fī Binā' al-Naẓariyyah al-Tarbawiyyah al-Islāmiyyah*. (Disertasi-Universitas Umm al-Qurā Saudi Arabia, 2013), c.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang tertuang dalam konsep *al-Ḥurriyyah, al-'Adl, al-Musāwāh* dan *al-Tasāmuḥ*.[42]

6. Seficifi Abderrahim. *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm 'Inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr fī Tafsīrihī; Dirāsah Naẓariyyah Ma'a Namādzij Taṭbīqiyyah.* Tesis Universitas Balqaid Talmasan Tunisia, 2016.

   Penelitian ini menghasilkan lima point kesimpulan, yaitu: *Pertama, Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm* adalah sebuah tujuan besar pokok bahasan, yang mana al-Qur'ān diturunkan untuk merealisasikannya. *Kedua,* adanya perhatian ulama dulu dan sekarang terhadap tema *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm* di dalam kitab-kitab mereka. Baik dalam bidang ilmu uṣūl maupun ilmu tafsir. Maka melalui penelitian ini tampak secara jelas urgensi ilmu maqāṣid di dalam penafsiran al-Qur'ān. Yang menunjukkan akan pentingnya ilmu ini. *Ketiga,* orientasi *maqāṣidī* terlihat jelas dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* dari kontribusinya dalam memberikan pandangan yang mendalam terhadap nash al-Qur'ān. Hal tersebut dapat dilihat dari pemaparan hikmahnya dan menampakkan maksud dari *al-Shāri'* dari balik nash. *Keempat,* menunjukkan prosedur penetapan *Maqāṣid al-Qur'ān* menurut ibn 'Āshūr yang termuat dalam pendahuluan keempat (dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*) yang menjelaskan peran dan tugas mufassir dalam berkhidmat

[42] Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwī. "Al-Shaikh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr wa Qaḍāyā al-Iṣlāḥ wa al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir: Ru'yah Ma'rifiyyah wa Manhajiyyah". Jurnal *al-Tajdīd*, (Vol. 18. No. 35. 2014), 207.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada al-Qur'ān dari satu sisi. Juga nilai akademik yang menjadikan *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai distingsi keilmuan dari sisi yang lain. *Kelima*, meskipun penelitian ini hanya terbatas pada contoh, namun penelitian ini menjelaskan bahwa *Maqāṣid al-Qur'ān* telah nampak dalam tafsir ibn 'Āshūr dalam dua tingkatan. Yang pertama, apa yang telah dikerjakan ibn 'Āshūr dalam pemahaman nash secara eksplisit ditafsirkan atas dasar *Maqāṣid al-Qur'ān* secara tidak langsung. Dan yang kedua pengaruh *Maqāṣid al-Qur'ān* dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* dalam menjelaskan makna dan arahan nash, dalam hal tarjih di dalamnya.[43]

7. Nājī Faraj al-Takuri. "Malāmiḥ al-Iṣlāḥ al-Tarbawī fī Tafsīr ibn 'Āshūr". Jurnal *Uṣūl al-Dīn*. Vol, 12 No. 01. Universitas al-Asmariya al-Islāmiyyah Libia, 2017.

Beberapa point yang dapat disimpulkan dari penelitian ini sebagaimana berikut: *Pertama,* al-Qur'an telah memuat konsep pendidikan secara lengkap, yang selaras dengan berkembangan zaman secara lintas generasi. *Kedua*, urgensi kembalinya para pegiat dan peneliti pendidikan kepada al-Qur'ān. Guna melakukan perumusan konsep pendidikan yang agung. Dengan bantuan tafsir para ulama yang kompeten dalam bidang tafsir al-Qur'ān. *Ketiga*, sesungguhnya perhatian para ulama tafsir pada bidang pendidikan tidak kalah dari perhatian mereka dalam bidang keilmuan yang lain.

[43] Seficifi Abderrahim. *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm 'Inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr fī Tafsīrihī; Dirāsah Naẓariyyah Ma'a Namādzij Taṭbīqiyyah.* (Tesis-Universitas Balqaid Talmasan Tunisia, 2016), 96.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keempat, sesungguhnya pentingnya tafsir tarbawi tampak selaras dengan tujuan turunnya al-Qur'ān, yaitu *al-Hidāyah* (petunjuk) dan *al-Irshād* (bimbingan) bagi segenap manusia.[44]

8. Abd al-Lāwī Bashīr Makkiy. "Ishkāliyyah Iṣlāḥ al-Ta'līm Min Khilāl Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb li Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr". *Jurnal Ḥiwār al-Mutawassiṭiy*, (No. 15, Vol. 16, Maret 2017).

   Penelitian ini membahas tentang pemikiran reformasi pendidikan (*al-Iṣlaḥ al-Tarbawiy*) Ibn 'Āshūr yang tertuang di dalam kitabnya Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb. Artikel ini juga banyak membahas tentang genealogi dan faktor-faktor yang membentuk pemikiran reformasi pendidikan Ibn 'Āshūr dengan pendekatan *socio-historic*. Point penting dari artikel ini adalah upaya untuk menggali akar pemikiran *al-Iṣlaḥ al-Tarbawiy* Ibn 'Āshūr, baik pada ranah teoritis maupun praktis.

   Artikel ini menjelaskan tentang pemikiran pendidikan Ibn 'Āshūr dalam ranah teoritis dan praktis. Teori *iṣlaḥ* pendidikan yang digagas Ibn 'Āshūr dalam fungsinya sebagai sarana perbaikan peradaban (*al-iṣlaḥ al-'umrāniy*). Sedangkan pada tataran praktis, akrtikel ini membahas gerakan reformasi pendidikan Ibn 'Āshūr yang diterapkan di Universitas Zaytunah. Pada tahap akhir, artikel ini berupaya untuk mereaktualisasikan gagasan *al-Iṣlaḥ al-Tarbawiy*

[44] Nājī Faraj al-Takuri. "Malāmiḥ al-Iṣlāḥ al-Tarbawī fī Tafsīr ibn 'Āshūr". Jurnal *Uṣūl al-Dīn.* (Universitas al-Asmariya al-Islāmiyyah Libia, Vol, 12 No. 01. 2017), 61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn ‘Āshūr, lantas mengkontekstualisasikan gagasan tersebut pada zaman sekarang.[45]

9. Ridwan Jamal Elatrash, dkk. “Juhūd ibn ‘Āshūr fi al-Iṣlāḥ al-Tarbawī min Khilāl Tafsīrihī sūrah Yūsuf Namūdhajiyyan”. Jurnal *al-Risālah*, Vol 2. No. 3. International Islamic University Malaysia, 2018.

   Penelitian ini memiliki fokus pembahasan pada pemaparan usaha Ibn ‘Āshūr dalam usaha perbaikan pendidikan, atau yang lebih dikenal dengan istilah *al-Iṣlāḥ al-Tarbawī*. Penelitian ini memilih objek kajian pada pemikiran pendidikan Ibn ‘Āshūr melalui tafsir surat Yusuf yang tertuang dalam kitabnya al-Taḥrīr wa al-Tanwīr. Peneliti yang terdiri dari tiga orang; Ridwan Jamal Elatrash, Nashwan Abdo Khalid, dan Azaldien Ali A. Mohammed melalui penelitiannya menemukan banyak pemikiran pendidikan. Oleh karena itu, Ibn ‘Āshūr terhitung sebagai salah seorang pemikir yang berkontribusi dalam memperbaiki kualitas pendidikan. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap segi-segi pendidikan dalam al-Qur’an yang terfokus pada surat Yusuf secara lengkap. Beberapa poin penting yang dihasilkan dari penelitian ini antara lain; bahwa usaha dalam memperbaiki kualitas pendidikan tidak lah bisa dilakukan dengan cara sporadis. *Al-Iṣlāh al-Tarbawī* dapat diwujudkan dengan usaha yang terkonsep melalui kajian dan pembahasan secara mendalam,

[45] Abd al-Lāwī Bashīr Makkiy. “Ishkāliyyah Iṣlāḥ al-Ta‘līm Min Khilāl Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb li Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr”. *Jurnal Ḥiwār al-Mutawassiṭiy*, (No. 15, Vol. 16, Maret 2017), 281-282.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan memandang kebutuhan masyarakat dan tuntutan-tuntutan yang timbul seiring dengan perkembangan zaman. Penelitian ini banyak meng*eksplore* konsep pendidikan keluarga sebagai salah satu pondasi dalam memperbaiki kualitas pendidikan secara umum.[46]

10. Jacques Jomier. *The Great Themes of the Qur'an.* London : SCM Press, 1997.

    Penelitian ini memiliki fokus pembahasan tema-tema pokok al-Qur'ān yang digunakan sebagai pendekatan dalam studi seputar kajian doktrinal Islam dan Kristen. Tema-tema besar al-Qur'ān yang berkaitan dengan doktrin Islam-Kristen memiliki kesamaan dalam beberapa pokok pembahasan, antara lain: al-Qur'ān, Makkah, awal kehadiran Islam, Tuhan sebagai Pencipta, Adam Bapak Umat Manusia, Ibrahim sebagai Muslim, Nabi yang Maksum, Yesus Anak Maryam, Komunitas Muslim, Argumentasi dan Persuasi. Penelitian ini berusaha untuk mencari kesamaan pandangan "kalimatun sawā'" antara Islam dan Kristen, dengan bentuk kajian yang bersifat konfirmatif dalam perspektif al-Qur'ān.[47]

11. Fazlur Rahman. *Major Thems of the Qur'an.* Chicago: The University of Chicago Press, Cet. 2, 2009.

    Dalam penelitian ini, Fazlur Rahman juga menggunakan maqāṣid al-Qur'ān sebagai pendekatan dalam kajian Islam tematik yang dibahas dalam perspektif Islam sebagai agama komunal dan kemasyarakatan.

---

[46] Ridwan Jamal Elatrash, dkk. "Juhūd ibn 'Āshūr fi al-Iṣlāḥ al-Tarbawī min Khilāl Tafsīrihī sūrah Yūsuf Namūdhajiyyan". *Jurnal al-Risālah*, (International Islamic University Malaysia, Vol 2. No. 3. 2018), 958.

[47] Jacques Jomier. *The Great Themes of the Qur'an.* (London : SCM Press, 1997), vii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam buku ini, Fazlur Rahman mengemukakan bahwa ada delapan tema pokok al-Qur'ān berkaitan dengan tema sosial kemasyarakatan, yaitu: Tuhan, Manusia sebagai Individu, Manusia sebagai Anggota Masyarakat, Alam Semesta, Kenabian dan Wahyu, Eskatologi, Setan, dan Lahirnya Masyarakat Muslim.[48]

12. Ah. Fawaid. "Maqāṣid al-Qur'ān dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Ṭāhā Jābir al-'Ulwānī". *Jurnal Madania*. Vol. 21, 2017.

    Penelitian ini menggunakan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai pendekatan dalam mengulas penafsiran Ṭāhā Jābir al-'Alwānī terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan isu kebebasan beragama. artikel ini menyimpulkan bahwa 'Alwānī menggagas tiga konsep yang tertuang dalam *al-maqasīd al-Qur'āniyyah al-hākimah* yaitu: (1) *al-tawhîd*, (2) *al-tazkiyah*, dan (3) *al-'umrān*. 'Alwānī berpendapat bahwa kebebasan dalam berkeyakinan merupakan tujuan penting dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. Ia merupakan manifestasi dari iman dan tauhid. Ketiga konsep *maqāṣid al-Qur'ān* ini memiliki kesesuaian dengan konsep *al-maqāṣid al-a'la* dalam al-Qur'ān yang digagas oleh Ibn 'Āshūr.[49]

13. Ulya Fikriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan". *ISLAMICA; Jurnal Studi Keislaman.* Vol. 9, No. 1, September 2014.

---

[48] Fazlur Rahman. *Major Thems of the Qur'an* (Chicago: The University of Chicago Press, Cet. 2, 2009), vi.

[49] Ah. Fawaid. "Maqāṣid al-Qur'ān dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Ṭāhā Jābir al-'Ulwānī". *ISLAMICA; Jurnal Studi Keislaman.* (Vol. 9, No. 1, September 2014), 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penelitian ini menyimpulkan akan pentingnya *maqāṣid al-Qur'ān* dijadikan sebagai pendekatan serta landasan utama dalam menafsirkan al-Qur'ān di dunia kontemporer. Khususnya pada ayat-ayat al-Qur'ān yang berdiksi "keras" secara literal yang masih dipertanyakan kembali relevansinya dengan zaman kontemporer. Masa yang tidak lagi menganggap praktik bunuh-membunuh menjadi sebuah kebiasaan wajar. Sehingga penafsiran ayat *sayf* tidak digeneralisasikan dalam bentuk penerapan aktivitas bunuh dan memerangi non-Muslim. Penelitian ini mendorong *maqāṣid al-Qur'ān* untuk dijadikan sebagai pendekatan dan pertimbangan utama dalam kontekstualisasi pemaknaan ayat-ayat al-Qur'ān dalam konteks isu-isu kontemporer. Sebagai bentuk dialog antara teks keagamaan dengan realita yang dihadapi oleh manusia.[50]

14. Ismail Thoib. "Menggagas Reformasi Pendidikan Islam; Telaah Filosofis Paradigmatik". *Jurnal Ulumuna; Journal of Islamic Studies*. Vol. 11, No. 01. UIN Mataram. 2007.

    Penelitian ini bersifat paradigmatik yang menyimpulkan bahwa ada dua pilar penting yang harus diperhatikan dalam wacana reformasi pendidikan Islam, yaitu kerangka kerja filosofis dan teoretis. Kedua aspek tersebut sangat penting untuk dijadikan sebagai dasar pengembangan pendidikan Islam dalam kerangka rasional-empiris untuk pengembangan masyarakat madani. Kegagalan pendidikan

[50] Ulya Fikriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān; Genealogi Dan Peta Perkembangannya Dalam Khazanah Keislaman". *Jurnal 'Anil Islam*, (Institut Ilmu Keislaman Annuqayah, Vol 11. No. 2. 2018), 264.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

agama ditantai dengan banyaknya kekerasan yang mengatasnamakan agama yang disebabkan oleh model pembelajaran yang eksklusif, yang menjauhkan peserta didik dari masalah multidimensi yang mengitari kehidupan mereka. Oleh karena ini, wacana reformasi pendidikan Islam menjadi penting untuk digagas dengan landasan logika paradigmatik filosofis.[51]

15. Sarfaroz Niyozov. "Islamic Education and Islamization: Evolution of Themes, Continuities and New Directions". *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol. 31. Institut of Muslim Minority Affairs. 2011. Penelitian ini memetakan berbagai perspektif dalam perdebatan tentang pendidikan Islam dalam aspek tema, masalah, tantangan, dan perkembangannya. Makalah ini membahas pentingnya pembaharuan konsep pendidikan Islam secara berkesinambungan yang dapat melintasi ruang dan waktu. Beberapa tema penting mengenai pembaharuan pendidikan Islam yang dibahas dalam penelitian ini antara lain: globalisasi konsep pendidikan Islam di dunia Muslim; Islamisasi pendidikan dengan merekonstruksi ulang dalam perspektif epistemologis dan etis; memangkas kesenjangan antara pendidikan Islam dan Barat, serta peningkatan wawasan pendidikan Islam di abad ke-21.[52]

---

[51] Ismail Thoib. "Menggagas Reformasi Pendidikan Islam; Telaah Filosofis Paradigmatik". *Jurnal Ulumuna; Journal of Islamic Studies*. (UIN Mataram. Vol. 11, No. 01. 2007), 151.

[52] Sarfaroz Niyozov. "Islamic Education and Islamization: Evolution of Themes, Continuities and New Directions". *Journal of Muslim Minority Affairs*. (Institut of Muslim Minority Affairs. Vol. 31, 2011). 112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari kelima belas penelitian terdahulu tersebut terhimpun dalam tiga klaster pembahasan, yaitu pertama, pemikiran reformasi pendidikan Ibn ‘Āshūr, sebagaimana penelitian Ismā‘īl al-Ḥasani, al-Ghālȳ, Bilqāsim, ‘Āishah binti ‘Āmir ibn ‘Uwaimir al-Ṣufyānī, Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwi, Nājī Faraj al-Takuri. Kedua, pemikiran atau konsep *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai pendekatan dalam kajian keislaman, sebagaimana penelitian Hiyā Thāmir Miftāḥ, Seficifi Abderrahim, Ridwan Jamal Elatrash, Jacques Jomier, Fazlur Rahman, Ah. Fawaid, Ulya Fikriyati, Ketiga, kajian paradigmatik mengenai konsepsi pendidikan Islam, sebagaimana penelitian Abd al-Lāwī Bashīr Makkiy, Ismail Thoib dan Sarfaroz Niyozov.

Adapun menjadi pembeda dari penelitian kali ini adalah mengkorelasikan antara konsep *maqāṣid al-Qur’ān* dan pemikiran pendidikan Ibn ‘Āshur sehingga menjadikan *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai paradigma pendidikan Islam dalam kerangka pemikiran Ibn ‘Āshūr. Penelitian ini berfokus pada menemukan asumsi dasar konsep *maqāṣid al-Qur’ān* Ibn ‘Āshūr sebagai paradigma pendidikan Islam. Juga menemukan faktor-faktor yang membentuk nilai-nilai dasar pada konsep *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai paradigma pendidikan Islam. Lantas mengkonstruksi *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai sebuah paradigma bagi pendidikan Islam. Penelitian ini lebih bersifat kajian filosofis-paradigmatik terhadap *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai basis paradigmatik dalam konsepsi pendidikan Islam yang bernuansa *maqāṣidī*, atau peneliti istilahkan sebagai pendidikan *maqāṣidī*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

H. Metode Penelitian

1. Teori dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kualitatif[53] dengan paradigma penelitian berbasis *Interpretif Socio-Lingusitic*. Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori *maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr dan teori paradigma. Sedangkan pendekatan yang dipakai dalam penelitian ini adalah pendekatan filsafat, pemikiran pendidikan dan socio-historis. Ketiga pendekatan ini digunakan dalam menganalisis data yang diambil dari empat kitab Ibn 'Āshūr yang mempresentasikan pemikiran pembaharuan pendidikan Islam, yang akan disebutkan dalam sub bab sumber data.

Pendekatan filsafat digunakan untuk melihat fenomena atau pun gejala pendidikan melalui beberapa hal mendasar, seperti logika berpikir dan logika bahasa. Pendekatan ini digunakan melihat asumsi dasar maupun nilai yang menjadi pijakan tujuan pendidikan. Pendekatan pemikiran pendidikan digunakan dalam melihat dinamika perubahan metodologi pendidikan Islam dalam menjawab kebutuhan zaman. Sedangkan pendekatan historis-filosofis digunakan untuk melihat konteks pemikiran Ibn 'Āshūr dibangun. Berdasarkan kapan dan di mana Ibn 'Āshūr hidup, serta faktor apa saja yang membentuk pemikiran *maqāṣid* Ibn 'Āshūr yang digunakan sebagai basis pemikiran pendidikannya.

---

[53] Penelitian kualitatif merupakan riset yang bersifat deskriptif dan cenderung menggunakan analisis dengan pendekatan induktif. Proses dan makna (perspektif informan) lebih ditonjolkan dalam penelitian kualitatif. Dalam penelitian ini peneliti bertolak dari data, memanfaatkan teori yang ada sebagai penjelas, dan berakhir dengan suatu teori. Lihat: Julian Noor, *Metodologi Penelitian; Skripsi, Tesis, Disertasi & Karya Ilmiah*, (Jakarta: Prenada Media Grup. 2011), 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga pendekatan tersebut melibatkan beberapa disiplin keilmuan yang dipakai sebagai perspektif penelitian dalam Disertasi ini. Dalam pandangan Noeng Muhajir, jika suatu teori diinginkan menjadi teori yang solid tentunya harus dibangun dari tesis-tesis subtantif.[54] Yang mana tesis substantif ini dibangun dari temuan-temuan atas bukti empirik, dengan melibatkan beberapa disiplin keilmuan yang dijadikan sebagai pendekatan dalam mengkonstruksi sebuah teori.

2. **Instrumen Penelitian**

Dalam penelitian kualitatif pada disertasi ini, yang menjadi instrumen atau alat penelitian adalah peneliti itu sendiri.[55] Penelitian kualitatif terkadag sangat diwarnai oleh subjektifitas dan latarbelakang keilmuan sang peneliti. Hal ini menjadi wajar karena permasalahan yang muncul sebagai latarbelakang dalam penelitian kualitatif pada awalnya belum jelas, lantas perlahan menjadi jelas setelah peneliti memaparkan data dan analisisnya dalam penelitiannya. Oleh karenanya maka yang menjadi instrumen adalah peneliti sendiri. Tetapi setelah masalahnya yang akan dipelajari jelas, maka dapat dikembangkan suatu instrumen.[56]

Dalam penelitian kualitatif, peneliti sebagai instrumen utama, ia dituntut untuk dapat berperan secara aktif dalam melacak data dan fakta atau informasi penunjang penelitian, sekaligus dapat merefleksikan sejumlah data dengan model atau teori penelitian yang ia gunakan dalam

---

[54] Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu; Positivisme, Post-Positivisme, dan Post-Modernisme*, (Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, Edisi II, 2001), 9.
[55] Lihat: Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D,* (Bandung: Alfabeta, 2011), 222.
[56] Sugiyono, *Metode Penelitian....*, 223.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penelitiannya. Selain itu, peneliti juga dituntut untuk dapat menggunakan kerangka berfikir secara konvergen dan divergen dalam mengkaitkan sejumah data dan fakta, serta menganalisanya, hingga melahirkan hasil analisa yang tepat.

3. **Sumber Data**

Penelitian ini bersifat riset kepustakaan (*library research*) dengan memanfaatkan bahan-bahan pustaka yang relevan yang digunakan untuk menjawab permasalahan dalam penelitian ini. Sumber primer dalam penelitian ini ialah empat kitab karya Imam Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, antara lain; *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, dan *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb* dan *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtima’iy fi al-Islām*. Sedangkan sumber sekunder diambil dari buku atau jurnal ilmiah yang memiliki kesamaan topik pembahasan dengan penelitian ini.

4. **Objek**

Ada dua objek kajian dalam penelitian filosofis paradigmatik ini. Pertama adalah pemikiran maqāṣid dan pendidikan Imam Ṭāhir Ibn ‘Āshūr yang termuat dalam empat kitabnya yaitu; *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, dan *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb; Ta’līm al-‘Araby al-Islāmy* dan *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā’iy fī al-Islām*. Kedua adalah ayat-ayat pendidikan, yang dalam hal ini yang menjadi objek kajian adalah kisah Musa dan Khidr (al-Kahfi ayat 60-82)

5. **Teknik Pengumpulan Data**

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan teknik dokumentasi sebagai teknik pengumpulan data. Dalam artian dengan mengumpulkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

data-data yang terkait dengan topik utama penelitian. Pengumpulan data dilakukan dari sumber primer maupun sekunder. Dari data tersebut selanjutnya dipilih dan diklasifikasi data mana saja yang bisa dijadikan informasi dan referensi yang memang relevan. Setelah itu baru dilakukan analisis data dan menginterpretasikannya secara kritis dengan menggunakan metode analisis induktif (*al-istiqrā'*) dan intrepretasi dengan kaidah sosiolinguistik (*al-maqām*), di mana pada ranah sosial dan bahasa menjadi titik tekannya.

6. **Metode Analisa Data**

Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan metode *taqṣid*, atau sebuah metode dalam merumuskan suatu tujuan (*maqāṣid*) yang terdapat dalam sebuah ayat al-Qur'ān. Dengan metode ini diharapkan penelitian ini dapat mengungkap tujuan *mutakallim* (Allah Swt) melalui sebuah interpretasi atas ayat-ayat dengan topik kajian tertentu, dalam hal ini ayat pendidikan. Dengan pendekatan ilmu maqāṣid dan seperangkat instrumen ilmu tafsir.

Penelitian yang berjenis riset kepustakaan (*library research*) ini dilakukan dengan menggunakan metode analisis *Istiqrā'* yang diartikan oleh al-Ghazālī sebagai aktivitas dari sebuah proses analisa terhadap hal-hal yang bersifat partikular lantas ditarik menjadi sebuah kesimpulan umum yang bersifat universal.[57] Selain menggunakan metode *Istiqrā'* penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode kontekstualisasi teks dengan pendekatan sosiolinguistik yang diistilahkan Isma'īl Ḥasanī

[57] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*…, 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan *al-Maqām*, yang terbagi menjadi dua, *maqām al-ḥāl* (kedudukan makna konteks) dan *maqām al-maqāl* (kedudukan makna teks).[58]

Metode ini dilakukan dengan langkah awal yaitu, mengumpulkan atau menentukan data atau pun ayat sebagai obyek kajian. Lantas menentukan kata kunci yang terdapat dalam ayat tersebut. Selanjutnya menganalisa kata atau lafadz melalui perangkat ilmu tafsir dengan pendekatan sosiolinguistik, di mana sisi linguistik yang menjadi titik tekan (*tafsīr lughawi*), baru kemudian sisi sosialnya sebagai instrumen pendukung dalam menganalisis ayat-ayat yang dengan tema pendidikan. Karena dalam proses menentukan *maqāṣid* tidak akan terlepas dengan konteks, atau dalam istilah Dr. Ismā'il Hasani disebut *"al-maqām"*. Sedangkan konteks tidak akan terlepas dengan kajian sosiologi, guna mengetahui kondisi masyarakat yang melingkupi teks atau ayat yang sedang diteliti. Sebuah tafsir dihasilkan melalui kerangka berfikir tertentu, maka kebenaran dari sebuah tafsir dapat dipahami sebagai sebuah kebenaran yang bersifat logis yang dapat diterima dengan penalaran logis. Maka dari itu, peneliti dituntut untuk memiliki kemampuan dalam menyajikan keterkaitan dan relasi tertentu antara konsep yang digunakan dengan data yang disajikan dalam tafsirnya.[59]

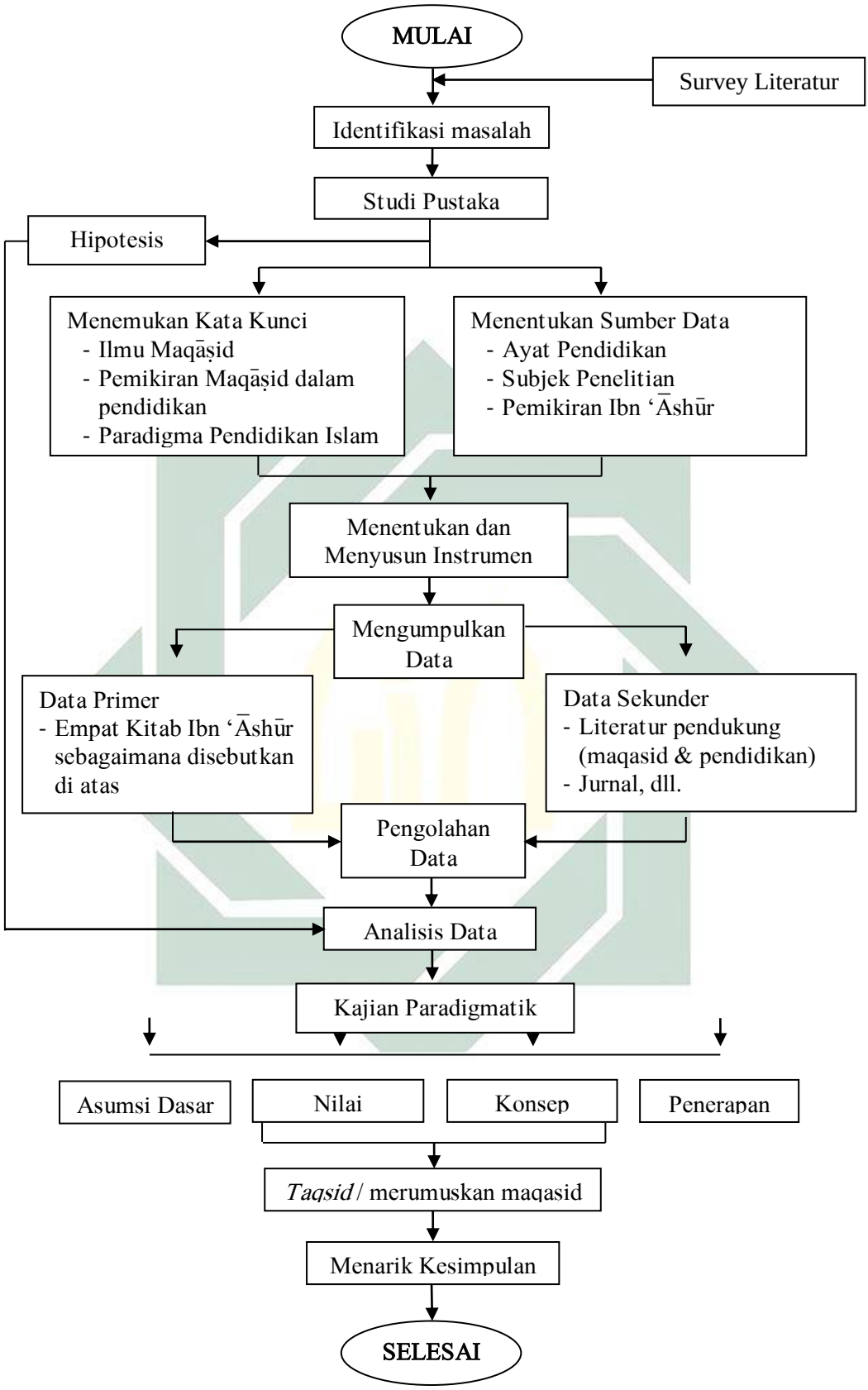
Berikut ini rencana konsep penelitian dalam bentuk skema bagan:

---

[58] Menurut penilaian Ismā'īl Ḥasanī, Ibn 'Āshūr juga menggunakan metode ini yang diistilahkan dengan metode "*al-Maqām*" yang digunakan untuk mencari makna dari suatu lafadz atau ayat dari segi kontekstualitasnya. *Al-Maqām* atau konteks difungsikan Ismā'īl Ḥasanī untuk mengetahui tujuan di balik maksud yang hakiki dari ketentuan umum di dalam al-Qur'ān. Lihat: Ismā'īl Ḥasani, *Naẓariyah al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Ṭāhir ibn 'Āshūr*..., 326.; Tamām Ḥisān, *al-Lughah al-'Arabiyyah Ma'nāhā wa mabnāhā* (al-Baiḍā': Dār al-Thaqāfah, t.t.), 338.

[59] Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma, Epistemologi Dan Metode Ilmu Sosial-Budaya*, Makalah disampaikan dalam pelatihan "Metodologi Penelitian", diselenggarakan oleh CRCS UGM, di Yogyakarta, 12 Februari – 19 Maret 2007, 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Gambar 1.3
Skema Metode Analisis Data

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

I. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini disusun dengan sistematika pembahasan yang dipaparkan dalam enam bab yaitu: Bab pertama. Bab ini merupakan bab pendahuluan meliputi: Latarbelakang masalah, Identifikasi dan Batasan masalah, Rumusan masalah, Tujuan Penelitian, Kegunaan penelitian, Kerangka teoritik, Penelitian terdahulu, Model Penelitian Sistematika pembahasan.

Bab kedua. Bab ini memuat dua sub bab pembahasan kajian teoritis yang membahas tentang; *Pertama,* Biografi Ibn ‘Āshūr dan Kontribusi dalam Pembaharuan ilmu *maqāṣid*, serta pemikiran pendidikan Ibn ‘Āshūr dan kiprahnya dalam dunia Islam, khususnya reformasi pendidikan di Universitas Zaytūnah;

Bab ketiga. Bagian ini merupakan bab yang membahas kajian teoritik tentang Ilmu *maqāṣid* secara umum dan menjelaskan posisi pemikiran Ibn ‘Āshūr. Serta mencoba untuk mencari hubungan antara *maqāṣid al-Qur’ān* dan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Selanjutnya pembahasan tentang teori *maqāṣid al-Qur’ān*, mulai dari sejarah perkembangan, hubugan antara *maqāṣid al-Qur’ān* dan *maqāṣid al-sharī‘ah*, dan perbedaan antara keduanya. Serta pemikiran beberapa cindekiawan muslim yang menggunakan *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai pendekatan dalam kajian keislaman.

Bab keempat. Bagian ini merupakan bab yang membahas kajian teoritik tentang konsep *maqāṣid al-Qur’ān* yang digagas oleh Ibn ‘Āshūr. Mulai dari yang *‘Āmmah, Khāṣṣah* dan *Juz’iyyah*. Serta Prinsip dasar *maqāṣid* Ibn ‘Āshūr yang terbagi menjadi empat hal, *al-fiṭrah, al-samāḥah, al-musāwāh* dan *al-ḥurriyyah*. Serta kaidah penetapan *maqāṣid* yang ditempuh oleh Ibn ‘Āshūr

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam kitab *maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*.

Bab kelima. Bab ini merupakan bab analitis tentang konsep kontruksi teori *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam. Konstruksi paradigma pendidikan tersebut melalui pendekatan *ilm maqāṣid* Ibn 'Āshūr, yang mencakup tujuan general (*Maqāṣid 'Āmmah*). Lantas diturunkan dalam tujuan khusus (*Maqāṣid Khaṣṣah*) yang tertuang dalam delapan point *maqāṣid al-Qur'ān* yang telah disebutkan di atas. Selanjutnya, dari tujuan khusus tersebut diturunkan kembali dalam tujuan parsial (*Maqāṣid Juz'iyyah*) yang meliputi; *Maqāṣid al-Ta'līm* (tujuan pembelajaran); *Maqāṣid al-Ṭālib* (tujuan murid); *Maqāṣid al-Mu'allim* (tujuan pengajar); dan *Maqāṣid al-Manāhij al-Ta'līmiyyah* (tujuan metode pembelajaran).

Bab keenam. Bab ini merupakan bab penutup yang meliputi: Kesimpulan, Implikasi teoritik, Keterbatasan penelitian dan Rekomendasi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

SEJARAH PEMIKIRAN ISLAM IBN ‘ĀSHŪR; DARI TEORI *IṢLĀH* KE *MAQĀṢIDĪ*

A. Biografi Singkat Ibn ‘Āshūr (1879-1973 M)

1. Latar Belakang Keluarga

Mempunyai nama lengkap Muḥammad al-Ṭāhir (Ṭāhir II) Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ṭāhir (Ṭāhir I) Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Shādhili Ibn al-‘Ālim ‘Abd al-Qādir Ibn Muḥammad Ibn ‘Āshūr (selanjutnya disebut Ibn ‘Āshūr). Ia dilahirkan di rumah kakeknya dari jalur ibu di kota al-Marasiy[1] pinggiran ibu kota Tunisia, Afrika utara pada bulan Jumadil al-‘Ula tahun 1296 H, atau pada September 1879 M dan meninggal pada 3 Rajab 1393 H/ 12 Juni 1973 M di kota yang sama. Ayahnya dikenal sebagai seorang ulama yang disegani, ia bernama Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, seorang ulama yang menguasai beberapa disiplin ilmu yang berbeda-beda.[2] Beliau dilahirkan dari wanita salehah yang bernama Fatimah, putri perdana Menteri Muḥammad al-‘Azīz.[3]

Ibn ‘Āshūr dilahirkan di tengah-tengah keluarga yang berdarah biru, kakeknya dari jalur ibu, yaitu Muḥammad al-‘Azīz adalah seorang

---

[1] Ibn ‘Āshūr ,*Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb* …,7

[2] Muhammad Husain, *al-Tanẓir al-Maqāṣidy ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr fī Kitābih Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah,* (Aljazair: al-Jami‘ah Aljaza’ir, 2005), 24.

[3] Nama lengkapnya adalah (Muḥammad ‘Azīz bin Muḥammad Ḥabīb bin Muḥammad Ṭayyib bin Muḥammad Bu’aitur)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perdana Menteri. Lalu kakeknya dari jalur ayah merupakan seorang ulama yang masih keturunan Ahlul-Bait Nabi Muḥammad.[4] Kedua orang tuanya memiliki harapan besar pada Ibn ‘Āshūr untuk dapat meneruskan perjuangan kakek dan leluhurnya[5] yang memiliki keluasan ilmu, kedudukan yang mulia dan pengaruh yang besar.

Riwayat keilmuan Ibn ‘Āshūr dimulai dengan memperoleh pendidikan di Universitas Zaytūnah.[6] Setelah lulus dari salah satu universitas tertua di dunia tersebut, ia mengabdikan diri di almamaternya tersebut dengan dilandasi rasa khidmah dan pengabdian yang murni. Keilmuan Ibn ‘Āshūr berkembang dengan baik di sini. Terlebih ia terbantu dengan adanya perpustakaan besar dengan koleksi lengkap mulai dari literatur modern yang lintas disiplin keilmuan, hingga naskah dan literatur kuno yang langka.[7]

Dalam membina keluarga Ibn ‘Āshūr menikah dengan Fatimah binti Muḥammad Muhsin, dari pernikahannya ini beliau dikaruniai lima anak

---

[4] Mani ‘Abd al-Halim’ *Kajian Tafsir Konprehenshif metode Ahli Tafsir*”, terj Faisa Saleh Syahdianur, (Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006), 33.

[5] Balqaim al-Ghaliy, *Shaikh al-Jamī‘ al-A‘ẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr; Ḥayātuh wa Āśāruh* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996), 37.

[6] Universitas Zaytūnah pada mulanya adalah sebuah masjid tempat ibadah, yang juga difungsikan sebagai pengembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan, seperti halnya masjid-masjid yang didirikan di Tunisia lainnya. Masjid ini didirikan oleh Ubaidillah ibn al-Habhab pada tahun 114 H pada masa Dinasti Umawiyah. Sebelumnya pada zaman pemerintahan Al-Wālid bin ‘Abd al-Mālik masjid Umawiyah didirikan antara tahun 88-96 H (705-714). Serta *Masjid al-Qairawan* yang didirikan oleh Uqbah bin Nāfi‘ yang menaklukan Afrika Utara pada tahun 50 H. Namun hanya masjid Zaytūnah yang masih bertahan sebagai universitas hingga kini. Masjid ini telah memberikan pengajaran Ilmu Agama Islam sejak tahun 120 H. Masjid Zaytūnah merupakan salah satu perguruan tinggi Islam tertua dan terus berlanjut mempunyai peran pendidikan selama 13 abad. Lihat: Hasan Langgulung, *Pendidikan Islam dalam Abad ke 21*, (Jakarta: Radar Jaya Offset, 2001), Cet. ke-2, 18.

[7] Mani ’Abd al-Halim Mahmud, *Kajian Tafsir Konprehenshif metode Ahli Tafsir...,* 314

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang terdir dari tiga laki-laki dan dua perempuan,mereka adalah[8]:

1. Muḥammad al-Faḍl yang menikah dengan Sabīḥ binti Muḥammad al-'Azīz.
2. 'Abd al-Mālik yang menikah dengan Raḍiya binti al-Habīb al-Jaluli.
3. Zain al-'Ābidīn yang menikah dengan Fāṭimah binti Ṣālih al-Dīn bin al-Munsif Bay.
4. Umm Hāni' yang menikah dengan Aḥmad ibn bin Muḥammad bin Bashīr bin al-Khuja'.
5. Ṣāfiya yang menikah dengan al-Shāziliy al-Asrār.

2. **Riwayat Pendidikan**

Ibn 'Āshūr mulai menghafal al-Qur'ān sejak usia 6 tahun. Setelah itu, ia menghafal Matan al-Jurūmiyyah dan bahasa Prancis. Setelah itu, Ibn 'Āshūr mendalami keilmuan dalam bidang gramatikal (*naḥwu*) dan kitab-kitab fiqh dari mazhab Māliki.[9] Saat berusia 14 tahun, Ibnu 'Āshūr melanjutkan petualangan keilmuannya di Universitas Zaytūnah. Di sana ia belajar ilmu sharī'ah (fiqh dan uṣūl fiqh), bahasa Arab, hadis, sejarah, dan lain-lain. Setelah belajar selama 7 tahun di Universitas Zaytūnah Ibn 'Āshūr berhasil menempuh gelar sarjana, tepatnya di tahun 1317 H/1899

[8] Arnold Green, *The Tunisian Ibnu'Asyur, Syarh al-Muqadimah al-Adabiyyah li al- Marzuqy'ala Din al-Hamasah*,(Riyad: Maktabah Dar al-Minhāj, 2000), 89.

[9] Ibn 'Āshūr dikenal menganut madzhab Maliki. Hal tersebut bisa dilihat dari fiqh Maliki yang ia pelajari dari ahli fiqh yang bermazhab Maliki. Selain itu, Ibn 'Āshūr tulisan-tulisan yang dihasilkan Ibn 'Āshūr banyak merujuk pada uṣūl fiqh Madzhab Maliki. Oleh karenanya tidak heran jika kemudian Ibn 'Āshūr diberikan jabatan sebagai Mufti Madzhab Maliki pada tahun 1933 M.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

M.[10] Sekian banyak ilmu yang didapat dari Universitas Zaytūnah nampaknya belum memenuhi dahaganya dalam menuntut ilmu. Di waktu luangnya, Ibn ‘Āshūr menghabiskan waktunya dengan membaca buku-buku tafsir, buku-buku al-Milal wa al-Nihal, menghafal hadis-hadis, syair-syair arab dari masa pra Islam hingga sesudahnya, membaca buku-buku sejarah, dan lain-lain. Semua ilmu yang diperolehnya dari Zaytūnah dan aktivitas keilmuanya turut menjadikan Ibn ‘Āshūr sebagai ulama dengan kepribadian yang luhur dan tingkat intelektual yang tinggi.

Ibn ‘Āshūr memulai menuntut ilmu di Zaytūnah pada awal abad 14 Hijriyah. Di sini, kejeniusan Ibn ‘Āshūr sudah terlihat sejak awal, ia menyelesaikan pendidikan dalam keilmuan keislaman dengan prestasi yang membanggakan di akhir studinya.[11] Beberapa judul kitab berhasil ia pelajari di Universitas almamater ibn Khaldun tersebut, antara lain:

1. Ilmu Nahwu (Alfiyah Ibn Mālik beserta kitab-kitab syarahnya seperti karya Shaikh Khālid al-Azharī, Sharh al-Mukawwady, al-Asepuriy, Mugnī Labīb karangan Ibn Hishām, Tuḥfah al-Gharīb yang merupakan sharḥ dari Mugnī Labīb dan lain-lainya.
2. Ilmu Balaghah (Syarah risalah al-Samarqandiy, karya al-Damanuriy al-Takhlis beserta sharḥ al-Mutawal karya al-Sa’d al-Taftanzani .
3. Al-Lughah (al-Maẓhar li al-Suyūṭī)

---

[10] Balqaim al-Ghaliy, *Shaikh al-Jamī‘ al-A‘ẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr; Ḥayātuh wa Āśāruh* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996), 56-57

[11] Mani’ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Kajian Tafsir Konprehenshif metode Ahli Tafsir...,* 313.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Ilmu Fiqh (Aqrab al-Mālik ila Mazhab al-Imām al-Mālik karya al-Dadir sharh al-Tawadiy ‘ala al-Tuḥfah.
5. Ilmu Uṣūl Fiqh (Sharh al-Hatab ‘ala waraqāt Imām al-Ḥaramain.
6. Al-Hadīth (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Muslim kitab Sunan dan Sharḥ Garamiy Ṣaḥīḥ)
7. Mantiq (al-Salam fil al-Mantiq li Abd al-Raḥmān Muḥammad al-Sagir.
8. Ilmu Kalām (al-Wusta ‘ala ‘Aqaid al-Nasafiyyah.
9. Ilmu Farāid (kitab al-Durrah).
10. Ilmu Tarīkh (al-Muqadimah dan lain-lainnya).[12]

3. Karir

a. Pengajar

Ibn ‘Āshūr memulai karir sebagai pengajar di Universitas Zaytūnah pada tahun 1899 M. Empat tahun berselang, ia juga dipercaya untuk mengajar di Yayasan Sadīqiyyah, tepatnya pada tahun 1904 M. Karena kompetensinya yang cemerlang, seiring berjalannya waktu, karirnya kian menanjak. Pada tahun 1911 M, ia diangkat sebagai hakim, selang dua puluh tahun sejak berkarir di bidang peradilan, ia lantas diangkat sebagai mufti dalam Madzhab Maliki.[13]

---

[12] Balqasim Ghaliy, *Shaikh al-Jamī‘ al-A‘ẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr...*,38. lihat juga: Mushrif ibn Aḥmad al-Zuhairaniy, *’Asar al-Dilalat al-Lugawiyyah fi al-Tafsir ‘Indalibni ‘Āshūr* (Beirut: Muassasah al-Rayyan, 2002), 27-29

[13] Balqāsim al-Ghālī, *Shaikh al-Jamī‘ al-A‘ẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr; Ḥayātuh wa Āṡāruh* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996), 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di kalangan para ulama Tunisia, Ibn ‘Āshūr dikenal sebagai “*Shaikh al-Imām*” atau pemimpin para mufti. Selain dikenal sebagai seorang hakim (qadli), Ibn ‘Āshūr juga dikenal sebagai seorang pengajar yang disegani, beliau merupakan dosen di bidang tafsir dan balaghah di Universitas Zaytūnah. Pada tingkat internasional, Ibn ‘Āshūr juga aktif menjadi anggota di *Majami’ al-Lughah al-‘Arabiyyah*. Ibn ‘Āshūr juga dikenal sebagai pusat (Qutb) pembaharuan pendidikan dan bersosial pada masanya.[14]

b. Shaikh al-Islam

Di tahun 1932 M Ibn ‘Āshūr diangkat sebagai *Shaikh al-Islām* al-Māliki. Beliau diangkat pemerintah sebagai ulama tertinggi di Tunisia dalam madzhab Mālikī karena kedalaman ilmu pengetahuannya dalam agama Islam. Namun kondisi politik yang tidak menentu membuat hubungan antara pemerintah dan para ulama berjarak. Pemerintah mulai mengambil sikap sewenang-wenang, anti kritik dan diktator. Pemerintah juga berusaha untuk mengendalikan semua unsur kekuatan, termasuk para ulama.

Pemikiran Islam dan putusan fatwa yang berkaitan dengan kebijakan strategis pemerintah mulai dikekang. Hal ini membuat Ibn ‘Āshūr untuk memperjuangkan kebebasan pemikiran Islam di Tunisia.[15] Ibn ‘Āshūr memberikan perlawanan kepada pemerintah

[14] Mushrif ibn Aḥmad al-Zuhainy, *’Asar al-Dilalat al-Lugawiyyah fi al-Tafsir ‘Indalibni ‘Āshūr*, (Beirut: Muassasah al-Rayyān, 2002), 21.
[15] Balqāsim al-Ghālī, *Shaikh al-Jamī‘ al-A‘ẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr….*, 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan menyampaikan pesan agama kepada pemerintah. Hal ini melahirkan banyak diskusi dan kajian agama yang tersebar di berbagai penjuru Tunisia.

Tahun 1960 M, Ibn ‘Āshūr diberhentikan dari kedudukannya sebagai *Shaikh al-Islām*, karena dinilai tidak mempunyai kontribusi berupa dukungan kepada pemerintah. Dan ternyata Ibn ‘Āshūr sendiri sebenarnya telah menduga akan terjadinya pemberhentian tersebut.[16] Hal yang menyebabkan pemberhentian Ibn ‘Āshūr sebagai Syaikh al-Islam adalah polemik yang terjadi antara Ibn ‘Āshūr dengan Presiden Habib Bourguiba. Sebagai Shaikh al-Islām Madzhab Maliki, Ibn ‘Āshūr diminta oleh Presiden Habib Bourguiba untuk mengeluarkan fatwa tidak adanya kewajiban puasa Ramadlan bagi para pekerja Karena Bourguiba menilai produktifitas negara menurun dan perkembangan negara menjadi terhambat karena para pekerja melaksanakan puasa di bulan Ramadlan.

Bourguiba juga meminta Ibn ‘Āshūr untuk menyampaikan fatwa yang menganjurkan para pekerja untuk berbuka (tidak berpuasa) di bulan Ramadlan. Anjuran ini akan membantu program pembangunan negara dan meningkatkan produktifitas Tunisia. Karena kemajuan negara merupakan kewajiban seluruh rakyat Tunisia secara umum, yang dapat dicapai dengan produktifitas para

[16] *Ibid,*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pekerja, sedangkan puasa Ramadlan adalah kewajiban pribadi. Maka untuk bekerja secara optimal, pekerja tidak berkewajiban melaksanakan puasa Ramadlan, karena kewajiban yang bersifat umum tidak dapat dibatalkan oleh kewajiban yang bersifat pribadi.

Bourguiba menerapkannya, saat dia mengonsumsi secangkir jus selama bulan Ramadhan dalam pidatonya di Palmarium di ibukota Tunisia pada tanggal 28 Februari, 1960. Para Syaikh Zaytūnah lantas bangkit, dan tidak mengizinkan siapa pun untuk menyebut "al-Za'īm al-Mujāhid al-Akbar" (pemimpin mujahid nan agung) bagi orang yang telah melanggar kitab Allah. Hingga Shaikh al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr tidak mematuhi perintah pemimpin yang memanggilnya untuk mengeluarkan fatwa yang mengizinkan berbuka puasa untuk meningkatkan tingkat produktivitas.

Berlawanan dengan harapan Pemimpin Agung, Ibn 'Āshūr lantas pergi ke masyarakat, melalui radio Tunisia, Ibn 'Āshūr mengeluarkan fatwa larangan tidak berpuasa dengan alasan bekerja, dan siapa pun yang melakukannya, maka ia telah menentang ketentuan agama Islam. Ibn 'Āshūr juga menentang klaim bahwa puasa menghalangi produksi. Ibn 'Āshūr lantas membacakan ayat-ayat puasa dalam surat al-Baqarah ayat 183. Kemudian Ibn 'Ashur menutup fatwanya dengan berkata "*ṣadaqa Allah, wa kadzaba Bourguiba*" yang artinya benarlah Tuhan dan berdustalah Bourguiba. Melihat sikap teguh Ibn 'Āshūr, pihak pemerintah pun menjadi keder, dan menghentikan upaya mereka untuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mencegah para pekerja untuk puasa.[17] Hingga akhirnya Ibn ‘Āshūr diberhentikan oleh pemerintah dari jabatannya sebagai *Shaikh al-Islām.*

Usai tidak lagi menjabat sebagai *Shaikh al-Islām*, Ibn ‘Āshūr memilih untuk beristirahat sejenak di rumahnya dari hiruk pikuk tugas rutinnya. Ibn ‘Āshūr menghabiskan waktu rehatnya tersebut dengan membaca dan menulis, serta menikmati buku-buku yang ada di perpustakaannya. Di tengah masa tenangnya itu, beliau lantas menulis karya tafsir yang telah lama ia cita-citakan. Ibn ‘Āshūr mengaku bahwa ia sangat ingin sekali untuk bisa menulis tafsir karyanya sendiri, ia mengatakan: *”Sejak lama saya mempunyai keinginan menulis tafsir, salah satu cita-cita saya yang terpenting sejak dulu adalah menulis tafsir al-Qur’ān yang komprenshif untuk kemaslahatan dunia dan agama”* namun keinginan tersebut menjadi tertunda dengan tugas negara yang ia jalankan, sebagaimana pengakuanya *“Akan tetapi aku terbebani dengan hal itu, melibatkan diri dalam medan ini. Aku mencegah lari dari perlombaan”* Kitab tafsir tersebut lantas diberi nama Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.

c. Rektor Universitas Zaytūnah

Pada tahun yang sama ketika ia diangkat menjadi Syaikh al-Islām, di bulan September tahun 1932, Ibn ‘Āshūr diangkat menjadi

[17] https://www.nilenews.live/كلام-الشيخ-الطاهر-بن-عاشور-حول-الإفطار/, diakses tanggal 17 Januari 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rektor Universitas Zaytūnah (*Shaikh Jāmi' al-Zaytūnah*) beserta lembaga-lembaga yang menjadi cabang Zaytūnah. Pada awal kepemimpinannya, Ibn 'Āshūr menyapaikan gagasan reformasi pendidikan dan sistem pendidikan di dalam tata kelola kurikulum di dalam Universitas Zaytūnah. Sebagai sikap dan respon atas perubahan kondisi sosial dan perkembagan pendidikan yang tengah terjadi di semua belahan dunia.

Gagasan reformasi pendidikan yang dilontarkan Ibn 'Āshūr mendapatkan kritikan dan penolakan dari para masyayikh (pengajar) yang ingin mempertahankan sistem pendidikan konvensional. Sikap penolakan ini berasal dari golongan mayoritas, sedangkan golongan yang sepakat dan ikut dalam membenahi sistem pendidikan Zaytūnah berjumlah sedikit.[18] Mayoritas para masyayikh masih mempertanyakan pentingnya reformasi system dalam Universitas Zaytūnah.[19] Fakta ini lantas membuat Ibn 'Āshūr mengundurkan diri dari jabatan Rektor pada bulan September 1933, tepat setahun setelah ia diangkat.

Dua belas tahun kemudian, pada tahun 1945 M, Ibn 'Āshūr diangkat kembali menjadi Rektor Universitas Zaytūnah. Peran strategis yang diemban kali ini dimanfaatkan Ibn 'Āshūr untuk melakukan reformasi besar dalam memperbaiki sistem pendidikan di

[18] Muḥammad al-Habīb al-Ḥaujah, *al-Shaikh al-Islām al-Imām al-Akbar…*, 40-41.
[19] *Ibid*, 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Zaytūnah. Ibn ‘Āshūr juga melakukan beberapa terobosan dengan menunjang kurikulum pendidikan dengan ilmu-ilmu dalam rumpun kebahasaan dan humaniora, seperti filsafat, sejarah serta bahasa Inggris.[20] Rupanya Ibn ‘Āshūr telah berhasil meyakinkan mayoritas masyayikh Zaytūnah yang dulu menolak gagasan Ibn ‘Āshūr tentang reformasi pendidikan.

Peran sturktural dalam pendidikan masih diemban Ibn ‘Āshūr setelah Tunisia merdeka. Ibn ‘Āshūr diangkat menjadi Dekan pada Fakultas Syari’ah dan Ushuluddin Universitas Zaytūnah pada tahun 1956 M. Hingga akhirnya ia berhenti pada tahun 1960 M setelah polemiknya dengan Presiden Habib Bourguiba terkait fatwa puasa Ramadlan bagi pekerja. Setelah itu Ibn ‘Āshūr lebih menyibukkan diri dengan menulis beberapa karya, salah satu yang berhasil diselesaikan adalah kitab tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.

4. **Kolonialisme Prancis dan Pemikiran Intelektual Ibn ‘Āshūr**

Dalam konteks perjuangan melawan kolonialisme, perjalanan hidup Ibn ‘Āshūr terbagi dalam dua fase penting. kedua fase tersebut secara langsung mempunyai pengaruh terhadap terbentuknya pemikiran intelektual Ibn ‘Āshūr. Fase pertama, masa kolonialisme Prancis terhadap beberapa negara yang tergabung dalam *Maghrīb ‘Arabiy* (Maroko, Aljazair dan Tunisia) yang terjadi selama 75 tahun, yakni antara tahun 1881 M

[20] *Ibid,*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dampai 1956 M. Sedangkan fase kedua yaitu pada masa kemerdekaan Tunisia tahun 1956 M. sampai tahun wafatya Ibn ‘Āshūr pada 1973 M.

Periode pertama kehidupannya diwarnai dengan peristiwa melemahnya kekuatan imperium kekhalifahan Turki Utsmani di Dunia Islam. Keadaan tersebut lantas dijadikan sebuah kesempatan oleh negara–negara emperialis Eropa untuk memulai kembali ekspansi dan pendudukan terhadap Tunisia serta beberapa negara Islam di Timur Tengah. Di usianya yang ketiga tahun, Tunisia telah jatuh di bawah kekuasaan Prancis. Di tahun-tahun berikutnya merebak kekacauan dan penindasan. Karena sebab krisis pemikiran yang menimpa masyarakat pada umumnya, timbullah rasa takut dan sedih atas ujian penjajahan ini. kondisi *caos* yang terjadi di negara Timur Tengah hingga menyebabkan kejatuhan kekhalifahan Turki Utsmani memberikan dampak negatif bagi Tunisia.[21]

Penjajahan yang terjadi di Tunisia menggerakkan para cindekiawan Tunisia untuk bangkit dan berjuang dari keterpurukan. Akibat dari kejadian yang krusial tersebut, timbullah seruan untuk memulai gerakan restorasi dan pembaharuan (*al-Iṣlāh wa al-Tajdīd*) di seantero negara Arab. Gerakan ini lantar menular kepada negara Tunisia, hingga muncullah gerakan yang menggelorakan kebangkitan dan restorasi di Tunisia yang dipimpin oleh al-Sayyid Khairuddin al-Tūnisiy, sejarawan al-Qadīr Ibn Abi al-Dliyāf, direktur sekolah militer Mahmūd Qābādū dan Shaikh Salim Buhājib.

[21] Lihat: Muhammad al-Habib Ibn al-Khaujah, *Shaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr* (Qatar: Wizārah al-Auqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, Vol. 1, 2004), 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Gerakan kebangkitan fase kedua terjadi di Aljazair melalui organisasi Jam'iyyah al-'Ulamā' al-Muslimīn. Sebagaimana juga muncul di negara *al-Maghrib al-'Arabiy* sebagai salah satu pencetus pemikiran Islam. Fase ketiga muncul dari kalangan pemikir Islam di Suriah dan Iraq. Semua gerakan restorasi dan pembaharuan ini diikuti oleh para ulama Universitas Zaytūnah, tak terkecuali Ibn 'Āshūr.[22]

Pertama, pengaruh Muḥammad 'Abduh, seorang reformis Islam dari Mesir. Gagasannya mengenai "wacana pembaharuan Islam" yang dikampanyekan secara rutin lewat majalah "al-'Urwah al-Wutsqa". Majalah ini memberikan pengaruh yang besar terhadap pola pikir para ulama Tunisia, termasuk Ibn 'Āshūr. Pengaruh tersebut menguat setelah kunjungan kedua 'Abduh ke Tunisia tahun 1903 M. 'Abduh berhasil memompa semangat para ulama Tunisia serta mendorong lahirnya pemikiran pembaharuan. Hal ini yang menjadi sebab Ibn 'Āshūr disebut terpengaruh oleh 'Abduh di samping al-Afghānī dan Rashīd Riḍā.

Kedua, pengaruh dari intern Tunisia sendiri. Gerakan pembaharuan yang digaungkan oleh Khairudin al-Tūnisiy telah menjadi model dan panutan bagi tiap ulama Tunisia yang mempunyai mimpi reformasi. Khairudin al-Tūnisiy berusaha meningkatkan ghirah intelektual lewat penguatan pers dan pemikiran. Penguatan termasuk termasuk pula d dalamnya pencetakan dan penyebaran secara massif beberapa kitab klasik di sejumlah daerah. Di antara kitab yang menjadi prioritas adalah al-

[22] *Ibid,* 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muwāfaqāt. Kitab ini dicetak untuk pertama kalinya di Tunisia dan menjadi bahan kajian bagi para ulama dan mahasiswa. Selain itu, Khairudin al-Tūnisiy sangat berupaya untuk membangunkan umat Islam dari kejumudannya, serta mendorong tokoh agama untuk memulai melihat model kemajuan negara-negara Eropa melalui karyanya yang bejudul: "*Aqwām al-Masālik fī Ma'rifati al-Aḥwāl al-Mamālik*". Kemajuan yang telah dicapai negara-negara Eropa hendaknya dijadikan rujukan pada aspek-aspek tertentu.

Ketiga adalah kesadaran para tokoh dan ulama berpengaruh untuk mereformasi sistem pendidikan. kesadaran akan pentingnya pendidikan yang akan berpengaruh besar terhadap kemajuan suatu bangsa telah tersebar di kalangan cindekiawan dan mahasiswa. Saat itu pula perhatian *maqāṣid* Ibn 'Āshūr untuk pertama kalinya terlihat dari kitab karangannya, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*, yang berisi kritikan konstruktif melalui kacamata *maqāṣid* terhadap sistem pendidikan di Tunisia dan di dunia Arab pada umumnya.

Fase kedua, kondisi bangsa pasca kemerdekaan. Ibn 'Āshūr dalam fase kedua ini menuangkan seluruh perhatian, tenaga dan pikirannya dalam upaya reformasi dunia pendidikan. Pada fase ini, selain menjabat staf pengajar resmi di universitas Zaytūnah, Ibn 'Āshūr juga menduduki banyak jabatan strategis, antaranya menjadi Hakim Agung maẓhab Mālikī serta menjadi ketua mufti Tunisia tahun 1924M. Karirnya yang kian menanjak membuatnya terlibat aktif dalam kegiatan tingkat Internasional, misalnya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi anggota *Majma' Lughah 'Arabiyah* (Pusat Studi Bahasa Arab) di Kairo Mesir (1950 M.), delegasi *Majma' al-'Ilmi al-'Arabi* di Damaskus (1955M.) Selain itu, berbagai pergolakan sosial-politik yang terjadi di Tunisia dan dunia Arab turut serta membentuk pemikiran dan gagaran reformasi pendidikan Ibn 'Āshūr.

Peran Ibn 'Āshūr sangat penting dalam menggelorakan semangat nasionalisme dan cinta tanah air di Tunisia. Ia masuk dalam anggota jihad bersama Shaikh Muḥammad Khadr Husain yang berkedudukan sebagai shaikh al-Azhar, imam besar al-Azhar. Keduanya ualama yang berwawasan luas dan mempunyai keimanan kuat ini pernah dipenjara serta menghadapi gelombang rintangan yang besar demi membela negara dan agama.[23] Rintangan tersebut tidak hanya berasal dari penjajah, tetapi juga antek-anteknya yang tersebar di setiap wilayah

5. **Ibn 'Āshūr Berpulang**

Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr berpulang pada hari Ahad, 12 Agustus 1973, bertepatan pada r tanggal 13 Rajab 1393 H, dalam usia 94 tahun. Dalam penanggalan hijriyah, Ibn 'Āshur meninggal pada usia 98 tahun. Jenazah Ibn 'Āshūr dikebumikan di makam umum al-Zalāj.[24]

B. Kontribusi Ibn 'Āshūr dalam Mengembangkan Ilmu *Maqāṣid*

Kontribusi Ibn 'Āshūr dalam pengembangan ilmu *maqāṣid* sangatlah besar. Hal ini tidak terbantahkan karena banyak ulama kontemporer yang

[23] Mani' 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Kajian Tafsir...,* 315.
[24] Al-Ghāliy, *Shaikh al-Jāmi'*…, 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengakui peranan Ibn ‘Āshūr dalam kajian ilmu *maqāṣid*. Peneliti berusaha untuk mengidentifikasi ulang kontribusi Ibn ‘Āshūr setelah menelaah beberapa karya ulama kontemporer. Ada tujuh point kontribusi Ibn ‘Āshūr dalam pengembangan ilmu *maqāṣid* yang dapat peneliti simpulkan, yaitu:

1. Mengenalkan kembali kajian *maqāṣid al-sharī‘ah* pasca masa kejumudan
2. Mengangkat *maqāṣid al-sharī‘ah* Dalam Kajian Islam Interdisipliner
3. Mengembangkan *maqāṣid al-sharī‘ah* menjadi lebih holistik (Universal-Parsial)
4. Reorientasi *maqāṣid al-sharī‘ah* dengan pendekatan pemkiran Islam reformis
5. Menjadikan *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai disiplin ilmu yang mandiri
6. Menentukan Parameter dalam proses identifikasi *maqāṣid*
7. Menemukan relevansi *maqāṣid al-sharī‘ah* dengan sifat dasar manusia

Ketujuh poin kontribusi Ibn ‘Āshūr dalam pengembangan ilmu *maqāṣid* akan peneliti jelaskan sebagaimana berikut:

1. Mengenalkan Kembali Kajian *Maqāṣid al-Sharī‘ah* Pasca Masa Kejumudan

Dalam studi tentang *maqāṣid*, Ibn ‘Āshūr memiliki pengaruh yang kuat dalam proses perkembangannya. Misalnya saja pembaharuan yang ia lakukan dalam ilmu *maqāṣid*. Ibn ‘Āshur telah mengenalkan kembali pemikiran *maqāṣid* setelah masa kejumudan selama enam abad (790 H – 1393 H) sepeninggal al-Shāṭibī. Secara substansial, *maqāṣid al-sharī‘ah* telah dikenal sebagai sebuah paradigma hukum Islam sejak Islam mulai eksis dengan hukum sharī‘ahnya. Namun, secara konsep keilmuan,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* baru terbangun secara sistematis sebagai sebuah disiplin ilmu di tangan al-Shāṭibī (w. 790 H) melalui bukunya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-sharī'ah*. Prestasi tersebut menjadikan al-Shāṭibī dikenal oleh dunia sebagai Bapak Perumus *maqāṣid al-sharī'ah* Pertama.

Sedangkan Ibn 'Āshūr, melalui bukunya *maqāṣid al-sharī'ah al-Islāmiyyah*, telah berhasil mengembangkan *al-maqāṣid* dengan menyempurnakan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* milik al-Shāṭibī. Lebih jauh, Ibn 'Āshūr bahkan menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai disiplin ilmu yang mandiri. Atas jasa pengembangan ilmu *maqāṣid* tersebut, Ibn 'Āshūr lantas dijuluki "guru kedua" (*al-mu'allim al-ṡanī*) setelah al-Shāṭibī yang mendapat gelar sebagai "guru pertama".[25] Gelar tersebut bukanlah hanya ungkapan hiperbola dan mengada-ada. Karena setelah al-Shāṭiby muncul dengan konsepnya, pemikiran *maqāṣid al-Sharī'ah* mengalami kejumudan cukup lama, stagnasi tersebut berlangsung sekitar enam abad (790 H – 1393 H), hingga akhirnya muncul Ibn 'Āshūr.

Ibn 'Āshūr mendasarkan pemikiran *maqāṣid*nya pada pemahaman bahwa sharī'ah yang dibuat oleh Allah Swt sebagai *Shāri'* untuk manusia

[25] Sebagaimana penilaian yang dilakukan Jaser Audah yang menyimpulkan bahwa al-Shāṭibi melalui kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-sharī'ah*, telah berhasil melahirkan tiga formula transformasi penting dalam konstruksi teori *al-maqāṣid* yang belum dilakukan oleh ulama *maqāṣid* sebelumnya. Pertama, *maqāṣid* dari sekadar maslahat yang terlepas dari sumber tashrī' (*al-maṣāliḥ al-mursalaḥ*) menjadi dasar agama, kaidah sharī'ah dan pokok-pokok kepercayaan dalam agama Islam (*uṣūl al-dīn wa qawā'id al-sharī'ah wa kulliyāt al-millah*). Kedua, *maqāṣid* yang semula berupa 'hikmah di balik aturan' menjadi 'dasar aturan'. Maka ketentuan hukum apapun yang dibuat atas nama sharī'ah harus berorientasi pada *maqāṣid*. Ketiga, *maqāṣid* yang semula dipahami sebatas 'dugaan' (*ẓanniy*) menjadi sebuah 'keyakinan' (*qaṭ'iy*) melalui proses induksi terhadap ayat-ayat al-Qur'ān untuk menarik kesimpulan tentang *maqāṣid*. Lihat: Jāser 'Audah, *al-Maqāṣid untuk Pemula*…, 46-48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang berkapasitas sebagai *mukallaf* pasti tidak lepas dari hikmah pensyariatannya (*ḥikmah al-tashrī'*) sebagai tujuan akhirnya. Pandangan ini berdasar pada surah al-Dukhān ayat 38-39 yang artinya: "Dan kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan bermain-main. Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan haq, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui".[26]

Maka dalam konteks di atas, *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki arti sebagai sebuah ketetapan hukum yang mengandung hikmah, dan dikehendaki oleh *sharā'* untuk memberikan kemanfaatan bagi kehidupan manusia serta menjaga kemaslahatan umum.[27] Penetapan hukum *sharā'* tersebut memuat tujuan-tujuan Allah sebagai *Sharī'* berupa kemaslahatan yang akan kembali kepada hamba, yang terkandung dalam hukum tersebut. Baik kemaslahatan itu di dunia, ataupun di akhirat. Dengan kata lain, penetapan hukum *shara'* atau *sharī'ah* merupakan bentuk realisasi kemaslahatan oleh Allah kepada manusia. Oleh karenanya, *maqāṣid al-sharī'ah* menempati posisi yang penting dalam *sharī'ah* Islam.

Maqāṣid al-sharī'ah secara prinsip dapat dipahami sebagai sebuah tujuan akhir yang hendak dicapai oleh sharī'at. Jika kita pahami sharī'at dari sisi etimologi yang artinya memulai atau masuk, maka sharī'ah adalah suatu bentuk dari proses ibadah dengan kemaslahatan sebagai tujuan akhirnya. Yang mana kemaslahatan tersebut menjadi pokok dari *Maqāṣid*

[26] al-Qur'ān, 44: 38-39.
[27] *Ibid*, 147.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-sharī'ah. Oleh karenanya, tidak ada ajaran sharī'ah yang ditetapkan tanpa kemaslahatan sebagai orientasinya. Maka jika kita hendak membuat undang-undang hukum yang belum diterangkan dalam al-Qur'ān, hadis maupun ijtihad ulama, maka hendaknya hukum tersebut juga berorientasi untuk menghasilkan kemaslatan. Hal ini yang juga diyakini oleh 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām dalam kaidahnya: setiap upaya yang tidak berorientasi mewujudkan tujuannya adalah perbuatan yang batil.[28]

2. **Mengangkat *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam Kajian Islam Interdisipliner**

Dalam semua kajian pemikiran Islam, Ibn 'Āshūr menggunakan ilmu *maqāṣid* sebagai basic teorinya. Sebagaimana dapat dijumpai dalam pemikiran Ibn 'Āshūr dalam berbagai kitab karanyanya, seperti *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (bidang tafsir), *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'iy fī al-Islām* (bidang sosial kemasyarakatan) dan *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb* (bidang pendidikan). Pemikiran Islam dalam bidang tafsir, sosial kemasyarakatan dan pendidikan dijelaskan Ibn 'Āshūr dalam perspektif ilmu *maqāṣid* dengan berdasar pada empat prinsip *maqāṣid*nya yang sangat popular, yaitu *al-Fiṭrah, al-Samāḥah, al-Musāwāh* dan *al-Ḥurriyyah.* Serta berdasar pula pada *al-Maqāṣid al-A'lā* dalam al-Qur'ān yang meliputi *al-Ṣalāh al-Fardiy* (Kesalehan Individu), *al-Ṣalāh al-Jamā'iy* (Kesalehan Sosial) dan *al-Ṣalāh al-'Umrāniy* (Kesalehan Peradaban). Hingga akhirnya

---

[28] Versi arabnya: كُلُّ تَصَرُّفٍ تَقَاعَدَ عَنْ تَحْصِيْلِ مَقْصُوْدِهِ فَهُوَ بَاطِلٌ

Lihat: 'Izz al-Dīn Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anām* (Beirut: al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1986), vol. 2, 143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikiran Ibn ‘Āshūr ini memberikan generasi selanjutnya pandangan baru terhadap ilmu *maqāṣid*. Seperti Jassir Auda yang menjadikan ilmu *maqāṣid* sebagai pendekatan baru dalam kajian fiqh, atau Abdullah Saeed dengan tafsir *maqāṣid*nya.

Selanjutnya akan kami paparkan sisi *maqāṣid* yang terdapat dalam pemikiran Ibn ‘Āshūr di bidang kajian tafsir, sosial kemasyarakatan dan pendidikan.

a) Ilmu *Maqāṣid* dalam Studi Tafsir al-Qur’ān

Ibn ‘Āshūr menjadikan kitab tafsirnya ini sebagai media ekspersi gagasan pemikiranya dalam dikursus keilmuan dalam bidang studi tafsir al-Qur’ān yang belum banyak dibicarakan oleh ulama pendahulunya. Di dalam kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Ibn ‘Āshūr menegaskan bahwa kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* menjawab permasalahan seputar stigma negative dalam tafsir *bi al-Ra’yi*. Ia memberikan klarifikasi bahwa tidak semua penafsiran dengan akal itu dikategorikan tafsir yang tercela. Jika semua yang didasarkan kepada akal itu tercela maka tentu banyak perkataan sahabat dan tabiin yang tertolak. Padahal mereka secara aktif menafsirkan al-Qur’ān, baik berpegang pada sunnah Nabi maupun hasil ijtihad mereka sendiri. Kata *al-ra’yu* menurut Ibn ‘Āshūr adalah kata yang masih memiliki pengertian umum yang membutuhkan perincian dalam penjelasan maknanya. Meskipun terdapat hadits-hadits Nabi yang melarang penafsiran dengan akal, namun menurut Ibn ‘Āshūr kata *al-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ra'yu dalam penafsiran tidaklah seperti yang dimaksud dalam hadis.[29] Jika dalam penafsiran seseorang menggunakan akalnya dengan didampingi seperangkat keilmuan dalam metode penafsiran maka hal tersebut tidak menjadi masalah bagi Ibn 'Āshūr. Di sisi yang lain, Ibn 'Āshūr juga mengkritik pendapat yang menyatakan tafsir terbaik adalah yang berdasarkan riwayat dari Nabi.

Dalam pandangan Ibn 'Āshūr terdapat tiga jalan yang ditempuh mufassir dalam upaya menafsirkan al-Qur'ān. Tiga jalan tersebut adalah: Pertama, berhenti pada makna tekstual al-Qur'ān. Melalui analisis pada aspek kebahasaan, seorang mufassir berusaha untuk menggali makna dalam suatu teks al-Qur'ān. Kedua, berusaha mengeksplorasi teks al-Qur'ān ke dalam beberapa disiplin ilmu keagamaan, seperti aqidah, fiqh, akhlak dan selainnya. Ketiga, memposisikan disiplin ilmu sains sebagai suatu pendekatan tafsir dalam menemukan hikmah dan tujuan (*maqāṣid*) teks al-Qur'ān.[30]

Dalam teknis pengungkapan *maqāṣid* pada teks al-Qur'ān, Ibn 'Āshūr menggunakan kajian lingustik al-Qur'ān secara dominan. Selain lafadz, analisis dalam aspek i'rab juga menjadi perhatian dalam penafsiran sebagai media interpretasi teks al-Qur'ān guna menggali

[29] Menyikapi hadis-hadis pelarangan di atas, Ibn 'Āshūr memberikan argumentasi bahwa kata al-ra'yu memiliki pemahaman sebagai suatu perkataan yang berasal dari hati dengan tanpa memperhatikan dalil, baik dari aspek bahasa maupun tujuan pensyariatan. Begitu pula tidak melihat kaidah-kaidah dalam ilmu al-Qur'ān, misalnya *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh mansūkh* dan yang lain. Lihat: Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*…, Vol 1, 18.

[30] *Ibid*, Vol 1, 42.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makna dan *maqāṣid* (tujuan) teks.[31] Selain melakukan konfirmasi atas keabsahan tafsir *bi al-Ra'yi* serta memakai metodologi penafsiran yang berbasis pada ilmu *maqāṣid*, melalui kitab al-Taḥrīr wa al-Tanwīr Ibn 'Āshūr juga menetapkan tujuan dari al-Qur'ān diturunkan (*Maqāṣid al-Qur'ān*) yang dijelaskan dalam mukaddimah tafsirnya bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* adalah teori yang harus dipahami oleh penafsir dalam proses interpretasi al-Qur'ān.[32]

b) Ilmu *Maqāṣid* dalam Pemikiran Pendidikan

Pemikiran *maqāṣid* Ibn 'Āshūr dalam aspek pendidikan terekam dalam karyanya *Alaisa al-Subḥ bi Qarīb*. Karya ini sangat kental bernuansa maqasid dalam memandang sistem pendidikan. Ia mengkritisi sistem pendidikan yang dianut dalam dunia Islam. Ia menganggap sistem tersebut tidak dapat mengantarkan kepada kemajuan bangsa. Hal tersebut disebabkan karena pendidikan dunia Islam tetap mempertahankan metode konservatif *tektualis-literalistik*, tanpa disertai tujuan (maqasid) dibaliknya. Selain itu, Ibn 'Āshūr ingin mengubah sistem pengajaran konservatif menuju pendidikan yang mengadopsi kemajuan yang terjadi pada zaman modern. Dan harusnya ilmu dapat bersinggungan secara nyata dengan keadaan sosial kemasyarakatan.

[31] *Ibid*, Vol.1, 30.
[32] *Ibid*, 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Belqāsim Al-Ghālī menjelaskan bahwa dalam kaca mata Ibn ‘Āshūr, kemunduran pendidikan Islam yang terjadi di Universitas Zaytūnah terjadi dikarenakan para tokohnya tetap dalam sistem pendidikan konservatif dengan ketidakjelasan sistem pengajaran dan kurikulum pembelajaran di dalamnya. Mereka seakan menutup mata terhadap beberapa metode baru yang lahir dari kemajuan zaman. Selain itu, masih adanya wacana tentang dikotomi ilmu pengetahuan agama dan umum juga memberikan kontribusi negatif atas kejumudan pendidikan di dunia Islam. Sehingga ilmu filsafat, mantiq dan sains tidak mendapatkan tempat di madrasah dan universitas di Tunisia. [33]

Permasalahan paradigmatik dalam pendidikan tentang filosofi dan metodologi sebenarnya telah terakomodasi dalam konsep *Ḥurriyyah* yang merupakan salah satu dari empat prinsip dasar *maqāṣid*[34] dalam konsep Ibn ‘Āshūr. *Ḥurriyyah* terbagi menjadi empat bagian,[35] yang salah satunya secara langsung bersinggungan dengan pendidikan, yaitu *Ḥurriyyah al-Aqwāl* (kebebasan dalam berpendapat) yang juga mengandung pengertian kebebasan mempelajari ilmu (*Ḥurriyyah al-‘Ilm*), kebebasa mengajar (*Ḥurriyyah al-Ta’līm*), dan

[33] Belqasim Al Ghali *Shaikh al-Jāmi‘ al A’zham, Muḥammad Al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr* (tt: 152-164)

[34] Empat prinsip dasar maqāṣid In ‘Āshūr yaitu *al-fiṭrah* (naluri beragama), *al-samāḥah* (toleransi), *al-musāwāh* (egaliter) dan *al-ḥurriyyah* (kemerdekaan bertindak). Empat prinsip dasar ini juga selaras dengan sifat dasar manusia yang menjadikan konsep maqāṣid al-Sharī‘ah relevan dengan kebutuhan dan kemasalahatan manusia secara asasi.

[35] Ibn ‘Āshūr membagi konsep *al-Ḥurriyyah* ke dalam empat bagian, pertama *Ḥurriyyah al-I‘tiqād* (kebebasan dalam berkeyakinan), *Ḥurriyyah al-Aqwāl* (kebebasan dalam berpendapat), *Ḥurriyyah al-Af‘āl* (kebebasan dalam bertindak), *Ḥurriyyah al-Kā’ināh* (kebebasan pihak lain).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebebasan menulis (*Ḥurriyyah al-Ta'līf*).[36] Kebebasan dalam hal keilmuan ini menjamin seseorang untuk mempelajari suatu ilmu tanpa adanya batasan dan dikotomi keilmuan. Begitu pula dalam mengajar dan menulis. Kebebasan inilah yang mengantarkan kemajuan dalam sejarah pendidikan Islam. Hingga munculnya berbagai aliran madzhab fiqh dan aliran ilmu kalam. Kebebasan ini juga telah berhasil menciptakan atmosfir akademik yang tinggi di kalangan umat Islam, hingga dilakukan berbagai macam penelitian, inovasi dan eksperimen dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, seperti kedokteran, matematika, fisika, robotik, dan lain sebagainya. Hingga mengantarkan Islam pada zaman keemasannya.

c) Ilmu *Maqāṣid* dalam Sosial Kemasyarakatan

Pemikiran *maqāṣid* dalam aspek sosial kemasyarakatan dituangkan Ibn 'Āshūr dalam kitabnya *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'iy fī al-Islām*. Sebagaimana kitab *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb* dan *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, kitab *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'iy fī al-Islām* juga menggunakan empat prinsip dasar *maqāṣid* Ibn 'Āshūr sebagai pijakan dalam membangun konsep kemaslahatan dalam konteks sosial kemasyarakatan. Sebagaimana tujuan yang hendak dicapai

[36] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah….*, 234. Di dalam kita yang lain, yaitu *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'iy fī al-Islām*, Ibn 'Āshūr juga menambahkan konsep *ḥurriyyah al-fikr*, yaitu kebebasan berpikir di luar persoalan keyakinan agama. Kebebasan berpikir di sini mencakup hal-hal yang berkaitan dengan penalaran, seperti berpikir mengenai pendapat ilmiah, pendalaman shari'ah, menejemen dan tata kelola, dan beberapa perkara yang menyangkut kehidupan sehari-hari. Lihat: Ibn 'Āshūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'iy fī al-Islām…*, 172-173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*maqāṣid*) agama dalam upaya memperbaiki keadaan (*iṣlāḥ*), dalam kitab *Uṣūl al-Niẓām* Ibn ʻĀshūr membaginya ke dalam dua bagian pokok, yaitu al-*Iṣlāh al-Fardiy* (perbaikan individu) dan *al-Iṣlāh al-Ijtimāʻiy* (perbaikan masyarakat).

Dalam pendahuluannya, Ibn ʻĀshūr lebih banyak menjelasakan peranan agama dalam upaya memperbaiki kondisi suatu kaum yang dalam hal ini dijadikan subjek perubahan oleh al-Qur'ān. Tujuan agama dalam perbaikan sosial tersebut sebagaimana dijelaskan oleh Ibn ʻĀshūr:

> "Dan tidak diragukan lagi bahwa peran agama yang benar adalah memperbaiki kondisi masyarakat (*Iṣlāḥ al-Qaum*) yang mana mereka terkena *khiṭāb* kewajiban untuk melaksanakan itu. Agama juga berperan untuk mengeluarkan masyarakat dari lembah kemerosotan kepada keadaan yang lebih tinggi, baik berdampak sedikit maupun banyak, sesuai dengan kehendak Allah melalui agama dan juga masyarakat berkewajiban untuk itu sesuai dengan hikmah-Nya Swt. Dan berapa banyak agama-agama Ilahi yang memiliki seseorang yang berperan menguatkan sisi baik manusia dan membentuk suatu komunitas yang baik. Sehingga dengan kebaikan tiap individu dan komunitas masyarakat dapat tercapai pula kebaikan global (*Ṣalāḥ al-Majmūʻ Kullihī*) dalam batas waktu yang ditentukan".[37]

Jika dilihat dua bagian penting dari kitab *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimāʻiy fī al-Islām* yang menjadi tujuan yang hendak dicapai melalui peranan agama, yaitu al-*Iṣlāh al-Fardiy* (perbaikan individu) dan *al-Iṣlāh al-Ijtimāʻiy* (perbaikan masyarakat) sebenarnya keduanya sesuai dengan tujuan tertinggi (*al-Maqāṣid al-Aʻlā*) yang

[37] Ibn ʻĀshūr, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimāʻiy fī al-Islām....*, 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hendak dicapai al-Qur'ān. Sebagaimana disampaikan oleh Ibn 'Āshur dalam pendahuluan keempat kitabnya Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.[38] Yang mana Allah menurunkan al-Qur'ān dengan tujuan sebagai penjelas beberapa hal yang menyokong pemeliharaan tujuan ajaran agama Islam itu sendiri yang terbagi menjadi tiga tujuan yaitu:*al-Ṣalāh al-Fardiy* (Kesalehan Individu), *al-Ṣalāh al-Jamā'iy* (Kesalehan Sosial/Komunal) dan *al-Ṣalāh al-'Umrāniy* (Kesalehan Peradaban). Adapun kebaikan global (*Ṣalāḥ al-Majmū' Kullihī*) sebagaimana yang tertera dalam kutipan pendapat Ibn 'Āshūr di atas (kebaikan gabungan antara kebaikan individu dan masyarakat) sebenarnya sangat relevan dengan konsep al-Ṣalāḥ al-'Umrāniy (konsep kebaikan dalam peradaban) dalam *al-Maqāṣid al-A'lā* dalam al-Qur'ān.

Tiga tujuan umum diturunkannya al-Qur'ān (*al-Maqāṣid al-A'lā*) tersebut di atas, juga bisa ditemukan di dalam konsep perbaikan pendidikan (*Iṣlāḥ al-Ta'līm*) yang digagas Ibn 'Āshūr di dalam kitabnya *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb*. Yang mana konsep *maqāṣid* dengan basis maṣlaḥah secara eksplisit disampaikan oleh Ibn 'Āshūr di dalam pendahuluannya. Bahwa tujuan akhir yang hendak dicapai dari proses pembelajaran adalah kemanfaatan ilmu yang didapatkan oleh seorang siswa baik di dunia maupun di

[38] Ibn 'Āshūr, *Tafsir Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ..., Vol.1, 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akhirat.[39] Jika dilihat dari perspektif *maqāṣid* al-Qur'ān,tTujuan ini memiliki relevansi dengan tujuan pertama *al-Maqāṣid al-A'lā* yaitu *al-Ṣalāh al-Fardiy* (Kesalehan Individu). Di samping itu, tujuan dari sebuah pembelajaran juga agar dapat menghasilkan pemimpin umat baik di dunia dan di akhirat.[40]

Adapun *al-Maqāṣid al-A'lā* selanjutnya *al-Ṣalāh al-Jamā'iy* (Kesalehan Sosial) dikatakan Ibn 'Āshūr bahwa pendidikan dalam tingkatan sekunder (*al-Ḥājjiyah*) memiliki fungsi untuk mengetahui dan memenuhi kebutuhan dalam kehidupan kemasyarakatan (*Ḥājjah al-Ḥayāh al-Ijtimā'iyyah*). Sedangkan *al-Ṣalāh al-'Umrāniy* (Kesalehan Peradaban) tercermin dalam tujuan pendidikan dalam memajukan peradaban manusia (*Taqaddum al-Ḥaḍārah*) dengan cara merealisasikan kemaslahatan individu dan sosial.[41] Semua tujuan pendidikan ini dapat dilakukan dengan syarat harus melakukan perbaikan sistem pendidikan terlebih dahulu. Serta semua pegiat pendidikan sadar akan tujuan umum yang harusnya dicapai dari sebuah proses pendidikan.[42]

---

[39] Dalam versi Arabnya:المحصِّل على نهاية ذلك التعليم نفعا لنفسه دنيويا وأخرويا lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb....*, 9.

[40] Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb....*, 9.

[41] Dalam versi Arabnya:

هاته منافع العلوم الحاجية التي تدعو إلى معرفتها حاجة الحياة الاجتماعية وهي تختلف أعدادها باختلاف الحاجات الداعية ولا يقدر أن يحدد عددها أحد لكن لا شك أن تقدم الحضارة يوفر كثرتها.

lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb....*, 9.

[42] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penjelasan di atas kiranya telah cukup membuktikan bahwa konsep ilmu *maqāṣid* telah dijadikan Ibn ‘Āshūr sebagai *basic teory* dalam pemikirannya di berbagai bidang kajian, dalam hal ini ilmu tafsir, ilmu sosial kemasyarakatan dan ilmu pendidikan. Apa yang telah dilakukan oleh Ibn ‘Āshūr ini dengan menjadikan ilmu *maqāṣid* sebagai landasan utama dalam berbagai kajian keislaman merupakan kontribusi yang penting dalam perkembangan ilmu *maqāṣid* selanjutnya. Hingga akhirnya sekarang, ilmu *maqāṣid* telah dijadikan sebagai sebuah pendekatan baru dalam kajian keislaman.

3. **Mengembangkan *Maqāṣid al-Sharī‘ah* menjadi Lebih Holistik (Universal-Parsial)**

Di tangan Ibn ‘Āshūr, konsep *Maqāṣid al-Sharī‘ah* menjadi lebih universal. Cakupan *maqāṣid* dengan konsep *Maqāṣid ‘Āmmah* Ibn ‘Āshūr menjadikan diskursus kajian *maqāṣid* menjadi lebih luas. Di samping itu, dengan konsep *Maqāṣid Khāṣṣah* juga menarik kajian *maqāṣid* ke dalam bagian yang lebih rinci. Konsep ini adalah salah satu pemikiran orisinal Ibn ‘Āshūr yang memang belum dijumpai sebelumnya. Klasifikasi yang dibuat Ibn ‘Āshūr pada *Maqāṣid al-Sharī‘ah* ke dalam *Maqāṣid ‘Āmmah* dan *Maqāṣid Khāṣṣah* mengantarkan ilmu *maqāṣid* ke dalam tahapan lanjutan dalam kajian pemikiran Islam.

Pertama, dari aspek cakupan dan keberlakuannya, *maqāṣid ‘āmmah* yang bersifat universal, dalam artian tujuan tersebut tidak dikhususkan bagi umat Islam saja, akan tetapi konsep ini juga dapat diperuntukkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada manusia dan alam semesta secara keseluruhan. Dalam pandangan Ibn ‘Āshūr universalitas sharī‘ah Islam dapat diterima oleh manusia secara menyeluruh. Selain itu sharī‘ah Islam juga diturunkan dengan tujuan untuk menegakkan sistem kehidupan yang berbasis pada substansi sharī‘ah Islam dalam bentuk tatanan hidup masyarakat di muka bumi.[43] point terpenting dari konsep universalitas sharī‘ah Islam Ibn ‘Āshūr terfokus pada tujuan yang hendak diwujudkan melalui pelaksanaan sharī‘ah Islam, yaitu terciptanya kemaslahatan dalam kehidupan umat manusia kapan pun dan dimana pun.

Universalitas sharī‘ah Islam dalam pandangan Ibn ‘Ashūr tidak diposisikan sebagai sebuah target capaian dari sharī‘ah, namun ia lebih diposisikan sebagai cara pelaksanaan *maqāṣid sharī‘ah* hingga dalam ranah teknisnya, ia dapat benar-benar bermanfaat bagi semua manusia, baik kaum muslimin maupun non muslim. Kemaslahatan yang bersifat universal ini bisa dilihat dari konsep *al-Samāḥah* (kemudahan) dalam ajaran agama Islam (sharī‘ah), yang mana semua manusia apapun agamanya akan condong kepada sifat tersbut.

Melalui konsep *al-samāḥah* Ibn ‘Āshūr ingin memberikan tanda khusus pada Islam, yang mana yang ajarannya memiliki prinsip umum yang dapat diberlakukan secara universal. Pandangan ini akhirnya mengubah pandangan akan hubungan antara agama dan budaya dalam perspektif sosiologis. Artinya hukum Islam melekat dengan konteks sosiologis bangsa

[43] Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*…., 89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Arab seharusnya tidak dipaksakan untuk diberlakukan kepada bangsa non Arab. Misalnya masalah *raḍā'ah* (menyusui anak) dan jilbab, yang mana hukum yang berkaitan dengan keduanya dalam kajian fiqh dipengaruhi oleh kondisi sosial dan adat istiadat bangsa Arab.[44]

Adapun *maqāṣid khāṣṣah* memuat beberapa bab hukum Islam dalam yang bersifat parsial, seperti hukum muamalah dan hukum keluarga. Dalam bahasan *maqāṣid khāṣṣah* inilah konsep *al-Uṣūl al-Khamsah* secara langsung akan bersinggungan. Pemikiran Ibn 'Āshūr tentang konsep *maqāṣid khāṣṣah* ini yang berakitan dengan *al-Uṣūl al-Khamsah* lebih menekankan pada pemeliharaan kemaslahatan individu dan terbatas pada kemansalahatan umat Islam. Cakupannya lebih sempit jika dibandingkan dengan *maqāṣid 'āmmah*.

4. **Reorientasi *Maqāṣid al-Sharī'ah* dengan Pendekatan Pemikiran Islam Reformis**

Ibn 'Āshūr dinilai sebagai salah satu peletak dasar ilmu *maqāṣid* modern yang memainkan peran sebagai penghubung antara pemikiran ulama salaf dengan pemikiran Islam kontemporer. Ia berhasil menjadikan konsep ilmu *maqāṣid* klasik lebih dekat dengan permasalahan dan tantangan yang ada pada masa terjadinya revolusi negara-negara Islam. Yang mana tema besar yang menjadi *trand* waktu itu adalah pemikiran *iṣlāḥ* dan *tajdīd*. Ibn 'Āshūr mampu menjadi jembatan antara pemikiran Islam klasik dengan pemikiran Islam reformis. Hal ini bisa dilihat dari konsep

[44] *Ibid*, 91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maṣlaḥaḥ taḥsīniyyah yang dipahaminya dengan perspektif keumatan. Sebagaimana definisi yang dirumuskan Ibn ‘Āshūr. Yaitu kemaslahatan dalam katagori *taḥsīniyyah* sebagai sesuatu yang menyempurnakan kemaslahatan pada kondisi umat yang terdapat dalam aturannya, sehingga mereka dapat hidup dengan aman dan tentram. Umat ini akan terlihat penuh kemakmuran dalam pandangan umat yang lain. Oleh karenanya umat Islam akan menjadi teladan yang diidamkan, atau mendekati sebagaimana yang dicita-citakan.[45]

5. **Menjadikan *Maqāṣid al-Sharī‘ah* sebagai Disiplin Ilmu yang Independen**

Setelah masa kejumudan pemikiran *maqāṣid*, Ibn ‘Āshūr telah mendinamisasi dan mengembangkan konsep *Maqāṣid al-Sharī‘ah* al-Shāṭiby. Hingga menjadikannya sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri. Hal ini dikarenakan Ibn ‘Āshūr percaya bahwa semua hukum sharī‘ah pasti mengandung maksud dan tujuan dari *Shāri‘* berupa hikmah, kemaslahatan dan manfaat.[46] Secara makro, hukum sharī‘ah mengandung tujuan global, yaitu menjaga keteraturan umat dan kelanggengan kemaslahatan hidup mereka.[47] Hal ini dapat dilihat dari bagaimana Ibn ‘Āshūr mendefinisikan *maqāṣid al-Sharī‘ah* sebagaimana berikut:

> “Makna dan hikmah yang diperhatikan dan dijaga oleh Shāri‘ dalam setiap bentuk ketentuan hukum-Nya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga masuklah dalam cakupannya dalam semua kriteria, tujuan umum dan makna sharī‘ah yang terkandung dalam hukum, serta masuk pula di dalamnya makna-

[45] Lihat: *Ibid*, 243.
[46] *Ibid*, 246.
[47] *Ibid*, 273.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> makna hukum yang tidak diperhatikan secara utuh, tetapi dijaga dalam banyak ketetapan hukum".[48]

Dari definisi *maqāṣid al-Sharī'ah* di atas, kita bisa melihat bahwa Ibn 'Āshūr sudah mulai membicarakan tipologi *maqāṣid* dalam sharī'ah. Ibn 'Āshūr menjadikan *maqāṣid* flaksibel dan lentur, yang dapat masuk dalam bagian-bagian parsial dari sharī'ah. *Maqāṣid al-Sharī'ah* yang menjadi paradigma hukum Islam dengan sifatnya yang umum meliputi keseluruhan wilayah sharī'ah, diperinci lagi oleh Ibn 'Āshūr dengan perangkat *taqṣīd*-nya (kaidah penentuan *maqāṣid* dalam al-Qur'ān & hadis) sehingga dapat bersifat khusus. *Al-maqāṣid al-khāṣṣah* ini lantas masuk dalam bab-bab dalam sharī'ah Islam, seperti bab ibadah, mu'amalah, jinayah, hukum ekonomi Islam, hukum keluarga dll.

Lantas *al-maqāṣid al-khāṣṣah* pada beberapa bab *sharī'ah* diturunkan kembali menjadi *al-maqāṣid al-juz'iyyah,* seperti pada bab *'Ibādah*, terdapat *maqāṣid al-ṣalāh* atau *maqāṣid* dalam kewajiban salat, *maqāṣid al-zakāh* atau *maqāṣid* dalam kewajiban zakat, *maqāṣid al-ṣiyām atau maqāṣid* dalam kewajiban puasa*, maqāṣid al-ḥajj* atau *maqāṣid* dalam pelaksanaan haji. Begitu pula pada bab *mu'āmalah* terdapat *maqāṣid* pada haramnya riba, haramnya monopili pasar, dan lain-lain. Atau pada bab *jināyah* terdapat *maqāṣid* pada haramnya zina, mencuri, membunuh dan lain sebagainya.

Ibn 'Āshūr berkontribusi dalam pengembangan teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang sebelumnya hanya terbatas dalam cakupan *kulliyah*[49] dan

---

[48] *Ibid*, 251.

[49] *Maqāṣid al-sharī'ah* yang dirumuskan dari teks agama yang berkenaan dengan tujuan pokok agama secara global.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

juz'iyyah[50] menjadi lebih holistik, dengan melebarkan jangkauan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* ke dalam ranah yang lebih spesifik yang berkenaan dengan masalah sub pembahasan hukum Islam yang bersifat khusus (*maqāṣid al-sharī'ah al-khāṣṣah*). Misalnya tentang *mu'āmalāt* yang dikaji dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*, misalnya *maqāṣid al-sharī'ah* hukum undang-undang pidana, *maqāṣid al-sharī'ah* keluarga, *maqāṣid al-sharī'ah* penggunaan harta, *maqāṣid al-sharī'ah* jual beli dan lain sebagainya.

Kapasitas Ibn 'Āshūr dalam memperluas jangkauan *maqāṣid* memang disebut sebagai usaha melanjutkan apa yang telah dimulai oleh al-shāṭibī. Legasi sistemasi ilmu *maqāṣid* yang telah melekat dalam diri al-Shāṭibī telah melekat pula dalam diri Ibn 'Āshūr, setelah ia melakukan perluasan jangkauan ilmu *maqāṣid* dengan mambawa kajian ilmu *maqāṣid* ke dalam ranah pembahasan *juz'iyyah* (parsial). Hingga pelebaran objek kajian *maqāṣid* ini menuntut ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi ilmu yang independen. Keistimewaan Ibn 'Āshūr dalam mewarisi legasi kajian ilmu maqāṣid yang ia terima dari al-Shāṭibī jika dilihat dari latarbelakang dan corak keilmuannya memang patut dibenarkan. Karena keduanya sama-sama bermadzhab Maliki. Al-Raisūnī menilai bahwa madzhab Maliki memang memiliki ciri khusus dan perhatian yang lebih terhadap *maqāṣid al-sharī'ah*.[51]

---

[50] *Maqāṣid al-sharī'ah* yang dirumuskan dari teks agama yang berkenaan dengan tujaun agama secara parsial.

[51] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid….*, 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari konsep *maqāṣid al-sharī'ah* yang telah digagas oleh ulama terdahulu, Ibn 'Āshūr memiliki differensiasi dalam beberapa hal yang dinilai sebagai pengembangan teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang mengantarkannya menjadi rujukan kedua setelah al-Shāṭibī hingga saat ini. Pertama, Ibn 'Āshūr menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu tersendiri. Bagi Ibn 'Āshūr. Salah satu bentuk pembaruan perangkat hukum fiqh dilakukan dengan cara melakukan pemetaan dan pengelompokan antara dalil-dalil yang bersifat *qaṭ'iy* (absolut) dengan dalil-dalil yang bersifat *ẓanniy* (relatif); serta pemilahan antara dalil-dalil yang *muttafaq 'alaih* (dalil-dalil yang disepakati ulama) dengan dalil-dalil yang *mukhtalaf fīh* (dalil-dalil yang diperdebatkan oleh para ulama). Dari sini Ibn 'Āshūr berpandangan bahwa pembaruan ilmu uṣūl al-fiqh (*tajdīd uṣūl al-fiqh*) sangat perlu untuk dilakukan.

Menurut pandangan Ibn 'Āshūr semua hal tersebut dapat dilakukan dengan cara indenpendensi *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi sebuah ilmu tersendiri. Al-Raisūnī juga menilai bahwa dalam pandangan Ibn 'Āshūr, ilmu uṣūl memang cenderung statis seperti kondisi yang telah ada, sementara ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* harusnya difungsikan menjadi landasan filosofis dari proses istinbat hukum sebagai ranah objek kajian ilmu uṣūl al-fiqh.[52] al-Raisūniy melanjutkan bahwa Ibn 'Āshūr bahkan mempunyai

[52] *Ibid.*,18, 22 dan 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangan ilmu uṣūl al-fiqh harus ditinggalkan karena berpotensi melahirkan perdebatan dan perbedaan dalam ranah *furū'iyyah*.[53]

Di kalangan ulama yang bergelut dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah,* gagasan ini menimbulkan pro dan kontra. Hingga Jamāl al-Dīn 'Āṭiyah mengklasifikasikan kelompok yang merespon gagasan tersebut menjadi tiga golongan. Golongan pertama adalah ulama yang mendukung *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai disiplin ilmu yang independent dan terpisah dari Uṣūl al-Fiqh. Golongan kedua menempatkan *maqāṣid al-sharī'ah* di antara kajian Fiqh dan Uṣūl al-Fiqh. Kelompok ketiga lebih melihat *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai hasil pengembangan dari kajian Uṣūl al-Fiqh.[54]

6. **Menentukan Parameter dalam Proses Identifikasi *Maqāṣid***

Dalam kajian keabsahan penentuan *maqāṣid* dalam teks al-Qur'ān, al-Shāṭiby telah mengklasifikasikan derajat *maqāṣid* yang ditinjau dari aspek validitas ke dalam tiga macam, yaitu *qaṭ'iyyah* (pasti), *ẓanniyyah* (sebatas dugaan), dan *wahmiyyah* (khayalan). Hal ini dilakukan agar *maqāṣid* dapat digunakan sesuai tempatnya. Karena dalam sejarahnya, para ulama terkadang masih berdebat dalam menentukan *maqāṣid* dari suatu ayat al-Qur'ān. Ayat-ayat yang secara redaksi tidak lugas dalam *dalālah* arti lafadznya, maka para ulama menggunakan cara *istiqrā'* atau penelitian secara induksi. Inilah yang lantas disebut al-Shāṭiby sebagai *maqāṣid*

[53] *Ibid.*,166.
[54] Jamāl al-Dīn 'Āṭiyah, *Naḥwa Taf'īl Maqāṣid al-Sharī'ah* (Damaskus:Dār al-Fikr, 2003), 237.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ẓanniyyah (masih pada derajat praduga) atau bahkan *wahmiyyah* (khayalan).

Maqāṣid dengan klasifikasi *wahmiyyah* jelas bersifat batil dan tidak dapat dipakai sebagai landasan hukum. Karena ia lahir dari khayalan atau angan-angan yang tidak didukung dalil yang *qaṭ'iy*. Sayangnya klasifikasi validitas *maqāṣid* yang disampaikan al-Shāṭiby belum disertai dengan batasan yang jelas dalam mengidentifikasi validitas suatu *maqāṣid*. Hingga akhirnya Ibn 'Āshūr mencoba untuk menentukan parameter yang pakem atas *maqāṣid* yang *qāṭ'iy* (pasti). Sehingga dapat dibedakan antara *maqāṣid* yang bersifat *qāṭ'iy* dengan *maqāṣid* yang baik dan buruknya validasinya masih diperdebatkan (*ẓanniyyah*) [55] atau bahkan *maqāṣid*yang batil (*wahmiyyah*). Hal ini diperlukan guna menjaga *maqāṣid* dari pemaknaan liar yang bersumber dari angan-angan atau khayalan yang tidak mempunyai landasan shar'iy.

Dalam identifikasi dan menentukan *maqāṣid* selalu merujuk pada ayat atau dalil hukum yang terperinci (*tafṣīliyyah*) dengan *'illat* hukumnya, atau hikmah dari suatu pensyariatan hukum yang menjadi tujuan bagi

[55] Misalnya dalil haramnya khamr dengan alasan menjaga akal dari mabuk (*ḥifḍ al-'aql*) maka hal itu merupakan dalil yang kuat dan jelas. Namun jika haramnya khamr dengan alasan *shad al-darī'ah* yang berdampak pada haramnya meminum khamr meskipun sedikit, atau haramnya anggur dalam kadar yang tidaksampai memabukkan, maka itu termasuk dalil yang samar. Hal ini berdampak pada perbedaan pandangan ulama tentang kesamaan haramnya anggur dengan haramnya khamr, atau kesamaan haramnya meminum sedikit khamr dengan haramnya meminum khamr hingga mabuk. Maka jika dugaannya dominan bahwa keduanya sama, maka disimpulkan meminum khamr walaupun sedikit hukumnya haram, dan peminumnya dikenai hukuman *ḥadd*. Namun jika ada yang membedakan keduanya, maka implikasi hukumnya juga berbeda. lihat: Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*..., 146.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

shāri'.[56] Ibn 'Āshūr juga membagi *maqāṣid* qaṭ'iyyah ke dalam dua klasifikasi, yaitu al-*Maqāṣid* al-Shar'iyyah terdiri dari dua jenis: *maqāṣid* dalam arti sesungguhnya (*ḥaqīqiyyah*), dan *maqāṣid* dalam arti kearifan adat secara umum (*'ādah*). Untuk dapat mengidentifikasi *maqāṣid* secara benar, haruslah berdasar pada beberapa parameter *maqāṣid* yang bersifat pakem. Ibn 'Āshūr telah menentukan empat parameter dalam menentukan *maqāṣid* yang *qaṭ'iy*. Ia mengatakan:

> "al-*Maqāṣid al-Shar'iyyah* terdiri dari dua jenis: *maqāṣid* dalam arti sesungguhnya (*ḥaqīqiyyah*), dan *maqāṣid* dalam arti kearifan adat secara umum. Adapun *maqāṣid* dalam arti sesungguhnya adalah kemaslahatan yang nyata yang terkandung dalam *maqāṣid* tersebut yang dapat dikenali oleh akal sehat, dalam artian ia dapat membawa manfaat secara umum atau membawa madharat secara umum. Ia dapat dikenali dengan sendirinya, meskipun tanpa mengetahui nilai etik pada hukum adat atau undang-undang. Sebagaimana telah dipahami bahwa keadilan adalah hal yang bermanfaat, dan mengikuti hawa nafsu adalah hal yang membahayakan, dan menghukum orang yang dhalim dapat membawa manfaat bagi kemaslahatan sosial. Adapun maqāṣid dalam arti kearifan adat secara umum adalah kearifan lokal yang dipahami oleh kebanyakan orang dari suatu adat kebiasaan, lantas kearifan lokal itu dipandang sebagai hal yang baik yang lahir dari kebiasasn yang sesuai dengan kemaslahatan masyarakat. Seperti diketahuinya *iḥsān* sebagai nilai yang harus diamalkan oleh semua umat, dan diketahuinya hukuman yang menjerakan yang membuat pelaku tidak akan mengulangi kejahatannya, dan juga agar mencegah orang lain untuk melakukan kejahatan tersebut".[57]

Dua jenis nilai *maqāṣid* ini memiliki syarat empat hal yaitu: *al-Thubūt* (tetap), *al-Ẓuhūr* (jelas), *al-Inḍibāṭ* (valid) dan *al-Iṭṭirād* (terkualifikasi). Berikut ini akan dijelaskan keempat parameter tersebut:

a) *al-Thubūt*

---

[56] Muḥammad Al-Fāḍil ibn 'Āshūr, *Muḥāḍarāt Bayna 'Ilmay Uṣūl al-Fiqh wa al-Maqāṣid* (Tunis: Markaz al-Nashr al-Jāmi'iy, 1999), 172.

[57] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah…*, 164.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yang dimaksud dengan *al-Thubūt* adalah bahwa makna-makna kebaikan yang pasti akan diperoleh jika dikerjakan atau diindikasikan kuat akan diperoleh. [58]

b) *al-Ẓuhūr*

Yang dimaksud dengan *al-Ẓuhūr* adalah: nilai kebaikan yang begitu jelas, sehingga para ahli fiqh tidak akan berselisih dalam kriteria nilai kebaikan tersebut, dan kebanyakan dari mereka tidak bingung karena kesamaran nilai, seperti *hifẓ al-nasl* atau menjaga keturunan, yang merupakan tujuan dari disyariatkannya pernikahan. Hal ini yang dimaksud dari nilai kebaikan yang jelas tanpa kesamaran. Sehingga tidak akan bias dengan keturunan yang dihasilkan dari ikatan suka sama suka atau perbudakan, yaitu kehamilan seorang wanita pelacur dari hasil hubungan dengan seorang laki-laki tertentu dari beberapa orang melakukan hubungan intim dengannya.[59]

c) *al-Inḍibāṭ*

Yang dimaksud dengan *al-Inḍibāṭ* (valid) adalah bahwa dalam mengidentifikasi nilai kebaikan terdapat standar indikator yang valid, yang mana kebaikan tersebut tidak akan keluar dari standar tersebut. Sehingga standar tersebut menjadi ukuran kelayakan atas sesuatu yang dianggap sebagai tujuan sharī'ah tanpa keraguan, seperti menjaga akal (*hifẓ al-'aql*) dari bentuk tindakan yang membuat seseorang keluar dari

---

[58] *Ibid*,. 165.

[59] *Ibid*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

standar orang yang berakal, inilah maksud dari disyariatkannya hukuman (*ta'zīr*) pukulan bagi orang yang mabuk.[60]

d) *al-Iṭṭirād*

Sedangkan *al-Iṭṭirād* (terkualifikasi) berarti: makna kebaikan tidak akan bertentangan dengan beragam kondisi suatu daerah, suku dan kota, seperti karakteristik Islam, dan kemampuan untuk memberikan nafkah dalam mencapai tujuan keserasian dalam hidup rumah tangga, yang disebut dengan "*al-kafā'ah*"[61] yang disyaratkan dalam pernikahan menurut pendapat Imam Malik dan sejumlah ahli hukum lainnya.[62]

7. **Merumuskan Relevansi *Maqāṣid al-Sharī'ah* dengan Sifat Dasar Manusia**

Dalam teori awal *maqāṣid al-sharī'ah* yang dibangun oleh para ulama generasi awal seperti al-Tirmidzi, al-Balkhi, al-Qaffal dan tokoh-tokoh setelahnya, mereka membangun sebuah karakter yang kuat dalam hubungan antara hukum sharī'ah dan *maṣlaḥaḥ*. Hingga disimpulkan bahwa setiap legistasi hukum sharī'ah yang telah dirumuskan oleh Allah, pasti memiliki kemaslahatan bagi manusia di baliknya, baik kemaslahatan yang telah dipahami oleh manusia atau pun belum. Maka kemaslahatan ini menjadi orientasi dalam penetapan sharī'ah dalam Islam, hingga konsep ini dimatangkan oleh al-Shāṭibī. Pada perkembangannya Ibn 'Āshūr lantas

---

[60] *Ibid.*

[61] Kafā'ah secara etimologi bermakna sebanding, setara, dan sesuai yaitu kesetaraan yang perlu dimiliki oleh calon suami dan calon istri, kesamaan dalam kedudukan, sebanding dalam tingkat sosial dan sama dalam akhlak serta kekayaan. Lihat: Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (al-Fathili al-I'lām ak-'Arabiyyah, 1990), Vol. 2, 255.

[62] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*…, 165.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mencarikan faktor relevansi antara *maṣlaḥaḥ* dan *sharī'ah* sehingga dapat mendukung teori bahwa setiap ketetapan hukum sharā' memiliki kemaslahatan bagi manusia.

Dalam upaya mencari faktor relevansi antara *maṣlaḥaḥ* dan *sharī'ah*, Ibn 'Āshūr menjadikan ayat al-Qur'ān sebagai basis penelitiannya dalam mencari keselarasan karakteristik antara keduanya. Ibn 'Āshūr berhasil merumuskan relefansi antara *maṣlaḥaḥ* dan *sharī'ah*. Dengan rumusan ini, maka menjadi jelas akan adanya kesesuaian konsep *maqāṣid al-sharī'ah* dengan sifat dasar manusia, yang dirumuskan Ibn 'Āshūr ke dalam empat aspek, yaitu *al-fiṭrah* (naluri beragama), *al-samāḥah* (toleransi), *al-musāwāh* (egaliter) dan *al-ḥurriyyah* (kemerdekaan bertindak). Dengan empat hal ini, Ibn 'Āshūr mengatakan bahwa sesungguhnya konsep *maqāṣid al-sharī'ah* sejalan dengan naluri dasar manusia yang dimilikinya sejak lahir. Secara naluri, manusia memiliki potensi untuk dapat menjalankan semua kewajiban sharā'. Sebaliknya pula, sharī'ah yang telah dibuat oleh Allah memiliki kemaslahatan untuk manusia, karena adanya kesesuaian di antara keduaya. Keempat aspek ini akan dibahas secara terperinci pada bab ke-empat.

Ketujuh kontribusi Ibn 'Āshūr dalam pengembangan pemikiran *maqāṣid* dapat disimpulkan dalam skema berikut:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Gambar 2.4
Kontribusi Ibn 'Āshūr dalam Perkembangan Ilmu *Maqāṣid*

C. Pemikiran Pembaharuan Pendidikan Ibn 'Āshūr

Pemikiran pembaruan Ibn 'Āshūr dalam bidang pendidikan dapat dilihat dari proses reformasi pendidikan yang terjadi di Zaytūnah. Di sana Ibn 'Āshūr melanjutkan reformasi pembaruan pendidikan yang telah dilakukan para pendahulunya. Dalam pandangan Ibn 'Āshūr, kemunduran pendidikan yang terjadi di Zaytūnah disebabkan oleh karena para tokohya enggan untuk mengadopsi metode dan pendekatan baru yang lahir dari kemajuan zaman. Selain itu ketidakjelasan sistem pendidikan pada aspek kurikulum dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketiadaan kalender akademik yang baku berkontribusi negatif dalam menempatkan Zaytūnah dalam kemunduran.[63]

Salah satu pembaruan pendidikan yang diusung oleh Ibn ‘Āshūr adalah memberikan pemahaman akan pentingnya ilmu-ilmu umum dan sains di samping ilmu-ilmu agama. Ia menekankan pentingnya mata pelajaran filsafat dan logika. Ibn ‘Āshūr beranggapan akan pentingnya filsafat dalam sejarah pemikiran manusia. Filsafat berperan untuk membantu akal manusia dalam menemukan hakekat atas segala sesuatu. Sedangkan logika juga bermanfaat untuk mendorong akal agar terbiasa dalam situasi dialogis dalam mencari solusi dan pemecahan berbagai masalah.[64]

Berangkat dari asumsi Ibn ‘Āshūr, bahwa kemunduran pendidikan Islam yang mempunyai peran besar dalam kejumudan sebuah bangsa dikarenakan pendidikan di duna Islam selama ini masih menerapkan paradigma konservatif yang bersifat jumud dan statis. Sehingga ia bertolak belakang dengan perubahan zaman.

Ibn ‘Āshūr memiliki satu buku yang khusus membahas tentang pembaruan pendidikan Islam di Tunisia yang ia paparkan secara tuntas. Ia mengemukakan pikiran pembaruan pendidikan Islam dalam kitabnya yang berjudul “*Alaisa al-Ṣubh bi Qarīb; al-Ta‘līm al-‘Araby al-Islāmy*”. Kitab ini ditulis selama tiga tahun. Dimulai pada tahun 1903 M selama tiga bulan. Secara garis besar, kitab ini dibagi menjadi tiga bagian. Pertama deskripsi tentang

[63] *Ibid*, 152-154.
[64] *Ibid*, 164.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kondisi pendidikan Pra Islam dan Pasca Islam. Bagian kedua berisi pemaparan sebab-sebab kemunduran pendidikan Islam. ketiga berisi pemaparan tentang gerakan reformasi *al-Iṣlāh wa al-Tajdīd*, perbaikan dan pembaruan dalam pendidikan Islam.

Adapun bagian pertama, beliau mendeskripskan tentang perubahan pendidikan Islam yang terjadi di dunia Arab. Pembahasannya dimulai dari pemaparan kondisi pendidikan pra Islam dan pasca Islam. kemudian Ibn ‘Āshūr menjelaskan tentang proses tumbuhnya madrasah-madrasah di berbagai kota Islam. yang dimulai dari dinasti Abbasiyah. Begitu juga perkembangan pendidikan di masjid-masjid dan berdirinya perpustakaan-perpustakan ilmiah. Lantas sistem pendidikan Islam yang secara natural berkembang juga tidak luput dari perhatian Ibn ‘Āshūr. Beberapa negara besar yang memperoleh perhatian dari Ibn Ashur antara lain; Mesir, Afrika, Andalusia, dan Kota Paris yang memang pada tahun-tahun ini gairah akademik Islam telah tumbuh. Dan tak lupa Imam Ibn ‘Āshūr juga memaparkan kondisi pendidikan Islam di Tunis, negara asal sang Imam. Ibn ‘Āshūr memaparkan kondisi faktual pendidikan di dunia Islam begitu panjang lebar hingga mencapai 99 halaman.

Sedangkan bagian kedua, beliau menuliskan 15 sebab kemunduran yang terjadi di berbagai sisi. Mulai dari pelaku pendidikan, sistem pendidikan, mata pelajaran, dari sisi kesehatan, sosial dll. Kebanyakan analisa yang beliau lakukan berkutat pada kondisi pendidikan di Tunisia. Memang kitab ini dimaksudkan untuk mengkritisi kejumudan pendidikan yang terjadi di Tunisia. Latarbelakang ini lantas menggugah beliau untuk menulis sebuah karya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

monumental sebagai sumber primer atas gerakan *al-Ishlah wa al-Tajdid* yang ia gelorakan di Universitas Zaytūnah pada khususnya, dan di Tunisia pada umumnya.

Ada delapan butir Iṣlāḥ dalam bidang pendidikan yang menjadi inti pemikiran pembaruan pendidikan Ibn ʻĀshūr yang beliau paparkan di dalam bukunya, Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb, antara lain;

1) Urgensi kesesuaian antara aspek pendidikan dengan waktu dan tempat.
2) Urgensi adanya perencanaan pembelajaran dalam pendidikan yang diawasi oleh sekelompok tokoh pendidikan (seperti Lembaga Pejaminan Mutu), serta menerapkan kurikulum pendidikan yang berorientasi pada perkembangan secara berkelanjutan.
3) Urgensi perhatian serius dalam penyediaan perangkat keilmuan yang dibutuhan siswa, seperti kajian keilmuan, dan internalisasi moral dan akhlak yang dilakukan dengan pendekatan sistem pendidikan.
4) Urgensi motivasi dan dorongan kepada siswa untuk berinovasi dan kebebasan berpikir kritis. Karena tujuan pembelajaran adalah sampainya teori keilmuan pada taraf inovasi dan penemuan ilmiah.
5) Perhatian terhadap latihan dan akses informasi kerja yang merupakan salah satu tujuan dari semua pengetahuan pengetahuan.
6) Mengatasi kelemahan para murid dalam hal bahasa Arab, dengan program latihan mingguan untuk berbicara bahasa Arab. Serta melarang mereka untuk berbicara dengan guru mereka kecuali dengan bahasa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Arab. Dan menyediakan majalah dan jurnal akademis yang sesuai dengan latar belakang pendidikan mereka.

7) Pengelolaan kurikulum, dan penempatan kelas sesuai dengan tingkatan siswa secara alami, terutama dalam penyediaan buku-buku tahap pertama. Serta kebutuhan untuk meninggalkan tradisi konservatif dalam penyusunan kurikulum, sehingga pengajar tidak menjadi tergantung pada orang lain.
8) Pengajar mengetahui secara pasti tentang sistem kelola pengajaran sehingga siswa dapat memahami pelajaran tanpa rasa bosan. Pengajar juga harus mampu menjadi tauladan bagi murid-muridnya.

Singkatnya, Ibn ‘Āshūr ingin mengubah sistem pengajaran konservatif menuju pendidikan yang mengadopsi kemajuan yang terjadi pada zaman modern. Dan harusnya ilmu dapat bersinggungan secara nyata dengan keadaan sosial kemasyarakatan. Dalam bukunya *Shaikh al Jami’ al A’ẓam, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr,* Belqasim Al Ghali[65] menjelaskan bahwa dalam kaca mata Ibn ‘Āshūr, kemunduran pendidikan Islam yang terjadi di Universitas Zaytūnah terjadi dikarenakan para tokohnya tetap dalam sistem pendidikan konservatif dengan ketidakjelasan sistem pengajaran dan kurikulum pembelajaran di dalamnya. Mereka seakan menutup mata terhadap metode-metode baru yang lahir dari perubahan dan kemajuan zaman.

Di samping itu, masih adanya wacana tentang dikotomi ilmu pengetahuan agama dan umum juga memberikan kontribusi negatif atas kejumudan

[65] *Ibid*, 152-164.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendidikan di dunia Islam. Sehingga ilmu filsafat, mantiq dan sains tidak mendapatkan tempat di madrasah dan universitas di Tunisia yang ia paparkan di kitab *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb*. Karya ini sangat kental bernuansa *maqāṣid* dalam memandang dan mengkonsep sistem pendidikan yang dinamis sehingga dapat menjadi jawaban atas kebutuhan zaman serta selaras dengan kemajuan zaman.

Dari pemikiran pendidikan yang dikemukakan melalui karyanya, Ibn Ashur dapat dikatagorikan kelompok Neo-Modernis yang mana gagasan tentang pendidikan merujuk kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah dengan mempertimbangkan khazanah intelektual muslim klasik, lantas mendialogkannya dengan dunia teknologi modern.[66] Kelompok ini masuk dalam tipologi aliran pemikiran "*Perennial Esensialis Kontekstual Falsifikatif*". Tipologi yang dipetakan oleh Muhaimin ini berdasarkan kepada penilaian atas parameter pemikirannya yang bersumber dari Al-Quṛan dan Sunnah, dengan ciri pemikiran yang Progressif dan Konservatif sesuai konteks, serta *consern* kepada pemikiran pendidikan yang sustainabel dengan merespon perkembangan iptek dan perubahan masyarakat.

Pemikiran type *Perennial Esensialis Kontekstual Falsifikatif* ini bercirikan menghargai pemikiran pendidikan dari generasi ke generasi, mendudukkan pemikiran pendidikan sesuai zamannya dan merekonstruksi pemikiran terdahulu yang kurang relevan. Ciri-ciri tersebut dapat dijumpai di

[66] Lihat: Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*, (Surabaya: Pusat Studi Agama, Politik dan Masyarakat: 2004), 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam bukunya *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*. Konsep pendidikan yang terkonsep mempunyai fungsi dalam mengembangan potensi, Interaksi potensi dengan tuntutan lingkungan, serta melastarikan nilai-nilai ilahiyah dan menumbuhkembangkannya sesuai konteks.[67]

D. Konteks Historis dan Budaya Buku "*Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb*"

Shaikh Zaytūnī Muhammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr, di usia ke dua puluh lima tahun menulis salah satu buku paling penting dari reformasi pendidikan Arab di era modern. Buku ini mendapatkan pengakuan dari beberapa cendekiawan terkemuka di bidang peradaban Islam dengan mengatakan bahwa buku *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb* adalah salah satu karya terbaik yang ditulis di bidang reformasi pendidikan. Buku ini masih bisa dimenikmati dan relevan hingga hari ini dalam kacamata pemikiran Islam kontemporer karena kejeniusan penulisnya. Buku ini ditulis dengan manhaj Khalduni dalam menghubungkan antara pendidikan dengan peradaan dan kebudayaan manusia. Dengan pengembangan yang terpusat pada kecerdasan manusia (*saintifik religius*).

Dalam karya ini, Shaikh Ibn 'Āshūr berusaha mendiagnosis penyakit pendidikan agama Islam tradisional dengan terapi modernitas, yang mencakup kebijakan pendidikan, program pendidikan, materi sekolah, pelatihan guru, metode penilaian, dan metode diskusi. Dalam pengantar bukunya, secara eksplisit disampaikan bahwa awal pemikiran Ibn 'Āshūr dalam menulis bukunya tentang reformasi pendidikan "Arab-Islam" (pendidikan Zaytūnī):

> "Saya memiliki harapan besar dan cita-cita hati nurani saya, mulai tahun 1321 H, untuk memikirkan cara-cara mereformasi pendidikan Arab-

[67] Ibid, 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Islam kita, yang saya rasakan selama menjadi murid dan dosen akan adanya kebutuhan yang besar kepada reformasi pada beberapa aspek yang luas. Maka saya membulatkan niatanku itu dengan menulis buku berjudul "*Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb*".[68]

yang mana pada dalam edisi 2006 kitab ini direvisi hingga ditambahkan sub judul "Pendidikan Arab-Islam: Studi Sejarah dan Pandangan Reformis.

Dalam melakukan reformasi pendidikan di Universitas Zaytūnah, Ibn ‘Āshūr tidak lepas dari kritikan dan penolakan dari beberapa pengajar yang menentang adanya reformasi dalam sistem pendidikan. Meskipun tidak sedikit pula pihak yang mendukung adanya reformasi sistem pendidikan di dalam tata kelola kurikulum universitas yang telah meluluskan Ibn Khaldūn tersebut. Namun dengan usaha dan kerja sama semua unsur, Ibn ‘Āshūr berhasil melakukan reformasi pendidikan di salah satu universitas Islam tertua di dunia tersebut. Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Ḥaujah mengatakan bahwa Ada dua kiat penting yang harus diketahui bagi orang yang akan mengemban tugas berat dalam melakukan reformasi pendidikan dalam pemikiran Ibn ‘Āshūr, pertama syarat-syarat dalam melakukan reformasi pendidikan, kedua penjelasan tentang tujuan akhir dari pendidikan di Universitas Zaytūnah.

Syarat pertama dalam usaha mereformasi pendidikan sebagaimana yang telah disampaikan oleh Ibn ‘Āshūr di banyak pidatonya, khususnya pidato beliau yang disampaikan kepada para penggerak reformasi (*du‘āt al-Iṣlāḥ*) sebagaimana berikut: Hendaknya para penggerak reformasi pendidikan adalah orang yang memiliki kompetensi dalam melaksanakan tugas reformasi dalam

[68] Ibn ‘Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*…, 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bidang pendidikan. Dan paling penting dari syarat konpetensi ini adalah orang yang menjalankan proses pembelajaran haruslah mengetahui akan kebutuhan zaman, tujuan kegunaan ilmu yang dipelajari, berorientasi kepada ruh bukan kepada jasad, jauh dari pengaruh yang dapat menunda pekerjaan, dan ahli di dalam metodologi pembelajaran dalam mengurai permasalahan pendidikan dan mengetahui solusinya.

Adapun syarat kedua, yaitu seorang penggerak reformasi pendidikan haruslah orang yang jujur dan ikhlas, sabar dan tabah dalam menjalankan tugasnya, mampu meyakinkan orang di sekitarnya tentang pentingnya gerakan reformasi, serta tidak boleh menjadi lalai, berpaling dam terhalang karena adanya yang menentang reformasi. akan tetapi harusnya ia bisa merangkul dan berupaya untuk bekerjasama dengan pihak yang menentang demi terwujudnya tujuan dan tercapainya target.

Ibn ‘Āshūr juga telah menentukan bagi para mahasiswa dan alumni Universitas Zaytūnah tujuan di balik kegiatan balajarnya dalam keilmuan sharī‘ah, bahasa dan keilmuan semisalnya dalam pernyataannya: “sesungguhnya tujuan paling utama dari pendidikan Islam, dan tujuan penting dari pembelajaran Zaitunah adalah menghasilkan pemimpin umat dalam urusan agama dan dunia, arahannya adalah sinar petunjuk umat. Jika melihat kiprah Ibn ‘Āshūr dalam mereformasi pendidikan di Universitas Zaytūnah, menurut Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Ḥaujah golongan yang sepakat dan ikut dalam membenahi sistem pendidikan Zaytūnah berjumlah sedikit.[69] Dan

[69] Muḥammad al-Habīb al-Ḥaujah, *al-Shaikh al-Islām al-Imām al-Akbar…*, 40-41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebanyakan dari para masyayikh masih mempertanyakan dan menentang adanya reformasi sistem. Maka bisa disimpulkan para masyayikh Zaytūnah terbagi menjadi dua golongan, yang pro reformasi dan yang menolak reformasi. Keadaan ini juga berimbas kepada para mahasiswa, sebagian dari mereka memilih untuk keluar dari kelas perkuliahan. Para mahasiswa juga terpecah ke dalam dua golongan karena terpengaruh oleh para masyayikh.[70] Kejadian ini lantas menjadi sorotan oleh para akademisi dan pemerhati dunia pendidikan Islam, karena hal ini hanya terjadi di Universitas Zaytūnah.

Sepanjang upaya Ibn ʻĀshūr dalam membenahi sistem pendidikan di Universitas Zaytūnah, ada tiga hal penting yang dicatat oleh Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Ḥaujah. Tiga hal tersebut menjadi rumusan paten yang menjadi pedoman utama,yang tidak pernah ditinggalkan oleh Ibn ʻĀshūr dalam mengkampanyekan gerakan *Iṣlāḥ al-Taʻlīm* (Reformasi Pendidikan), yaitu:

1. Mengakomodasi mahasiswa dalam memilih waktu belajar dan menyediakan tempat tinggal di lingkungan universitas mereka.
2. Menetapkan aturan masuk universitas, atau prosedur administratif yang berkaitan dengan pendaftaran baik untuk belajar maupun mengajar, mencantumkan keterangan yang rinci dalam piagam ijazah dan penetapan waktu mengajar, serta waktu liburan mahasiswa yang bisa digunakan untuk istirahat selepas dari kegiatan perkuliahan.
3. Masalah pengajaran: beberapa hal yang harus dipahami posisinya sebelum melakukan reformasi pendidikan adalah peserta didik,

[70] *Ibid*, 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengajar, bahan ajar, komite penjaminan mutu, daftar bahan ajar, dan hal-hal yang timbul seiring dengan perkembangan.[71]

E. Kiprah Ibn ‘Āshūr dalam Pembaruan Pendidikan di Zaytūnah

Ibn ‘Āshur merupakan tokoh pembaharuan pendidikan di dunia Arab, khususnya di Tunisia. Hal tersebut dapat dilihat dari gagasan pembaharuan sistem pendidikan yang secara konseptual ia tuangkan dalam kitab *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb*. Selain itu, secara factual, pemikiran pembaharuan pendidikan Ibn ‘Āshūr telah dipakai dalam mereformasi sistem pendidikan di universitas al-Zaitūnah. Karena memang Ibn ‘Āshūr mendapatkan kepercayaan dari para petinggi universitas untuk melakukan pembaharuan sistem pendidikan universitas almamater Ibn Khaldūn ini.

Ibn ‘Āshūr melihat bahwa krisis peradaban yang melanda dunia Islam secara global dan Tunisia menandakan penurunan level pendidikan Islam. Pendidikan yang dihasilkan tidak lagi mampu menutup kebutuhan umat Islam untuk memahami dan mengamalkan Islam secara benar. Lembaga pendidikan dituntut untuk dapat menyesuaikan diri dengan pesatnya perkembangan peradaban manusia yang terjadi di hampir seluruh belahan dunia. Perubahan pola pikir dan nilai etik manusia juga telah menjadi suatu hal yang dituntut. Penyesuaian metode pembelajaran, komponen kurikulum, sistematika bahan ajar dan kompetensi pengajar menjadi objek pembahasan dalam kajian pembaharuan pendidikan di dunia maju. Namun patut disayangkan, umat Islam

[71] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masih gagap dalam merespon perubahan-perubahan tersebut. Belum terlihat pembenahan dan inovasi yang cukup dalam menjawab kebutuhan zaman.[72]

Dalam sejarahnya Masjid al-Zaytūnah belum menjadi sebuah lembaga pendidikan pertama di Afrika kecuali setelah jatuhnya kota Kairuwan, dan kota Tunis menjadi ibu kota Afrika pada masa Dinasti Ḥafsiyyah. Kurikulum pendidikan yang diajarkan di era Ḥafsiyyah jauh lebih unggul daripada kurikulum yang didapati Ibn ʻĀshūr selama penjajahan Prancis di Tunisia.[73] Misalnya, ia belajar ilmu-ilmu eksak di masjid al-Zaytūnah, seperti matematika, astronomi, ilmu alam, dll. Semua kajian ilmu tersebut hilang setelah Spanyol memasuki Tunisia (1534-1574) dan penjarahan dan pembakaran Masjid Zaytūnah, serta dampak kehidupan ilmiah di bidang politik yang mengikuti pendudukan Spanyol di negara itu.[74]

Upaya untuk mereformasi pendidikan Zaytūnah telah dilakukan lebih dari dua abad setelah kegaduhan politik yang terjadi, dan dilakukan sejak periode Husaynid pertama (sekitar abad ke-18 dan awal abad ke-19) dianggap sebagai zaman keemasan Masjid Zaytūnah.[75] Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa upaya reformasi pendidikan Zaytūnah sekarang telah berlangsung lebih dari satu setengah abad, yaitu sejak dikeluarkannya misi yang dinamai menggantung pintu penyembuhan "*Muʻallaqah Bāb al-Shifā'*" yang diprakarsai oleh Ahmed

[72] Ibn ʻĀshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*…., 100.
[73] Al-Mukhtār al-ʻIyāshiy, *Fī Tārīkh al-Madrasah al-Tūnisiyyah: Khulāṣah 32 Qarnan min al-Kitābah wa al-Maʻārif wa al-Taʻlīm* (Tunis: Markaz al-Nashr al-Jāmiʻiy, 2012), 193.
[74] ʻUthmān al-Kaʻāk, *Marākiz al-Thaqāfah fī al-Maghrib min al-Qarn 16 ilā al-Qarn 19*, (Kairo: al-Maṭbaʻah al-Kamāliyah, 1958), 104.
[75] Al-Mukhtār al-ʻIyāshiy, *Fī Tārīkh al-Madrasah al-Tūnisiyyah…,* 199.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bey (1806-1855) pada 27 Ramadhan 1258 /1 Desember 1842 lebih banyak untuk mengamati dan mengatur pelajaran serta mengawasi para syaikh (pengajar). Lembaga Penelitian Museum Pendidikan di Tunisia menyimpulkan bahwa "setelah sepertiga abad dari upaya penertiban kurikulum pendidikan yang dikenal dengan misi "*Mu'allaqah Bāb al-Shifā*"

Menteri reformis Khairuddin Pasha memperkenalkan beberapa amandemen pada sistem pendidikan Masjid Zaytūnah termasuk dalam publikasi 28 Dhu al-Qa'dah 1292 AH / 26 Desember 1875, yang secara khusus menentukan tahapan pendidikan di Zaytūnah dan materi pendidikan serta badan penjaminan mutunya.[76] Tetapi reformasi ini tampaknya tidak mengakhiri masalah pendidikan Zaytūnah, terutama pada tingkat metodologis dan pedagogis, sebagaimana yang telah dikatakan Ibn 'Āshūr dalam bukunya *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb*, yang ditulis pada tahun 1321 H / 1903 M dan diselesaikan selama tiga bulan. Namun, buku ini belum pendapat perhatian dari para tokoh pendidikan dan para pengajar. Setelah beberapa lama, buku ini mulai dilirik oleh tokoh pendidikan.

Pendidikan Zaytūnah dapat dimasukkan dalam jenis pendidikan yang orisinal. Ini berarti tradisi yang terbentuk telah berjalan selama berabad-abad lamanya, yang didasarkan pada konteks budaya khusus, terutama pada otoritas keagamaan. Jenis pendidikan ini responsif terhadap kebutuhan budaya, sosial, dan spiritual masa kini. Tetapi dengan lahirnya negara-negara modern, ilmu pengetahuan modern, kekuatan ekonomi dan militer di Eropa dan munculnya

[76] *Ibid,* 210.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa tokoh elit dari akademisi dan tokoh masyarakat Tunisia, mereka merasa perlu untuk mengembangkan pendidikan di Tunisia dengan metodologi pendidikan baru yang menggabungkan antara kearifan lokal yang orisinal dan modernitas. Seperti di perguruan Ṣādiqiyyah, Khaldūniyyah dan sekolah militer di Bardo. Merkipun menimbulkan kecemburuan beberapa syaikh di Universitas Zaytūnah yang membuat mereka terdorong untuk mengembangkan kurikulum pendidikan di dalamnya.

Di saat para tokoh ulama Zaytūnah sedang memikirkan reformasi pendidikan di Universitas tertua di Afrika itu, Ibn ʻĀshūr menulis bukunya "*Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb*" dan menyusun program reformasi komprehensif untuk pendidikan Zaytūnah. Dengan memulai membahas akar tradisi akademik dalam pendidikan Islam, menganalisa kelemahan yang menyebabkan kemunduran pendidikan Islam secara global, dan akhirnya mengajukan beberapa rekomendasi solutif terkait reformasi pendidikan. usaha reformasi pendidikan ini diakhiri dengan keputusan institusional oleh divisi modern di awal 1950-an. Setelah itu terjadilah reformasi di bulan November untuk memulai modernisasi sistem pendidikan di Zaytūnah.

Muḥammad Bilbashīr al-Hasaniy dalam al-Mīsāwī menilai bahwa pengaruh pemikiran *iṣlāḥ tarbawiy* Ibn ʻĀshūr bahkan juga bisa dilihat di dua negara lain yang dahulu masuk dalam wilayah negara *al-Maghrib al-ʻArabiy* yang meliputi Tunisia, Aljazair dan Maroko. Al-Hasaniy menambahkan bahwa pengaruh pemikiran Ibn ʻĀshūr ini berlangsung antara abad ke-14 Hijriyah (abad 20 Masehi). Perkembangan pengaruh *iṣlāḥ* di negara *al-Maghrib al-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'Arabiy lebih banyak didominasi tiga pemikir *iṣlāḥ*, yaitu Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, 'Abd al-Ḥamīd ibn Bādīs dan 'Allāl al-Fāsī, yang mana ketiganya merupakan lulusan Universitas dengan desain pembelajaran *iṣlāḥ*, yaitu Zaytūnah dan Qairuwān. [77]

Tiga tokoh pemikir *iṣlāḥ* tersebut dalam rancangan pembelajaran dengan nuansa *iṣlāḥ* telah sepakat untuk menghidupkan *al-ijtihād* dan *al-tajdīd*. Selain itu juga menyerukan gerakan *taḥrīr* (pembebasan) bangsa *al-Maghrib al-'Arabiy* dari belenggu menjajahan, keterbelakangan dan kebodohan. Ketiganya bersepakat untuk membenahi pendidikan dan pengajaran, sehingga bangsa Arab dapat bangkit. Dalam hal ini, Ibn 'Āshūr dan al-Fāsiy, ditunjuk untuk mereformasi civitas Universitas Qairuwān dan Zaytunah, sedangkan Ibn Bādīs mendirikan beberapa madrasah dan lembaga dengan sistem kurikulum bernuansa *islāḥ*.[78]

E. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Pemikiran *Iṣlāḥ* Ibn 'Āshūr

Ibn 'Āshūr hidup pada masa-masa di mana umat Islam sedang berada dalam kemunduran peradabannya. Hampir semua negara Islam berada di belakang negara Barat dalam hal kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Hal tersebut lantas berakibat pada sektor ekonomi, sosial, dan militer. Pada akhirnya jatuhnya kekhalifahan Islam menjadi puncak dari semuanya. Oleh

[77] Al-Mīsāwī, 2014. "Al-Shaikh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr wa Qaḍāyā al-Iṣlāḥ wa al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir: Ru'yah Ma'rifiyyah wa Manhajiyyah". Jurnal *al-Tajdīd*, Vol. 18. No. 35, 204.
[78] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karenanya semangat reformasi yang lahir dari pemikiran beberapa tokoh reformis melahirkan gerakan-gerakan pembaharuan dari timur dan barat.

Gerakan pembaharuan tersebut memanggil Ibn ‘Āshūr untuk dapat mengambil peran secara nyata. Setidaknya ada beberapa faktor berkontribusi dalam membentuk pemikiran *iṣlāḥ* Ibn ‘Āshūr, yang dapat dikelompokkan menjadi tiga faktor utama, yaitu; *Pertama*, faktor personal. *Kedua*, faktor lingkungan yang terbentuk gerakan reformis muslim dan gerakan nasionalisme melawan kolonialisme Prancis, dan *Ketiga*, faktor eksternal, dari terbukanya cakrawala kemajuan yang dicapai oleh dunia Eropa. Berikut ini akan dipaparkan kedua faktor tersebut:

1. **Faktor Personal**

   Dalam riwayat kehidupannya, Ibn ‘Āshūr pernah menjalankan peran sebagai pelajar dan pengajar di Universitas Zaytūnah. Ia lantas memahami dari dekat permasalahan dan kelemahan yang ia jumpai. Lantas nuraninya mendorongnya untuk berpikir tentang jalan reformasi pendidikan. Apa yang dipikirkannya terkait ide dan pandangan tentang pedidikan, lantas dituangkannya ke dalam kitabnya *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*. ia lantas menerapkan pemikiran “*iṣlāḥ*” (reformasi) tersebut di dalam banyak tanggungjawab karirnya, baik berupa tanggung jawab akademik maupun tugas administrasi bilamana tugas tersebut sesuai dengan pemikiran reformisnya. Hingga akhirnya Ibn ‘Āshūr sampai pada kesimpulan bahwa reformasi pendidikan adalah pondasi di mana dibangun di atasnya semua upaya reformasi di segala aspek yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dibutuhnya suatu bangsa. Karena itu, ia merasa lega dengan meninggalkan kebimbangan dan menerima tugas sebagai penggerak kebenaran sebagaimana yang tuntutan tanggungjawab yang diemban manusia sebagai pemimpin "*khilāfah*" di muka bumi.[79]

2. **Faktor Lingkungan**

Ibn 'Āshūr menemukan momentum untuk mempersiapkan reformasi yang ia gagas berupa lingkungan dan tempat yang mendukung. Hal itu dapat dilihat dari kesempatan yang ia dapatkan melalui interaksi dengan beberapa guru yang mempunyai spirit reformasi, seperti Salim Buhajib yang telah mengkampanyekan gerakan keluar dari kejumudan, serta pandangan relevansi antara tuntutan zaman dan konsep *maqāṣid* al-Sharī'ah.

Dukungan kondisi yang membentuk pemikiran reformis Ibn 'Āshūr juga dapat dilihat dari adanya beberapa wacana reformasi yang diusung beberapa politisi reformis, seperti pendirian sekolah militer yang digagas oleh Ahmad Bay di tahun 1840 M, di mana di dalamnya memuat semua keilmuan modern. Yang juga telah berkontribusi kepada rakyat Tunisia agar menolehkan perhatiannya kepada dunia internasional. Sebagaimana pula serangkaian kebijakan reformis yang telah dibuat oleh Ahmad Bay yang menyentuh kegiatan pembelajaran di Universitas Zaytūnah, seperti pembatasan jumlah mata kuliah dan tenaga pengajar, serta hal-hal terkait

[79] Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*…, 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengannya.[80] Kemudian didirikan madrasah Ṣādiqiyyah di tahun 1875 M, lalu didirikan Universitas Khaldūniyyah di tahun 1896 M, dengan tujuan untuk melengkapi pendidikan yang ada di Universitas Zaytūnah. Semua ini telah membentuk dan mendorong pemikiran reformasi Ibn ʻĀshūr. Ada dua faktor utama yang membentuk lingkungan yang kondusif dalam pengembangan gagasan reformasi dan pembaharuan Ibn ʻĀshūr, yaitu: pengaruh gerakan reformis muslim dan pergerakan melawan kolonialisme prancis

a. Pengaruh Gerakan Reformis Muslim

Ada beberapa hal dan peristiwa yang terjadi mengiringi pertumbuhan Ibn ʻĀshūr yang mempengaruhi terbentuknya corak pemikirannya. kelahiran Ibn ʻĀshūr didahului oleh gerakan-gerakan reformis sebagai respon atas krisis yang melanda dunia Islam secara umum mulai tumbuh di beberapa negara Timur Tengah, termasuk Tunisia. Tokoh-tokoh reformis mulai bermunculan dengan pemikiran pembaruan yang melandasi gerakan revolusi yang terjadi. Paling tidak, ada tiga gerakan reformis yang disebutkan oleh Balqāsim al-Ghālī yang sangat monumental dan berpengaruh besar terhadap pemikiran pembaharuan Ibn ʻĀshūr, yaitu:

1) Pertama, Gerakan Afgāniyyah

[80] *Ibid*, 83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pertama, gerakan Afgāniyyah yang digagas oleh Jamaluddin al-Afgānī (1254-1314 H/1839-1897 H). Muḥammad ‘Abduh (1265-1323 H/1849-1905 M) adalah tokoh reformis yang paling berpengaruh di dunia Islam dengan gerakannya di bidang akidah, sosial dan politik Islam. pengaruh Afgāniyyah cukup kuat di Tunisia. Hal ini ditandai dengan adanya beberapa tokoh Tunisia yang mengusung perserikatan al-‘Urwah al-Wusqā, sebuah organisasi bawah tanah yang didirikan oleh al-Afgāni. Sementara Muḥammad ‘Abduh pernah dua kali berkunjung ke Tunisia dengan tujuan untuk sosialisasi gagasan dan pendangan reformasinya, serta berdiskusi dan bertukar gagasan dengan tokoh-tokoh pembaharu Tunisia. Murid Muḥammad ‘Abduh yang meneruskan perjuangannya, Rashīd Riḍa juga aktif menjalin komunikasi dengan Ibn ‘Āshūr meski tidak secara langsung berkunjung ke Tunisia. Ibn ‘Āshūr lantas menjadi kontributor majalah al-Manār asuhan Rashīd Riḍa.[81]

2) Kedua, Gerakan Pembaharuan *Maghribiyyah*.

Yaitu Sebuah gerakan pembaharuan yang berpusat di belahan barat dari bagian utara benua Afrika yang mencakup neraga Maroko, Aljazair dan Tunisia. Munculnya gerakan ini diinisiasi dalam ruang-ruang keilmuan yang diisi oleh beberapa

[81] Al-Gāliy, Shaikh….., 18-19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tokoh Islam di bidang dakwah dan pendidikan, seperti Ismā'īl al-Tamīmī, Muḥammad Qubādū, 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, Bashīr al-Ibrāhīmī.[82]

3) Ketiga, Pemikiran Pembaharuan Khairuddīn Bāshā

Pemikiran pembaharuan Khairuddīn Bāshā tertuang dalam kitabnya *Aqwām al-Masālik fī Ma'rifati Aḥwāl al-Mamālik* (1284H/1867) yang mendapatkan perhatian dan apresiasi yang besar dari dunia Islam. Ide pokoknya ialah membangkitkan kesadaran rakyat Tunisia, kritikan terhadap pendekatan pemerintah, dan dorongan untuk menyerap ilmu pengetahuan Barat yang menjadi faktor keunggulan mereka dari pada umat Islam maupun bangsa-bangsa lain saati itu.[83]

Dalam upaya pembaharuan yang dilakukan di Tunisia, Khairuddin membuat beberapa kebijakan strategis yang dapat menginspirasi kaum intelektual muda saat itu. Kebijakan strategis tersebut antara lain:

(1) Mendorong lahirnya gerakan pembaharuan yang ditujukan kepada insan penerbit untuk mereformasi pemikiran publik melalui jurnalistik.

(2) Menyebarkan gagasan reformasi dan gerakan pembebasan melalui tulisan dan artikel di berbagai majalah dan media

[82] *Ibid*, 19-22.
[83] *Ibid*, 22-23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cetak lainnya, serta mencetak buku-buku dengan harga murah untuk disebarkan kepada publik.

(3) Meningkatkan perkembangan intelektual dan keilmuan modern masyarakat dengan cara mendirikan dua universitas besar dengan sistem modern yaitu al-Khaldūniyyah dan al-Shadīqiyyah.

Selain itu, pemikiran sejumlah tokoh reformis juga mempengaruhi geliat gerakan pembaharuan yang terjadi di Tunisia. Tunisia menjadi salah satu negara yang mereka kunjungi untuk menyebarkan gagasan reformasi serta berdiskusi dan bertukar pikiran dengan sejumlah tokoh pembaharu Tunisia. Yang paling menonjol di antara para tokoh pembaharu tersebut adalah Muḥammad 'Abduh, Shakīb Arsalan (1287-1366 H/1869-1946 M), 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādis (1309-1360 H/1889-1940 M), dan Muḥammad al-Ḥajawī.[84]

b. Pergerakan Melawan Kolonialisme Prancis

Selain itu, ada sederet pergerakan konfrontasi antara rakyat dengan penguasa kolonial Prancis yang mempengaruhi terbentuknya pemikiran *iṣlāḥ* yang disimpulkan Ismā'īl Ḥasani. Konfrontasi dengan pihak penguasa yang terjadi secara langsung

[84] *Ibid*, 28-31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berakibat pada terjadinya bentrok fisik antara para pejuang Tunisia melawan penguasa kolonial Prancis. Ibn ‘Āshūr yang kala itu masih muda turut aktif dalam perjuangan melawan kolonialisme. Pergerakan itu antara lain:[85]

1) Peristiwa *al-Zalāj* yang terjadi tahun 1912 M
2) Peristiwa *al-Terām* yang terjadi tahun 1912 M
3) Perjuangan Ibn ‘Askar melawan kolonialisme Prancis pada 1915 M.
4) Gerakan gerakan bawah tanah *niqabiyyah* tahun 1924 M.
5) Reformasi pendidikan dan kurikulum pembelajaran Universitas Zaytūnah.
6) Pembentukan undang-undang konstitusi baru yang dipimpin Habib Borguiba[86] pada 2 Maret 1934 M
7) Pemaksaan untuk konversi kewarganegaraan Prancis (*ḥawādith al-tajnīs*).[87]
8) Konferensi Nasional yang menuntut kemerdekaan Tunisia secara penuh dari penjajahan Prancis (26 Ramadhan 1365 H)

Gerakan reformasi tersebut terus berkembang hingga membuahkan proklamasi kemerdekaan Tunisia pada tahun 1956 M.

[85] Ismā’īl al-Hasaniy, *Naẓariyyah al-Maqāṣid*…., 84.
[86] Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*…., 19.
[87] *Ibid.*, 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. **Faktor eksternal**

Gagasan pembaharuan Ibn ‘Āshūr di bidang pendidikan berasal dari kondisi lingkungan tempat ia tumbuh dan berkarir, telah membuka cakrawalanya dengan dunia luar, dan menyambungkannya dengan kemajuan yang dicapai oleh dunia Eropa. Hal ini yang membuat Ibn ‘Āshūr tidak ragu untuk melihat torehan prestasi kemajuan keilmuan yang telah dicapai Eropa, yang membuat Ibn ‘Āshūr kagum dan menjadikannya referensi dalam mengembangkan sistem pendidikan Universitas Zaytūnah tempat ia mengajar.[88] Meskipun beberapa tokoh konservatif melihat sistem pendidikan Eropa telah keluar dari agama dan tidak memberikan ruang yang luas untuk ilmu-ilmu keislaman. Perbedaan cara pandang yang tajam ini yang membelah ulama Zaytūnah ke dalam dua kelompok, yang masing-masing memiliki posisi dan garis perjuangan yang berbeda dalam upaya memperbaiki kualitas pendidikan di dunia Islam.

Selain itu Ibn ‘Āshūr mengamati perubahan-perubahan yang dihasilkan oleh pendidikan di Mesir melalui surat kabar. Ia juga mengamati secara langsung pemikiran-pemikiran Muhammad ‘Abduh ketika berkunjung ke Tunisia di tahun 1320 H/1902 M, yang sedang mendeskripsikan fakta pendidikan yang tengah berlangsung, Selain itu, ‘Abduh juga mengkritisi metode pengajaran, yang barangkali telah

[88] Ibn ‘Āshūr mengutip pendapat Simone, politikus Prancis 1814-1896, lihat: Ibn ‘Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*…, 216.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memerahkan telinga para tokoh konservatif dari kalangan tenaga pengajar. Namun sebenarnya ‘Abduh mengingatkan mereka akan tertutupnya mata mereka hingga mereka mengerti kekurangan-kekurangan yang ada setelah dijelaskan kepada mereka hasil-hasil reformasi pembaharuan di Mesir, sehingga para murid madrasah menjadi lebih fasih secara lisan dan lebih mendalam secara keilmuan dari pada murid al-Azhar yang para tokohnya masih belum tersentuh pembaharuan.[89]

Selain Abduh, pemikiran Ibn Khaldūn juga sangat dominan menwarnai pemikiran reformasi pendidikan Ibn ‘Āshūr. pemikiran Ibn Khaldūn yang berusaha menggagas logika berpikir dengan corak *scientific-religious* menjadi dasar pijakan dalam konsepsi pendidikan Islam, begitu pula dalam membangun teori-teori sosialnya. Konstruksi pemikiran pendidikan Islam Ibn Khaldūn sangat lekat dengan cara pandangnya dalam melihat fenomena sosial yang terjadi di tengah masyarakat.[90] Pandangan ini sangat mewarnai corak pemikiran Ibn ‘Āshūr.

Konsep *malakah* yang berkenaan dengan orientasi penguasan keterampilan (*skill*) dan *‘umrān* (peradaban) adalah salah satu pemikiran Ibn Khaldūn yang memiliki kaitan yang sangat kuat dengan konsep *al-ṣalāḥ al-fardiy* dan *al-ṣalāḥ al-jama’iy* Ibn ‘Āshūr. Yang mana konsep al-

[89] *Ibid.*
[90] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, Penerjemah Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 533-534.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilm al-*'umrān* merupakan ilmu tentang peradaban dengan penjelasan-penjelasan sejarah dan filolosofis yang berfungsi untuk mengetahui fenomena keaagamaan yang terjadi, memiliki relevansi dengan tujuan pendidikan dalam memajukan peradaban manusia (*Taqaddum al-Ḥaḍārah*) dengan cara merealisasikan kemaslahatan individu dan sosial.[91]

Ibn 'Āshūr juga menjadikan para filsuf Yunani sebagai referensi dalam membangun konsep pendidikannya. Pemikiran Plato, Socrates maupun Aristoteles turut mewarnai pemikiran *iṣlāḥ* Ibn 'Āshūr dalam bidang pendidikan. Hal ini dapat dilihat pada pendahuluan kitab *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*, di mana Ibn 'Āshūr mengkutip pendapat Plato tentang karakteristik pendidikan yang benar. Dari pendapat Plato yang menyatakan bahwa pendidikan adalah musik instrumental bagi jiwa serta olah badan, dan perangai yang baik "*ḥusn al-sulūk*" adalah cabang dari pendidikan. Lantas pada akhir paragraph, Ibn 'Āshūr menarik kesimpulan bahwa tujuan dari sebuah pendidikan adalah meningkatnya keutamaan, dan ini adalah hal yang utama dan yang paling indah.[92]

Apa yang telah ditulis oleh Ibn 'Āshūr dalam kitab *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb* telah membuka pandangan terhadap pendidikan Islam menjadi lebih luas dan inklusif. Ibn 'Āshūr berusaha untuk membangun konsep pendidikannya dari referensi lintas pemikiran (*cross reference*) yang

---

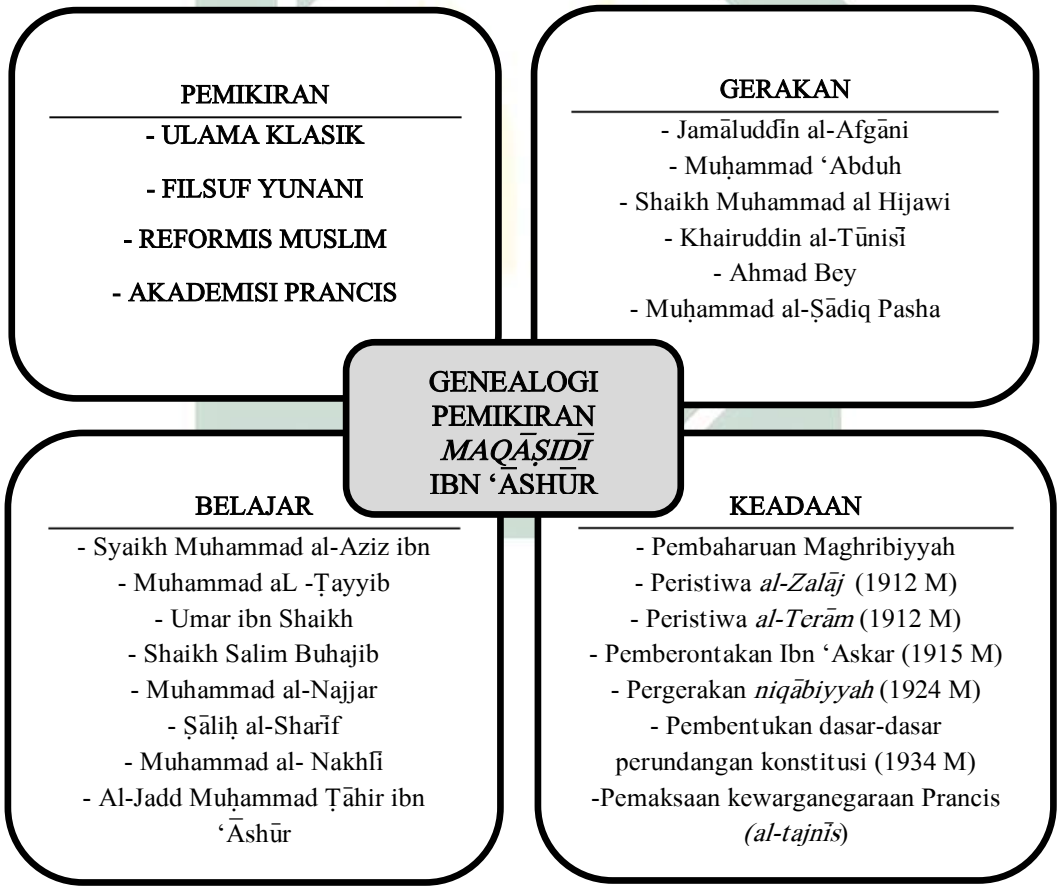
[91] Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*...., 9.

[92] Versi Arabnya :وأن الغرض من التعليم ترقية الفضيلة وهو أول الأشياء وأجملها
lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*...., 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersifat *transdisipliner*. Ia mencoba untuk menemukan nilai kebenaran universal yang menjadi titik kesamaan antara pemikiran ulama klasik, filsuf Yunani, reformis muslim dan bahkan akademisi Prancis. Sehingga pemikiran yang dihasilkan oleh Ibn ‘Āshūr menjadi sangat inklusif dan terbuka, yang menghasilkan pandangan luas dalam melihat permasalahan pendidikan.

Dari pemaparan data di atas, maka dapat disimpulkan genealogi pemikiran *maqāṣid* Ibn ‘Āshūr dalam bentuk skema berikut:



Gambar 2.5
Skema Genealogi Pemikiran *Maqāṣidī* Ibn ‘Āshūr

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Genealogi pemikiran *maqāṣid* Ibn ʻĀshūr di atas melatarbelakangi pemikiran reformasi pendidikan yang ia usung. Yang dapat disimpulkan dalam bentuk skema berikut:

Gambar 2.6
Skema Genealogi Pemikiran Pendidikan Ibn ʻĀshūr

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

KAJIAN UMUM *MAQĀṢID* DAN POSISI PEMIKIRAN IBN ‘ĀSHŪR

A. Ilmu *Maqāṣid*

Penting kiranya untuk dijelaskan terlebih dahulu tentang korelasi antara dua istilah *maqāṣid al-sharī‘ah* dan *maqāṣid al-Qur’ān*, karena dalam kenyataanya ketika suatu kajian membahas tentang *maqāṣid*, pasti kebanyakan orang berpikir *maqāṣid* yang dimaksud adalah kajian *maqāṣid al-sharī‘ah*. Karena pembahasan tentang *maqāṣid al-sharī‘ah* lebih banyak dikaji oleh para sarana muslim. Sehingga istilah *maqāṣid al-sharī‘ah* menjadi lebih populer dari pada *maqāṣid al-Qur’ān*. Meskipun pada kenyataanya ruang lingkup kajian *maqāṣid al-Qur’ān* lebih general dan lebih luas dari pada *maqāṣid al-sharī‘ah*.[1] Hal ini dikarenakan *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam kajiannya hanya berkaitan dengan tujuan penetapan hukum sharī‘ah, dan aspek ini merupakan salah satu bagian dari *maqāṣid al-Qur’ān*, yang mana di dalamnya mencakup beberapa aspek selain tentang *tashrī‘*.

Jika dilihat dari kandungan al-Qur’ān secara keseluruhan mengenai tema ayat-ayat mengenai *khitāb* dalam al-Qur’ān, maka akan didapatkan bahwa tidak semuanya bertema ayat tentang hukum sharī‘ah atau kajian fiqh. Buktinya ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum di dalam al-Qur’ān

[1] Lihat: Boudukhah Mas’ūd, *Juhūd al-‘Ulamā’ fī Istinbāṭ Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm*, artikel disampaikan pada konferensi tingkat tinggi pertama al-Qur’ān al-Karīm wa ‘Ulūmuhū, di Fas Maroko, 28 Mei 2016, 958.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jumlahnya terbatas.[2] Sebagaimana telah dijelaskan oleh para ulama. Al-Ghazāly misalnya berpendapat bahwa ayat-ayat hukum (*aḥkām*) dalam al-Qur'ān hanya terdapat 500 ayat.[3] Pendapat ini juga diikuti oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzy.[4] Sebagian ulama lainnya berpendapat hanya teradapat 150 ayat.[5] Dari perspektif ini saja, bisa disimpulkan bahwa muatan al-Qur'ān sangatlah umum, yang mencakup beberapa tema, seperti akhlāq, aqidah, kisah-kisah Nabi terdahulu, balasan amal baik dan ancaman atas perbuatan dosa, pendidikan karakter, serta nilai etik sosial kemasyarakatan dalam membangun sebuah peradaban yang maju.

Ibn 'Āshūr sendiri menjadikan penetapan hukum sharī'ah (dengan istilah *al-Tashrī' 'ala al-aḥkām khāṣṣah wa 'āmmah*) sebagai salah satu item dari delapan point *maqāṣid al-Qur'ān*. Fakta ini menegaskan bahwa al-Qur'ān bukanlah kitab hukum Islam semata. Melainkan al-Qur'ān adalah kitab pedoman agama Islam dengan fungsi *hudan li al-muttaqīn* adalah kitab petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa, yang menuntukkan nilai-nilai esoterik dalam seluruh aspek kehidupan manusia. kitab pedoman bagi kemaslahatan sekaligus rahmat bagi umat manusia secara keseluruhan.

Jika dilihat dari sejarah perkembangan ilmu *maqāṣid*, maka *maqāṣid al-sharī'ah* tidak bisa dipisahkan dari *maqāṣid al-Qur'ān*. Karena kajian pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan salah satu bagian dari tema

---

[2] Lihat: Boudukhah Mas'ūd, *Juhūd al-'Ulamā' fī Istinbāṭ Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm…*, 960.
[3] Lihat: al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, (Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 342.
[4] Lihat: al-Rāzy, *al-Maḥṣūl* (Mu'assasah al-Risālah, 1997), Vol. 6, 23.
[5] Lihat: Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭy, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah al-Ṣafā, 2006), Vol. 4, 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kajian *maqāṣid al-Qur'ān* secara umum. Meskipun *maqāṣid al-sharī'ah* telah lahir jauh sebelum pembahasan tentang *maqāṣid al-Qur'ān*, baik secara substantif maupun secara teori keilmuan yang mapan, akan tetapi objek kajian yang menjadi pembahasan utama *maqāṣid al-sharī'ah* adalah ayat-ayat mengenai hukum sharī'ah dalam al-Qur'ān al-Karīm. Metodologi dalam membaca al-Qur'ān yang digunakan dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki kontribusi dalam lahirnya konsep *maqāṣid al-Qur'ān.* Oleh karenanya dalam membahas *maqāṣid al-Qur'ān* pada tema sejarah perkembangannya tidak akan terlepas dari sejarah perkembangan kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Karena keduanya bersumber dari satu keilmuan yang sama, yaitu ilmu *maqāṣid* yang digunakan sebagai metode menggali tujuan atau hikmah dibalik ayat al-Qur'ān.

Berdasarkan pemaparan korelasi antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān* yang saling terkait kuat, maka dalam bab ini akan dibahas sejarah singkat perkembangan ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai bagian dari sejarah lahirnya konsep *maqāṣid al-Qur'ān*, serta posisi pemikiran Ibn 'Āshūr dalam kajian ilmu *maqāṣid* sebagaimana berikut;

B. *Maqāṣid al-Qur'ān*

1. Pengertian

Maqāṣid al-Qur'ān terdiri dari dua kata, yang pertama *maqāṣid* yang merupakan bentuk plural dari kata *maqṣad* dengan akar kata *qaṣada* yang secara etimologi bermakna, jalan yang lurus (*Istiqāmah*), menuju sesuatu (*al-Tawajjuh*) dan berada di antara dua perkara (*al-tawassuṭ wa al-I'tidāl*),

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

misalnya di tengah-tengah antara dua ekstrim.[6] Makna lain yang termuat dalam kata qaṣada adalah menetapi kehendak (*al-Iltizām*) dan bangkit menuju sesuatu (*al-nuhūḍ naḥwa al-shai'*).[7]

Di dalam al-Qur'ān, kata *maqāṣid* disebutkan sebanyak lima kali yang kesemuanya dalam ayat yang berbeda-beda dengan bentuk *ṣighat* yang bervariasi. Pertama, dalam bentuk isim fa'il mazīd, *muqtaṣid* yang berarti moderat, tengah-tengah, dan berjalan lurus menuju kebenaran. Kata ini terdapat dalam surat *lukmān* ayat 32, dan surat *fāṭir* ayat 32. Kedua, dalam bentuk maṣdar, *qaṣd* yang memiliki arti jalan yang lurus. Kata ini terdapat dalam surat *al-naḥl* ayat 9. Ketiga, dalam bentuk isim fā'il, *qāṣid* yang berarti dekat dan mudah ditempuh, atau jalan yang sudah diketahui menurut al-Qurṭubī. Keempat, dalam bentuk fi'il amr, *iqṣid* yang menurut Ibn Kathīr bermakna sederhana, adil, seimbang, yang tidak terlalu cepat atau terlalu lambat dan adil di antara keduanya. Kelima, dalam bentuk isim fa'il, muqtaṣidah yang bermakna moderat atau tengah-tengah di antara dua ujung.[8] Jika kata *maqāṣid* disandarkan kepada al-Qur'ān, maka berarti tujuan pokok dari isi al-Qur'ān.[9]

Sedangkan secara terminology, para ulama belum menemukan kesepakatan dalam makna *maqāṣid al-Qur'ān*. Sesuai dengan latar belakang keilmuan dan cara pandang dan kecenderungan tiap ulama

---

[6] Abd al-Karīm al-Ḥāmidī, *Madkhal Ilā Maqāṣid al-Qur'ān* (Riyād: Maktabah al-Rushd, 1428 H), 31.)

[7] Ali al-Fayūmmī, *al-Misbāḥ al-Munīr fī Gharāb al-Sharḥ al-Kabīr* (Libanon: Maktabah al-Ilmiah, 1990), 192.

[8] Muḥammad Fu'ād Abd al-Bāqi, *Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, 1365 H), 545.

[9] Yūsuf al-Qarḍāwīī, *Kayf Nata'ammal Ma'a al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2007), 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada disiplin keilmuan tertentu. Misalnya Abū Ḥāmid al-Ghazālī dalam kitabnya *Jawāhir al-Qur'ān* mendefinisikan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai puncak tujuan diturunkannya al-Qur'ān adalah menyeru hamba untuk menuju Allah Swt (*Ma'rifatullah*). [10] Pengertian ini sangat kental dengan nuansa ilmu tasawuf. Lain lagi pengertian yang dirumuskan oleh Ibn 'Abd al-Salām yang lebih kental dengan corak uṣūl al-fiqhnya. Menurutnya *maqāṣid al-Qur'ān* adalah tujuan mendasar dari al-Qur'ān yang mengajak manusia untuk melakukan amal kebaikan atau kemaslahatan dan sebab-sebab yang mengantarkan kepada kemaslahatan. Dan melarang untuk melakukan kerusakan dan sebab-sebab yang mengantarkan kepadanya.[11] Ibn 'Āshūr sendiri memberikan pengertian bahwa tujuan umum al-Qur'ān mencakup berbagai permasalahan keagamaan Islam secara umum yang memiliki orientasi perbaikan (*iṣlāḥ*) moral bagi tiap individu *(fardy*), masyarakat (*mujtama'*) dan etika umat hingga membentuk sebuah peradaban masyarakat yang madaniy (*'umrāny*).[12] Ketiga aspek tersebut lantas diistilahkan Ibn 'Āshūr dengan "*al-Maqāṣid al-A'lā li al-Qur'ān al-Karīm*" atau *maqāṣid 'āmmah al-Qur'ān.*

2. Sejarah Perkembangan *Maqāṣid al-Qur'ān*

Merujuk pada pembagian fase perkembangan *maqāṣid al-Qur'ān* yang dibuat oleh Ulya Fikriyati, secara umum, perkembangan dan pergeseran era ilmu *maqāṣid al-Qur'ān* dapat diklasifikasikan menjadi

[10] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2014), 44.
[11] Al-'Izz 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Kairo: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhar, 1991 M), Vol. 1, 8.
[12] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*…, 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

empat fase utama yaitu; diaspora nucleus, Aplikatif Pra-Teoretisasi, Formatif Koseptual, dan Transformatif Kontekstual. Yang mana masing-masing fase akan diuraikan sebagaimana berikut:

1) **Diaspora Nucleus**

Maqāṣid al-Qur'ān pada fase ini masih dipahami sebagai embrio awal teori *maqāṣid al-Qur'ān* yang masih tersebar dalam berbagai disiplin ilmu. Beberapa ulama yang berkontribusi membangun dan mengembangkan *maqāṣid al-Qur'ān* akan diuraikan secara singkat di bawah ini:

a) Al-Ghazali (w 505 H / 1111 M)

Al-Ghazāli dianggap sebagai ulama pertama yang memperkenalkan idiom *maqāṣid al-Qur'ān* dalam khazanah intelektual Islam. [13] Ia menyebutkan kata *maqāṣid al-Qur'ān* dalam kitabnya *Jawāhir al-Qur'ān*. [14] dalam pendahuluannya, al-Ghazāli menjelaskan *maqāṣid al-Qur'ān* dengan pendekatan sufistik.[15] Dengan demikian ilmu *maqāṣid al-Qur'ān* terlahir dari rahim ilmu tasawuf.[16] Hal ini diperkuat dengan keterangan al-Ghazālī tentang *maqāṣid al-Qur'ān* yang dituliskan dalam kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* yang sangat kental dengan nuansa ilmu tasawuf.

---

[13] Tazul Islam, "The Genesis and Development of the Maqāṣid al-Qur'ān", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 30, No. 3 (2013): 39.
[14] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2014), 44.
[15] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*…, 13.
[16] Ulya FIkriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān; Genealogi dan Peta Perkembangannya", *'Anil Islam*, Vol. 11, No. 28 (2018), 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rashīd Ridha mengatakan bahwa dalam kedua kitabnya (*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dan *Jawāhir al-Qur'ān*), al-Ghazālī berpendapat bahwa secara general al-Qur'ān memuat misi dan tujuan besar yaitu sebagai penjelasan dan seruan kepada seorang hamba untuk mengenal Allah Swt (*ma'rifatullāh*), dan semua ilmu pengetahuan menjadi bercabang untuk mengenal Allah (dengan cabang-cabang ilmu yang beragam). Dalam fasal kedua dari kitab Jawāhir al-Qur'ān, al-Ghazālī juga telah membagi *maqāṣid al-Qur'ān* dan beberapa hal penting yang terkait, yang kesemuanya kembali pada enam bagian, yang terdiri dari tiga bagian yang bersifat prinsipel, dan tiga bagian lain yang bersifat komplementer. Tiga bagian prisipel adalah: *ta'rīf al-mad'uw ilaih* (menjelaskan yang berhak disembah), *ta'rīf ṭarīq sulūk* (menjelaskan jalan menuju Allah) yang diharuskan untuk tetap berada di dalam jalurnya, dan *ta'rīf al-Ḥāl 'Inda Wuṣūl ilaih* (menjelaskan keadaan manusia ketika kembali kepada-Nya). Sedangkan tiga bagian komplementer adalah menjelaskan kisah-kisah *sālik* (orang taat yang menuju Allah) dan *nākib* (orang yang mengingkari Allah). Kedua, membantah keyakinan orang kafir dan menyingkap kesalahan-kesalahan mereka dengan bukti atau argumentasi yang jelas. Ketiga, menjelaskan bagaimana

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memakmurkan *manāzil al-Ṭarīq* (tempat jalan menuju Allah) serta tata cara mempersiapkan bekal bagi sorang sālik.[17]

Dalam pandangan al-Ghazālī, dalam perspektif teologis, pokok dari *maqāṣid al-Qur'ān* adalah berkeyakinan yang benar terhadap Allah Swt dalam tampilan yang benar bagi eksistensi Allah. Dan sesuatu yang diluar tujuan tersebut menjadi cabang dari tujuan al-Qur'ān. sedangkan dalam perspektif antropologis, *maqāṣid al-Qur'ān* mengandung tujuan lebih pada usaha seorang individu menuju pada bentuk kesempurnaan seorang manusia dengan cara lebih mengenal Tuhannya. Melalui *maqāṣid al-Qur'ān*, al-Ghazālī membuat kajian sufistik menjadi gerakan "*'imārah al-arḍ*'memakmurkan bumi sebagai bagian dari konsep *sulūk*.

Kajian *maqāṣid al-Qur'ān* dengan nuansa sufistik yang dikonsep al-Ghazālī dikuatkan pula oleh penelitian yang dilakukan Seficifi Abderrahim. Ada dua point yang digaris bawahi Seficifi dalam penelitiannya terkait *maqāṣid al-Qur'ān* yang dikonsep al-Ghazālī, sebagaimana berikut[18]:

1) Pertama, Al-Ghazālī adalah satu-satunya ulama yang pertama kali membuat klasifikasi mendalam secara jelas dan

[17] Lihat: Rashīd RIdha, al-Waḥyu al-Muḥammady (Beirut: al-Maktab al-Islāmy, 1979)..

[18] Seficifi Abderrahim, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm 'Inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr fi Tafsīrihī, Dirāsah Naẓariyyah Ma'a Namādzij Taṭbīqiyyah*, Tesis Universitas Balqaid Talmasan Tunisia, 2016, 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

komperhensif dalam semua unsur *maqāṣid al-Qur'ān*.[19] pengklasifikasian yang dilakukan oleh ulama generasi selanjutnya setelah al-Ghazālī nyaris tidak keluar dari apa yang telah disampaikan al-Ghazālī.[20] Hal ini juga dikuatkan oleh Ibn 'Āshūr dalam muqaddimah keempat dalam tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. setelah menyelesaikan konsep al-*maqāṣid* al-aṣliyyah melalui metode *istiqrā'* (penelitian induksi), ia mengatakan bahwa metode istiqrā' yang dipakai Ibn 'Āshūr dalam mengkonstruksi *maqāṣid al-Qur'ān*, sebagiannya juga dilakukan oleh al-Ghazālī dalam kitab *Iḥyā' 'Ulum al-Dīn*.[21]

2) Klasifikasi yang dihasilkan al-Ghazālī didominasi oleh khazanah keilmuan yang dimilikinya, dan juga menggunakan bahasa sufistik dalam menyusun *maqāṣid al-Qur'ān*.[22]

b) Al-Baghawy (w 516 H/1122 M)

Al-Baghawy menjelaskan *maqāṣid al-Qur'ān* dalam kitab tafsirnya *Ma'ālim al-Tanzīl* secara global terkait tentang tujuan utama al-Qur'ān yaitu *al-Hudā* (petunjuk) dan *al-Falāḥ*

---

[19] Al-Raisūny menjelaskan bahwa ada sepuluh sarana yang dapat ditempuh hingga sampai pada maqāṣid al-Qur'ān al-Ghazālī, yaitu dzikr al-dzāt, dzikr al-ṣifāt, dzikr al-af'āl, dzikr al-ma'ād, dzikr al-ṣirāṭ al-mustaqīm, dzikr aḥwāl al-Auliyā', dzikr aḥwāl al-a'dā', dzikr maḥājah al-kuffār, dzikr al-ḥudūd dan dzikr al-aḥkām. Lihat: Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid….*, 42.

[20] Seficifi Abderrahim, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm…, 31.* Lihat: al-Ghazālī, Jawāhir al-Qur'ān…, 25-34.

[21] Seficifi Abderrahim, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm…, 31;* Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…*, Vol. 1, 41.

[22] Seficifi Abderrahim, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm…, 31;* Al-Raisūny, *Maqāṣid al-Maqāṣid…*, 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(kebahagiaan). Al-Baghawy menyebutkan kriteria al-Qur'ān kaitannya dengan fungsinya bagi manusia, ia berkata:

> "Allah menurunkan al-Qur'ān kepada manusia dengan keutamaanya sebagai cahaya petunjuk dari kesesatan dan menyelamatkan manusia dari kebodohan, memberikan hikmah dengan kebahagiaan bagi yang mengikutinya, dan kerugian bagi yang berpaling darinya setelah ia mendengarnya. Allah melemahkan semua makhluk untuk menentangnya, dan menantang mereka untuk membuat surat semisalnya untuk dibandingkan, serta Allah memudahkan makhluk dengan kemukjizatannya untuk membacanya dan meringankan lisan untuk melantunkannya, di dalam al-Qur'ān Allah memerintah dan melarang, memberikan kabar gembira dan memberikan ancaman, memberikan nasehat untuk diingat, dan menceritakan keadaan orang terdahulu untuk diambil pelajaran, dan memberikan perumpamaan untuk direnungkan, dan menunjukkan ayat tauhid untuk dipikirkan, dan manusia tidak akan mendapatkan *maqāṣid* ini kecuali dengan memahami penafsirannya dan mengetahuinya"[23]

Dari penjelasan di atas, al-Baghawy lebih memahami tujuan al-Qur'ān sebagai objek kajian yang harus dipelajari oleh manusia untuk mencapai hidayah dan kebahagiaan. Dapat dirumuskan *maqāṣid al-Qur'ān* dalam pandangan al-Baghawy adalah menjelaskan nasehat-nasehat (*al-mawā'iẓ*), kisah umat terdahulu (*akhbār al-māḍīn*), hukum agama (*aḥkām al-'aqīdah*), untuk mengingatnya (*al-tadzakkur*), merenunginya (*al-tadabbur*), memikirkannya (*al-tafakkur*), mengambil pelajaran darinya (*al-i'tibār*).

[23] Abū Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas'ūd al-Baghawy, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Araby, Cet. 1, 1420 H), Vol. 1, 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c) Fakhr al-Dīn Al-Rāzy (w 606 H/1210 M)

Selanjutnya *maqāṣid al-Qur'ān* dikenalkan oleh al-Rāzy dalam bidang ilmu tafsir. Ia membahasnya dalam koteks kesatuan tema dalam surat-surat al-Qur'ān (*wiḥdah al-muḍū'iyyah li al-suwar*). Al-Rāzy juga dipandang sebagai ulama pertama yang menggagas prinsip kesatuan tujuan surat al-Qur'ān yang dijelaskan dalam tafsirnya *Mafātīḥ al-Ghaib*.[24] Mas'ūd mengungkapkan bahwa dalam pandangan al-Rāzy, prinsip tujuan al-Qur'ān secara umum menetapkan empat hal, yaitu *al-Ilāhiyyah* (ketuhanan), *al-Ma'ād* (hari akhir), *al-Nubuwwah* (kenabian), *Ithbāt al-Qaḍā' wa al-Qadar* (penetapan qadha' dan qadar). Keempat prinsip ini dapat dijumpai dalam surat al-fātihah, di mana ayat 1 sampai 4 membahas tentang dzat Allah serta sifat-sifat-Nya. Ayat ke 4 juga membahas tentang hari akhir, yang menegaskan bahwa Allah adalah pemilik hari akhir. Pada ayat ke 7 juga membahas tentang kenabian dengan memohon kepada Allah agar ditunjukkan jalannya para Nabi. Ayat ke 7 pula membahas bahwa Allah menetapkan takdir dengan menganugerahkan hidayahnya kapada para nabi, orang-orang shaleh, para syuhada, serta tidak menganugerahkannya kepada kaum Nasrani dan Yahudi disebabkan karena sikap angkuh mereka.[25]

---

[24] Mohammad Bakir, "Konsep Maqāṣid al-Qur'ān Perspektif Badī' al-Zamān Sa'īd Nursī", No. 1 (Agustus 2015), 53.
[25] Lihat: Mas'ūd, *Juhd 'Ulamā' fi Istinbāt Maqāṣid al-Qur'ān* (Lebanon: Dār al-Fikr, t.th.), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

d) Al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām (w 660 H / 1262 M)

Selang satu abad, Al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām secara eksplisit menyebutkan *maqāṣid al-Qur'ān* dalam kitabnya yang berjudul *Nubadz Min Maqāṣid al-Qur'ān* (inti sari dari tujuan-tujuan al-Qur'ān yang mulia). Dalam kitab yang lain yang berjudul *al-Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Ibn 'Abd al-Salām menyebutkan secara sekilas bahwa sebagian besar *maqāṣid al-Qur'ān* berisi seruan kepada manusia untuk melakukan segala kebaikan atau kemaslahatan dan sebab-sebab yang mengantarkan kepada kemaslahatan. serta melarang melakukan kerusakan dan sebab-sebab yang mengantarkan kepadanya.[26] Di dalam karyanya tersebut Ibn 'Abd al-Salām dalam menerangkan *maqāṣid al-Qur'ān* masih didominasi dengan nuansa dan corak *maqāṣid* al-sharī'ah,[27] dikarenakan memang keberadaan *maqāṣid al-Qur'ān* diawali terlebih dahulu dengan kajian *maqāṣid* al-sharī'ah sekitar tiga abad sebelumnya. Hal ini menjadi wajar karena kitab *al-Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* memang terhitung sebagai kitab rujukan dalam kajian *al-qawā'id al-fiqhiyyah* yang berkolaborasi dengan pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah*. Namun menariknya, dalam kitab ini Ibn 'Abd al-Salām juga menyebutkan term

---

[26] Versi Arabnya: ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها

Lihat: Al-'Izz 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, (Kairo: Maktaba al-Kulliyyah al-Azhar, 1991), Vol. 1, 8.

[27] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah Dalīl li al-Mubtadi'*…, 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maqāṣid al-Qur'ān dan membahasnya meski hanya sekilas. Hal ini juga menandakan bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* sangat erat hubungannya dengan *maqāṣid* al-sharī'ah.

e) Ibn al-Juzay (741 H)

Seagaimana al-Ghazālī, Ibn al-Juzay al-Kilaby menjelaskan *maqāṣid al-Qur'ān* dengan pendekatan sufistik. Pemikiran *maqāṣid al-Qur'ān* Ibn al-Juzay dijelaskan di dalam muqaddimah tafsirnya pada bab "*Fī al-Ma'āny wa al-'Ulūm allatī Taḍammanahā al-Qur'ān*" pembahasan makna dan ilmu yang terkandung dalam al-Qur'ān. Ibn Juzay membedakan antara tujuan umum (*maqṣad 'ām*) dan tujuan terperinci (*maqṣad tafsīly*). Secara global, al-Qur'ān memuat tujuan untuk menyerukan kepada semua makhluk agar beribadah kepada Allah dan masuk ke dalam agama Islam. Tujuan umum ini memuat dua aspek, yaitu menjelaskan ibadah yang diserukan kepada makhluk dan menjelaskan hal-hal yang dapat membangkitkan makhluk untuk menjalankan ibadah dan mengulang-ulangnya. Adapun aspek yang pertama atau penjelasan tentang ibadah terbagi menjadi dua macam, yaitu dasar-dasar aqidah (*uṣūl al-aqīdah*) dan hukum-hukum mengamalkan ibadah (*aḥkām al-a'māl*). sedangkan aspek kedua terbagi menjadi dua bagian yaitu seruan (*al-targhīb*) dan ancaman (*al-tarhīb*). Sedangkan *maqāṣid* yang bersifat terperinci, Ibn al-Juzay membagi *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam tujuh macam, yaitu *ilm al-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rubūbiyyah (ilmu ketuhanan), *al-Nubuwwah* (kenabian), *Ma'ād* (hari akhir), *Aḥkām* (hukum-hukum), *al-Wa'd* (Janji), *al-Wa'īd* (ancaman) dan *al-Qaṣaṣ* (kisah-kisah)[28]

f) Al-Shāṭiby (790 h)

Dalam rumusan *maqāṣid al-Qur'ān* yang termuat dalam kitab *al-muwāfaqāt*, al-Shāṭiby mencoba untuk merumuskannya secara lebih komperhensif. Meskipun ia jelaskan dalam kitab yang menjadi referensi dalam bidang hukum sharī'ah. Hal ini bisa dilihat dari pandangan al-Shāṭiby terhadap tujuan al-Qur'ān dalam ayat-ayat makkiyyah terbagi dalam tiga bagian yang memiliki satu makna dasar, yaitu seruan untuk beribadah kepada Allah Swt.[29] Al-Shāṭiby menjelaskan tiga bagian dari tujuan al-Qur'ān dengan ayat-ayat makkiyyah adalah; *pertama*, menyatakan keesaan Allah Swt, *kedua*, menyatakan kenabian bagi nabi Muḥammad Saw, *ketiga*, menetapkan peristiwa pembangkitan (*al-bi'th*) dan akhirat adalah perkara yang benar dan tidak ada keraguan di dalamnya. Ketiga makna tersebut adalah *maqāṣid al-Qur'ān* dalam ayat-ayat makkiyyah. Selain itu, menurut al-Shāṭiby, al-Qur'an mempunyai tujuan-tujuan lain pada ayat-ayat madaniyyah, seperti anjuran dan ancaman (*al-targhīb wa al-tarhīb*), perumpamaan dan kisah-kisah

[28] Ibn Juzayy, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, Taḥqīq 'Abdullāh al-Khālidī. (Sharikah Dār al-Arqām, T.Th.), Vol. 1, 4.
[29] Al-Shāṭiby, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah…*, Vol. 3, 289.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*al-amthilah wa al-qaṣaṣ*), menjelaskan surga dan neraka, serta mendeskripsikan hari kiamat.[30]

g) Ibn Ḥajar al-'Asqalāniy (w 825 H / 1449 M)

Ibn Ḥajar menyinggung *maqāṣid al-Qur'ān* dalam kitabnya Fatḥ al-Bārī, sebuah kitab yang kenal dengan kajian syarah hadis-hadis riwayat Imam al-Bukhāry. Kajian yang dilakukan Ibn Ḥajar masih berbentuk tujuan-tujuan yang diambil dalam tiap surat al-Qur'ān (*maqāṣid al-suwar*). Misalnya ketika membahas tafsir surat al-'Alaq, Ibn Ḥajar merumuskan *maqāṣid* dari surat tersebut menjadi tiga tema utama, yaitu *tawhīd*, *aḥkām*, dan *akhbār*.[31] Selebihnya tidak ditemukan rumusan *maqāṣid al-Qur'ān* yang terkonsep secara global dan terperinci dalam kitab tersebut.

h) Ibrāhīm Al-Biqā'iy (w 885 H/1480 M)

Al-Biqā'ī menuangkan gagasan *maqāṣid al-Qur'ān* dalam kitabnya *Maṣā'id al-Naẓar Li al-Ishrāf 'Alā Maqāṣid al-Suwar*. al-Biqā'ī membahas *maqāṣid al-Qur'ān* dalam kajian tafsir. Ia dinilai sebagai ulama setelah al-Rāzy yang menggunakan istilah *maqāṣid* dalam kajian tafsir. Kitab ini secara khusus membahas tentang tujuan dan hikmah yang ditetapkan Allah Swt yang berada di balik setiap surat dalam al-Qur'ān. Dalam pandangan al-Biqā'ī, setiap surat dalam al-Qur'ān terdapat *maqāṣid* di dalamnya, yang

[30] *Ibid*, Vol. 3, 289.
[31] Ulya FIkriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān; Genealogi dan Peta Perkembangannya.., 10.; Ibn Ḥajar al-'Asqalāny, Fath al-Bārī bi Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379), Vol. 8, 630.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijelaskan dengan istilah a'ẓam *maqāṣid* al-sūrah (tujuan utama pada surat) atau al-*maqāṣid* al-'uẓmā (tujuan terbesar).[32]

i) Al-Suyūṭiy (w 911 H/1445 M)

Pandangan *maqāṣid al-Qur'ān* al-Suyūṭy dapat dilihat dalam karya tafsirnya *al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Dalam tafsir surat al-Fātiḥah, al-Suyūṭy menilai bahwa karena nama lain surat al-Fātiḥah adalah umm al-Qur'ān, maka ia berpendapat bahwa ringkasan *maqāṣid al-Qur'ān* terkandung dalam surat al-fātiḥah dengan sumber riwayat-riwayat yang dapat dipertanggung jawabkan. Menurutnya dalam surat al-Fātiḥah meliputi berbagai macam *maqāṣid* yang terbagi dalam empat bagian utama, di antaranya; bagian pertama, ilm al-uṣūl (ilmu dasar) yang berkaitan dengan zat, sifat dan kehendak Allah Swt, kenabian dan hari akhir. Bagian kedua, *Ilm al-'Ibādah* (ilmu ibadah) yang berkaitan dengan tata cara beribadah kepada Allah. Bagian ketiga, *Ilm al-Sulūk* (Ilmu jalan menempuh Allah Swt) dan bagian keempat berisi tentang *Ilm al-Qiṣaṣ* (ilmu kisah-kisah).[33]

j) Al-Ālusī (w 1270 H)

Sementara itu, Al-Ālusī berbicara tentang maqāṣid al-Qur'ān dalam kitab tafsirnya *Tafsīr Ruḥ al-Ma'ānī*. Ia berpandangna bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* memiliki tiga pembahasan utama, yaitu

---

[32] Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'ī, *Maṣā'id al-Naẓar Li al-Ishrāf 'Alā Maqāṣid al-Suwar* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1308 H), Vol. 1, 209.

[33] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭy, *al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr bi al-Ma'thūr* (Kairo: T.pn., 849 H), Vol. 1, 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penjelasan tentang tauhid, hukum sharī'ah dan keadaan saat hari akhir. Di dalam tafsirnya ia mengatakan:

> "Tujuan-tujuan utama al-Qur'ān tidak terbatas pada perintah dan larangan saja, akan tetapi meliputi pula pada tujuan-tujuan yang lain, seperti tujuan menjelaskan keadaan proses awal penciptaan makhluk sampai keadaan kembali (hari akhir), dari sini pernyataan yang paling tepat dikatakan, sesungguhnya tujuan-tujuan al-Qur'ān adalah tawḥīd, hukum-hukum sharī'ah, dan keadaan hari akhir yang meliputi kematian, hari pembangkitan, padang mahsyar, surga atau neraka"[34]

2) **Aplikatif Pra Teoritisasi**

Fase kedua ini ditandai dengan adanya penerapan *maqāṣid al-Qur'ān* secara substansial dalam proses penafsiran al-Qur'ān, namun belum menjadi keilmuan yang mapan dan terstruktur. Keberadaan *maqāṣid al-Qur'ān* dapat ditemukan dalam beberapa kitab tafsir yang berorientasi *maqāṣidy*. Beberapa tokoh yang gagasan pemikiran *maqāṣid*nya dalam tafsir al-Qur'ān sebagaimana berikut:

a) Muḥammad 'Abduh (w 1905)

Muḥammad 'Abduh terhitung sebagai ulama kontemporer yang pertama kali berbicara tentang tujuan al-Qur'ān diturunkan. Meskipun 'Abduh tidak secara eksplisit mamakai istilah *maqāṣid al-Qur'ān*, secara tersirat *maqāṣid al-Qur'ān* dapat dilihat dari pendapatnya tentang tujuan al-Qur'ān diturunkan. Ia mengatakan:

> "sesungguhnya tujuan diturunkannya al-Qur'ān adalah Tauhid, janji, ancaman bagi umat dan setiap individu baik di dunia maupun di akhirat, juga menjelaskan ibadah kepada Allah Swt, menjelaskan jalan untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan

[34] 'Abd al-Rahīm, "*Muwārabāt Tārīkh Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*", No. 39 (Desember 2016), 205.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> akhirat, menjelaskan kisah orang-orang yang taat berada pada hukum-hukum Allah, menjelaskan kisah orang-orang yang tidak patuh pada hukum-hukum Allah Swt untuk mengambil pelajaran darinya, dan semua perkara ini yang meliputi al-Qur'ān dan surat al-Fatihah meliputi itu semua secara global".

3) **Formatif Konseptual**

Dalam fase ini *maqāṣid al-Qur'ān* telah terkonsep secara lengkap dan mapan. Telah banyak muncul karya yang secara speseifik membahas tentang *maqāṣid al-Qur'ān* secara konseptual keilmuan. Beberapa ulama *maqāṣid* yang memiliki kontribusi dalam membangun konstruksi bangunan teori *maqāṣid al-Qur'ān* antara lain:

a) Sa'īd al-Nursī (1379 H)

Badī' al-Zamān Sa'īd al-Nursī mengungkapkan pandangan *maqāṣid al-Qur'ān* dalam muqaddimah kitabnya *Ishārāt al-I'jāz fī Maẓānn al-I'jāz*. al-Nursī mengatakan bahwa ada empat unsur fundamental al-Qur'ān yaitu *Tawhīd* (akidah), *al-Nubuwwah* (kenabian), *al-Ba'th* (kebangkitan manusia), *al-'Adl* (keadilan). Keempat unsur fundamental ini diistilahkan al-Nursī dengan term *al-Maqāṣid al-Asāsiyyah* (tujuan-tujuan dasar). Dalam pendangan al-Nursī, empat unsur tersebut merupakan intisari dan hakikat diturunkannya al-Qur'ān. Secara umum al-Qur'ān memiliki sekian tujuan yang bermacam-macam, lantas al-Nursī kelompokkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi empat tujuan utama tersebut sebagai dasar-dasar *maqāṣid al-Qur'ān*.[35]

b) Maḥmūd Shalṭūṭ (1384 H)

Pemikiran *maqāṣid al-Qur'ān* Maḥmūd Shalṭūṭ diungkapkan dalam kitabnya dengan judul Ilā al-Qur'ān al-Karīm. Maḥmūd Shalṭūt membagi *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam tiga aspek dasar, yaitu aspek aqidah, aspek akhlak, dan aspek hukum. Ketiga aspek dasar ini lantas dirinci kembali ke dalam cabang *maqāṣid*. Aspek aqidah memuat usaha membersihkan diri dari ketundukan kepada berhala, serta mempertebal iman kepada Allah Swt, Risalah kenabian, Malaikat, dan hari akhirat. Adapun aspek akhlak memuat upaya mensucikan jiwa dari sifat-sifat buruk dan mengiasinya dengan sifat-sifat terpuji, seperti sabar, jujur, santun, dll. Sedangkan aspek hukum memuat hukum yang berkaitan dengan hubungan vertikal antara hamba dengan Allah Swt, seperti salat, haji, dll. Lalu hukum yang berkaitan dengan hubungan horizontal antara hamba dengan hamba, seperti hukum pernikahan, hukum muamalah dll.[36]

c) Ṭāhā Jābir al-'Alwāny

Dalam pandangan Ṭāhā Jābir al-'Alwāny, al-Qur'ān memuat tidak nilai utama, yaitu *tawḥīd* (mempercayai keesaan Tuhan),

[35] Muhammad Bakir, "Konsep Maqāṣid al-Qur'ān Menurut Badī' al-Zamān Sa'īd al-Nursī", Jurnal, Vol. 01, No. 01 (Agustus 2015), 53.
[36] Maḥmūd Shalṭūṭ, *Ilā al-Qur'ān al-Karīm* (T,tp: Dār al-Shurūq, t.th.), 5-6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tazkiyah (menyucikan kemanusiaan dan masyarakat dari segala kejahatan) dan *'umrān* (membangun nilai peradaban).[37] Ketiga nilai utama al-Qur'ān tersebut ia terangkan secara komperhensif dalam kitabnya yang berjudul *al-Tawhid wa al-Tazkiyah wa al-'Umrān; Muḥāwalāt fī Kashf 'an al-Qiyam wa al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah al-Ḥakīmah*. Dalam merumuskan konsep *maqāṣid* al-Qur'an versinya, al-'Alwāny menggunakan metode yang berbeda, ia menawarkan pendekatan konseptual dengan cara mendialogkan dua bacaan yang oleh al-'Alwāny disebut dengan "buku Allah" dan "buku penciptaan". Dari hasil perpaduan dua bacaan ini al-'Alwāny menampilkan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai penjelasan analitis terhadap kehidupan manusia dan alam semesta.[38] Sehingga al-Qur'ān dapat dipahami manusia sebagai pedoman baginya dalam menemban tugas sebagai khalifah di bumi.

d) 'Abd al-Karīm al-Ḥāmidiy

Al-Ḥāmidy menuangkan gagasan *maqāṣid al-Qur'ān* dalam buku hasil penelitian disertasinya yang diberi judul *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī'al-Aḥkām*. Jika dilihat dari judulnya, dapat ditebak bahwa al-Ḥāmidy mencoba untuk mengungkap *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai pendekatan terhadap kajian ayat-ayat *aḥkām*. al-

[37] Ṭāhā Jābir al-'Alwāny, *al-Tawhid wa al-Tazkiyah wa al-'Umrān; Muḥāwalāt fī Kashf 'an al-Qiyam wa al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah al-Ḥakīmah* (Beirut: Dār al-Hādī, 2003), 5.
[38] *Ibid*, 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥāmidy berusaha menteosentreiskan *maqāṣid al-Qur'ān* dan merumuskan konsep keilmuannya.[39]

e) 'Izz al-Dīn al-Jāziry

Pemikiran *maqāṣid al-Qur'ān* tertuang dalam kitab karangannya *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān* yang ia tulis pada tahun 2011. Sebagaimana diterangkan Ulya Fikriyati, al-Jāziry di dalam kitabnya menerangkan pokok-pokok *maqāṣid al-Qur'ān* dan teknik-teknik untuk mengetahuinya. Dengan kitabnya, al-Jāziry berusaha untuk merumuskan bagaimana cara menyimpulkan maq̄ṣid al-Qur'ān berdasarkan unsur yang membentuk kemanusiaan seorang manusia. manusia dibentuk oleh tiga unsur utama, yaitu akal, hati dan jasad. Tugas akal adalah mencapai ilmu, kewajiban hati adalah melahirkan keikhlasan dalam beribadah, dan tujuan jasad adalah melakukan amal perbuatan. Untuk melaksanakan tugas dan tujuan tersebut masing-masing memiliki sarana dan media yang berbeda. Akal memiliki kemampuan untuk berbagi, berpikir dan mengingat, hati mempunyai iman dan nasehat, serta jasad dianugerahi dengan ihsan dan sabar. Dari hal tersebut dapat disimpulkan bahwa induk

[39] 'Abd al-Karīm al-Ḥāmiddy, *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī'al-Aḥkām* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maqāṣid al-Qur'ān adalah penghambaan sepenuhnya yang dapat dicapai dengan ilmu, amal dan amal saleh.[40]

4) **Transformatif Kontekstual**

Fase keempat ini merupakan fase transformasi *maqāṣid al-Qur'ān* dari konseptual menjadi kontekstual. *Maqāṣid al-Qur'ān* digunakan sebagai metode dalam upaya kontekstualisasi pemaknaan al-Qur'ān. Hal ini dapat dilihat dari lahirnya karya-karya yang mengakomodasi *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai landasan teori dalam mengkontekstualisasi teks al-Qur'ān ke dalam beberapa tema tertentu. Karya-karya pada fase ini dapat dibedakan menjadi dua: *pertama*, karya yang secara eksplisit menggunakan istilah *maqāṣid al-Qur'ān* dalam judul pembahasannya. *Kedua*, karya tafsir yang tidak menggunakan istilah *maqāṣid al-Qur'ān*, namun secara metodologi, kitab tersebut menggunakan pendekatan *maqāṣid al-Qur'ān*. Hanya saja, penulisnya memiliki karya terpisah yang membahas tentang *maqāṣid al-Qur'ān*. beberapa tokoh yang menulis karya yang mengkaji *maqāṣid al-Qur'ān* secara kontekstual dalam tema tertentu antara lain:

a) Ṣiddīq Khān Ḥasan 'Aly (w 1890 M)

Ṣiddīq Khān Ḥasan 'Aly menulikan gagasan *maqāṣid al-Qur'ān* secara eksplisit dalam karyanya *Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān*. menurut penilaian Ulya Fikriyati, Ṣiddīq Khān membahas maksud dari *maqāṣid al-Qur'ān* dalam tafsirnya dengan

[40] Ulya FIkriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān; Genealogi dan Peta Perkembangannya", *Jurnal 'Anil Islam*, Vol. 11, No. 02 (Desember, 2018), 13-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makna yang dikehendaki oleh al-Qur'ān. Sesuai dengan tujuan awal dari penulisan kitab ini, yaitu merespon keberadaan tafsir-tafsir yang kurang pas dalam pandangan Ṣiddīq Khān pada masa itu.[41]

b) Muḥammad Rashīd Ridha (w. 1935 M)

Pandangan *maqāṣid al-Qur'ān* Rashīd Ridha dapat dilihat dalam karya tafsirnya *al-Manār* dan kitab *al-Wahy al-Muḥammadiyyah*. Menurut Rashīd Ridha, *maqāṣid al-Qur'ān* secara umum memuat beberapa yang ia jelaskan dalam kitab *al-Wahy al-Muḥammadiyyah*, ia mengatakan *maqāṣid al-Qur'ān* memuat beberapa tujuan, yaitu memperbaiki individu manusia, masyarakat dan kaumnya, memasukkan mereka ke jalan yang lurus dan benar, merealisasikan persaudaraan sesama manusia, dan mengembangkan potensi akal serta membersihkan hati manusia.

Selain tujuan umam di atas, Rashīr Ridha membagi *maqāṣid al-Qur'ān* secara rinci ke dalam sepuluh bagian, yaitu; *Pertama*, menjelaskan tiga aspek utama dalam agama Islam yang terdiri dari Iman kepada Allah, hari akhir dan amal shaleh. *Kedua*, menjelaskan risalah kenabian. *Ketiga*, menjelaskan Islam sebagai agama memiliki relevansi dengan fitrah manusia. *Keempat*, mereformasi kondisi sosial masyarakat serta menguatkan persatuan. *Kelima*, menetapkan keistimewaan taklif shari'ah

[41] Ulya FIkriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān; Genealogi dan Peta Perkembangannya.., 15.; Ṣiddīq Khān Ḥasan 'Aly, *Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'āni* (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, 1992), 23-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam. *Keenam*, menjelaskan hukum politik Islam. *Ketujuh*, menjelaskan pengelolaan keuangan dalam Islam. *Kedelapan*, memperbaiki sistem peperangan dalam Islam. *Kesembilan*, memberikan hak-hak perempuan pada agama maupun negara. *Kesepuluh*, pembebasan budak.[42]

c) Ibn ‘Āshūr

Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr adalah tokoh utama dalam penelitian ini. Secara singkat akan dijelaskan pada bagian ini gagasan *maqāṣid al-Qur’ām*nya yang terdapat dalam pendahuluan ke empat kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Ibn ‘Āshūr menjadikan surat al-Naḥl ayat 89 sebagai dasar epistemologi *maqāṣid al-Qur’ām*nya yang sifat general (*‘Āmmah*). Yang mana di dalamnya mencakup berbagai permasalahan keagamaan Islam secara umum yang memiliki orientasi perbaikan (*iṣlāḥ*) moral bagi tiap individu *(fardy*), masyarakat (*mujtama‘*) dan etika umat hingga membentuk sebuah peradaban masyarakat yang madaniy (*‘umrāny*).[43] Ketiga aspek tersebut lantas diistilahkan Ibn ‘Āshūr dengan “*al-Maqāṣid al-A‘lā li al-Qur’ān al-Karīm*” atau *maqāṣid* ‘āmmah al-Qur’ān.

Ibn ‘Āshūr menyusun *maqāṣid al-Qur’ān* dengan struktur kerangka *maqāṣid* yang ia gagas (*al-‘Āmmah*, *al-Khāṣṣah* dan *al-Juz’iyyah*). Hingga hasil *maqāṣid al-Qur’ān* yang dikonsepnya

[42] Al-Raisūny, *Maqāṣid al-Maqāṣid* (Beirut: T.pn., 2013), 16-17.
[43] Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*…, 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi sangat terstruktur dan rapi. Sebagaimana konsep turunan yang ia susun dari *maqāṣid* 'āmmah bagi al-Qur'ān, yang terbagi menjadi delapan point tema-tema inti al-Qur'ān, yaitu aqidah yang benar, pembentukan akhlak, pemberlakuan hukum baik yang umum maupun yang khusus, politik umat, kisah-kisah mengenai umat terdahulu, pengajaran yang sesuai dengan keadaan umat, nasehat, peringatan dan kabar gembira, serta mukjizat al-Qur'ān sebagai bukti kebenaran rasul.[44] Ibn 'Āshūr juga menjadikan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai orientasi dasar dalam metodologi tafsir al-Qur'ān, sehingga penafsiran yang bertentangan dengan *maqāṣid al-Qur'ān* tidak dapat diterima.[45]

d) Ahmad Al-Raisūny

Al-Raisūny menuangkan pemikiran *maqāṣid al-Qur'ān*nya dalam kitabnya *Maqāṣid al-Maqāṣid; al-Ghāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah*. Di dalam kitab ini terdapat satu pembahasan khusus mengenai *maqāṣid al-Qur'ān*. Ia juga menyinggung hubungan antara *maqāṣid* al-sharī'ah dan *maqāṣid al-Qur'ān* dalam bagian muqaddimahnya. Sebagaimana ulama pendahulunya, al-Raisūny juga memposisikan *maqāṣid* al-sharī'ah sebagai sub bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān*.[46] selain itu, al-Raisūny

---

[44] *Ibid*.

[45] *Ibid*, 41. Lihat: Tazul Islam, *The Genesis and Development of Maqāṣid al-Qur'ān, American Journal of Islamic Social Sciene*, 2013, 5.

[46] Al-Raisūny berpendapat bahwa sebenarnya tidak akan ditemukan tujuan (*maqāṣid*) dalam sharī'ah kecuali tujuan itu adalah bagian dari tujuan al-Qur'ān dan hadith. Dan setiap pemahaman

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

juga menilai *maqāṣid al-Qur'ān* dapat dirumuskan dari dua metode. Pertama, dengan cara melihat ayatayat al-Qur'ān yang *muḥkam* yang berbicara langsung mengenai maksud dan tujuannya. Kedua, melalui jalan istiqrā' atau metode merumuskan *maqāṣid* dari beberapa unsur yang terdiri dari ayat atau surat al-Qur'ān yang tersirat maupun yang tersurat, yang umum maupun yang khusus.[47] Metode dengan cara penelitian induksi dari beberapa ayat dan surat ini juga digunakan oleh sebagian besar ulama *maqāṣid*, seperti al-Ghazaly, al-Shāṭiby, Ibn 'Āshūr dll. Dari kedua metode tersebut al-Raisūny berhasil merumuskan tujuan akhir dari *maqāṣid al-Qur'ān* yang berbeda. Dengan metode pertama, al-Raisūny menyimpulkan tujuan al-Qur'ān adalah sebagai prtunjuk di dunia dan akhirat, tujuan penyucian dan pengajaran hikmah, dan tujuan penegakan kebenaran dan keadilan. Sementara dari metode kedua, ia merumuskan tujuan al-Qur'ān adalah untuk menjaga pemikiran dan pandangan lurus.[48]

e) Ḥannān Laḥḥām

Gagasan *maqāṣid al-Qur'ān* Laḥḥām ditulisnya dalam kitab berjudul *maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*. kitab ini memang secara khusus membahas *maqāṣid al-Qur'ān* secara konseptual dengan

---

yang keluar dari teks al-Qur'ān dan hadis, maka itu tidak akan bisa dikaitkan dengan teks al-Qur'ān dan hadīth. Lihat: Al-Raisūny, *Maqāṣid al-Maqāṣid; al-Ghāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah* (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2013), 7.

[47] Al-Raisūny, *Maqāṣid al-Maqāṣid; al-Ghāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah* (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2013), 7.

[48] *Ibid*, 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tuntas. Ia dipandang sebagai ulama kontemporer yang menjadi pioneer pemikiran konseptual *maqāṣid al-Qur'ān*. dalam karyanya di bagaian awal Laḥḥam membuka dengan pengaruh *maqāṣid* al-sharī'ah terhadap konsep *maqāṣid al-Qur'ān*. Pada bab selanjutnya Laḥḥām menerangkan *maqāṣid al-Qur'ān* dalam perspektif yang berbeda dengan pemikiran sebelumnya. Laḥḥām merumuskan *maqāṣid al-Qur'ān* dengan perspektif antroposentris dalam porsi yang besar. Ia membagi *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam tidak bagian utama, yaitu *maqāṣid al-khalq* (tujuan penciptaan), *maqāṣid al-qadar* (tujuan taqdir), dan *maqāṣid al-dīn* (tujuan agama). Ketiga tujuan al-Qur'ān dirumuskan dalam kacamata al-Qur'ān diturunkan untuk manusia sebagai pedoman mencapai kemaslahatan dunia akhirat. Selanjutnya Laḥḥām membagi ketiga bagian utama tersebut ke dalam beberapa bagian berdasarkan analisis ayat al-Qur'ān dari keseluruhan al-Qur'ān. Dari analisisnya Laḥḥām menyimpulkan bahwa al-Qur'ān mengandung prosentase ayat terbanyak yang berkenaan dengan kemaslahatan manusia secara individu. *Maqāṣid al-Qur'ān* Laḥḥām lebih sangat kuat pada aspek antroposentris. Ini yang menjadi pembeda Laḥḥām terhadap konsep *maqāṣid al-Qur'ān* generasi sebelumnya.[49]

f) Zainab 'Alwāny

[49] Ḥannān Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dār Ḥannān, 2004), 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Zainab ‘Alwāny menulis sebuah artikel ilmiah tentang *maqāṣid al-Qur’ān* yang berjudul *Maqāṣid Qur’āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyāt*. Artikel ini dimuat dalam buku analogi hasil seminar tentang pemikiran dalam dunia Islam dengan judul *The Muslim Word Hartford Seminary* yang dicetak tahun 2014. Dalam artikelnya Zainab ‘Alwāny berusaha memfungsikan triangle *maqāṣid al-Qur’ān* gagasan ayahnya Ṭāhā Jābir al-‘Alwāny (*tawḥīd, tazkiyah* dan *‘umrān*) sebagai parameter dalam mencari jawaban atas tantangan modernitas dan permahasalah yang dihadapi umat Islam ketika menjadi minoritas di sebuah negara. Ketika seseorang telah memahami dan melaksanakan ketiga bagian *maqāṣid al-Qur’ān* tersebut maka dia akan mampu menjadi khalifah di bumi yang menantiasa mengedepankan perdamaian dan relasi harmonis dalam kehidupan.[50]

3. Ibn ‘Āshūr dalam Sejarah Perkembangan Pemikiran *Maqāṣid*

Dalam sejarahnya, konsep *maqāṣid al-Qur’ān* tidak terlepas dari keberadaan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Karena *maqāṣid al-Qur’ān* muncul setelah kajian tentang *maqāṣid al-sharī‘ah* terlebih dahulu berkembang secara konseptual di tangan para ulama *maqāṣid*. Jika dilihat dari sejarah penyebutan *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai sebuah terminologi keilmuan

[50] Ulya FIkriyati, “Maqāṣid al-Qur’ān…, 16; .Zainab ‘Alwāny, “Maqāṣid Qur’āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyāt”, *The Muslim Word Hartford Seminary*. 2014, 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan munculnya kitab jawāhir al-Qur'ān karya al-Ghazāli (w. 505 H) di akhir abad ke-4 atau awal abad ke-5 Hijriyah, maka konsep *maqāṣid al-Qur'ān* muncul setelah hampir dua setengah abad sebelumnya lahir konsep *maqāṣid al-sharī'ah*, yang ditandai dengan keberadaan kitab *al-Ṣalāt wa Maqāṣiduhā*[51] karya al-Tirmidhī al-Ḥākim (w. 296 H) di akhir abad kedua Hijriyah.

Sebagaimana disiplin keilmuan pada umumnya, suatu ilmu berkembang setelah melewati beberapa fase, dimulai dari masa pembentukan hingga mencapai masa kontemporer, begitu pula ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* juga mengalami proses perkembangan tersebut. *maqāṣid al-sharī'ah* tidak lahir dari ruang hampa secara tiba-tiba, ia melewati beberapa fase perkembangan hingga akhirnya menjadi disiplin ilmu yang mandiri dan menjadi sebuah pendekatan baru. Masa perkembangan ilmu *Maqāṣid* dapat dibagi menjadi dua fase; fase pra kodifikasi, dan fase kodifikasi.

Fase pra kodifikasi meliputi perkembangan *maqāṣid* pada masa Rasūlullāh, al-Khulafā' al-Rāshidīn, Tābi'īn, dan Imām Madhāhib. Sedangkan fase kodifikasi meliputi masa para ulama abad kelima hijriyah yang dimulai dengan permulaan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* secara teoretis berada pada masa keemasan di abad ke-3 sampai abad ke-5 H. Hal itu ditandai dengan terminologi kata "*maqāṣid*" menjelang akhir abad ke-

[51] Jasser Auda, *al-Maqāṣid untuk Pemula,* (Yogyakarta: UIN Suka Press, 2013), 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3.[52] Kata *maqāṣid* tertulis dalam naskah pertama yang secara langsung digunakan sebagai judul kitab, yaitu *al-Ṣalāt wa Maqāṣiduhā* karya al-Tirmidhī al-Ḥākim hingga masa modern.

Pada generasi selanjutnya dari fase permulaan kodifikasi, muncul beberapa ulama yang telah membahas teori *maqāṣid* pada abad ke-3 sampai ke-5, seperti al-Ḥakīm al-Tirmidhi, Abū Zaid al-Balkhī, Abu Bakar Muḥammad al-Qaffāl, Abū Bakr al-Abhary, al-'Āmiry, dan Abu Bakr ibn al-Bāqilānī yang mulai membahas alasan-alasan dan hikmah di balik hukum *sharī'ah* sehingga aturan yang dibuat oleh Allah dapat dijangkau oleh nalar manusia.

Masa kodifikasi pada fase pertengahan ditandai dengan mulai berkembangnya teori *maqāṣid*, khususnya apada abad ke-5 H, dengan al-Juwaini (w. 478 H)[53] dan al-Gahazali (w. 505 H)[54] sebagai tokohnya yang paling berpengaruh. Tidak seperti pada fase permulaan kodifikasi, di mana ilmu *maqāṣid* masih bersifat substantif dalam ilmu uṣūl, pada fase

---

[52] Namun jika ditelusuri beberapa literatur primer yang dikarang sebelum abad ke-3, akan ditemukan pembahasan *maqāṣid* secara substansial meski belum merujuk pada ilmu *maqāṣid* yang mapan. Imam Mālik (w. 179 H) dalam kitab "*Al-Muwaṭṭa'*" telah menuliskan riwayat yang menunjuk pada kasus penggunaan *maqāṣid* pada masa sahabat. Penggunaan kata *maqāṣid* juga diikuti oleh Imam Shāfi'ī (w. 204 H) dalam kitab "*Al-Risālah*" yang menyinggung pembahasan *ta'līl al-aḥkām* (pencarian alasan pada sebuah hukum), sebagian *maqāṣid kulliyyah* seperti *ḥifḍ al-nafs* dan *ḥifḍ al-māl*. Tema pembahasan ini lantas menajdi emrio tema-tema dalam ilmu *maqāṣid*.

[53] Al-Juwainy populer pula dengan nama al-Imam al-Haramain, kesohor sebagai pencetus teori 'kebutuhan publik'. Lihat Jasser Auda, *al-Maqāṣid untuk Pemula….*, 38. Nalar maqāṣidy Al-Juwainy dapat dibaca dalam buku karyanya berjudul al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh dan Giyāth al-Umam.

[54] Al-Ghazali adalah murid Al-Juwainy. Di tangan al-Ghazali muncullah "lima jenjang keniscayaan" (al-ḍarūriyyāt al-khamsah), yaitu ḥifẓ al-dīn (menjaga agama), ḥifẓ al-nafs (menjaga jiwa), ḥifẓ al-'aql (menjaga akal), ḥifẓ al-nasl (menjaga keturunan), dan ḥifẓ al-māl (menjaga harta). Lebih lengkap pandangan al-Ghazali tentang hal ini bisa dibaca dalam bukunya al-Mustaṣfā.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertengahan ini mulai diletakkan teori dasar dan dasar-dasar yang bersifat universal (*al-uṣūl al-kulliyyah*) *maqāṣid* secara ilmiah. Pada masa ini *maqāṣid al-Qur'ān* telah terkonsep. Namun *maqāṣid al-Qur'ān* yang dipaparkan oleh ulama masa pada fase awal ini yang masih berada di dalam suatu disiplin keilmuan tertentu, seperti tasawuf atau pun ilmu tafsir.

Imām al-Ḥaramain al-Juwainy (w. 478 H) dalam kitabnya *al-Burhān* telah berbicara tentang *ḍarūriyyāt, taḥsīniyyāt* dan *ḥajjiyyāt*, yang menjadi tema pokok dalam ilmu *maqāṣid*. Kemudian dilanjutkan al-Ghazālī (w. 505 H) yang membahas metode dalam mengetahui *maqāṣid*. Selain itu, al-Ghazālī juga merumuskan konsep untuk menjaga *Maqāṣid al-sharī'ah* dari dua sisi *al-wujūd* (yang dapat mengokohkan eksistensinya) dan *al-'adam* (menjaga hal-hal yang bisa merusak maupun menggagalkannya). Lantas teori *maqāṣid* terus dikembangkan oleh para ulama generasi selanjutnya, seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzy, Al-Āmiddy,al-'Izz Abd al-Salām dan beberapa ulama setelahnya hingga sampai pada masa keemasan ilmu *maqāṣid* di tangan al-Shāṭiby.

Pada abad ke-6 H *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami stagnansi cukup akut, sampai akhirnya menggeliat dan bangkit lagi pada abad ke-7 sampai ke-8 H.[55] Kemudian di tangan al-Shāṭiby (w. 790 H) *maqāṣid* al-sharī'ah mencapai puncak kematangannya melalui kitabnya berjudul *al-*

[55] Di antara tokoh abad ke-7 H dan ke-8 H yang poppuler adalah Izzuddin bin Abdus Salam (w.660 H) dengan karyanya Maqāṣid al-Ṣalāh, Maqāṣid al-Ṣawm, dan Qawā'id al-Aḥkām fīMaṣāliḥ al-Anām; al-Qarafi (w. 684 H) dengan karyanya berjudul al-Furūq; Ibnu Taimiyah (w. 728 H); Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (751 H); dan al-Syathibi (w. 790 H).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah, yang berarti Harmonisasi Asas-Asas Sharī'ah. Setelah masa al-Shāṭiby *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami kemandekan sampai akhirnya di era modern al-Muwāfaqāt karya al-Shāṭiby kembali dicetak untuk pertama kali di Tunisia (1301 H/1884 M).

Di era inilah terjadi dialektika intensif antara ulama-ulama modern dengan al-Muwāfaqāt sehingga bermunculan tokoh-tokoh *maqāṣid al-sharī'ah*. Satu di antaranya adalah Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr (w. 1393 H/1973 M) dengan karya monumentalnya *Maqāṣid* al-Sharī'ah al-Islāmiyyah. Dialah yang kemudian dijuluki sebagai "Bapak *Maqāṣid* Kontemporer". Keberadaan Ibn 'Āshūr dengan kontribusinya kepada perkembangan pemikiran *maqāṣid* mendorong munculnya para tokoh *maqāṣid* pada era kontemporer, sepeti 'Allal al-Fāsī, Jamaluddīn 'Aṭiyyah, Jasser Auda atau pun al-Raisuni yang berusaha mendialogkan ilmu *maqāṣid* dengan rumpun keilmuan lainnya secara transdisipliner, serta mengkaitkan dengan isu global kontemporer.

Uraian di atas secara singkat telah menjelaskan posisi Ibn 'Āshūr di antara para ulama dan pemikir *maqāṣid* dalam lintas sejarah. Posisi Ibn 'Āshūr sebagai tokoh *maqāṣid* modern menjadi sangat penting jika dilihat peranannya dalam mengenalkan kembali pemikiran *maqāṣid*, baik *maqāṣid al-Qur'ān* maupun *maqāṣid al-sharī'ah* setelah masa kejumudan yang berlangsung sekitar lima abad, setelah kemunculan al-Shāṭiby dengan al-Muwāfaqātnya. Selain itu, posisi Ibn 'Āshūr sebagai pembuka jalan bagi ilmu *maqāṣid* sebagai disiplin ilmu yang independent serta

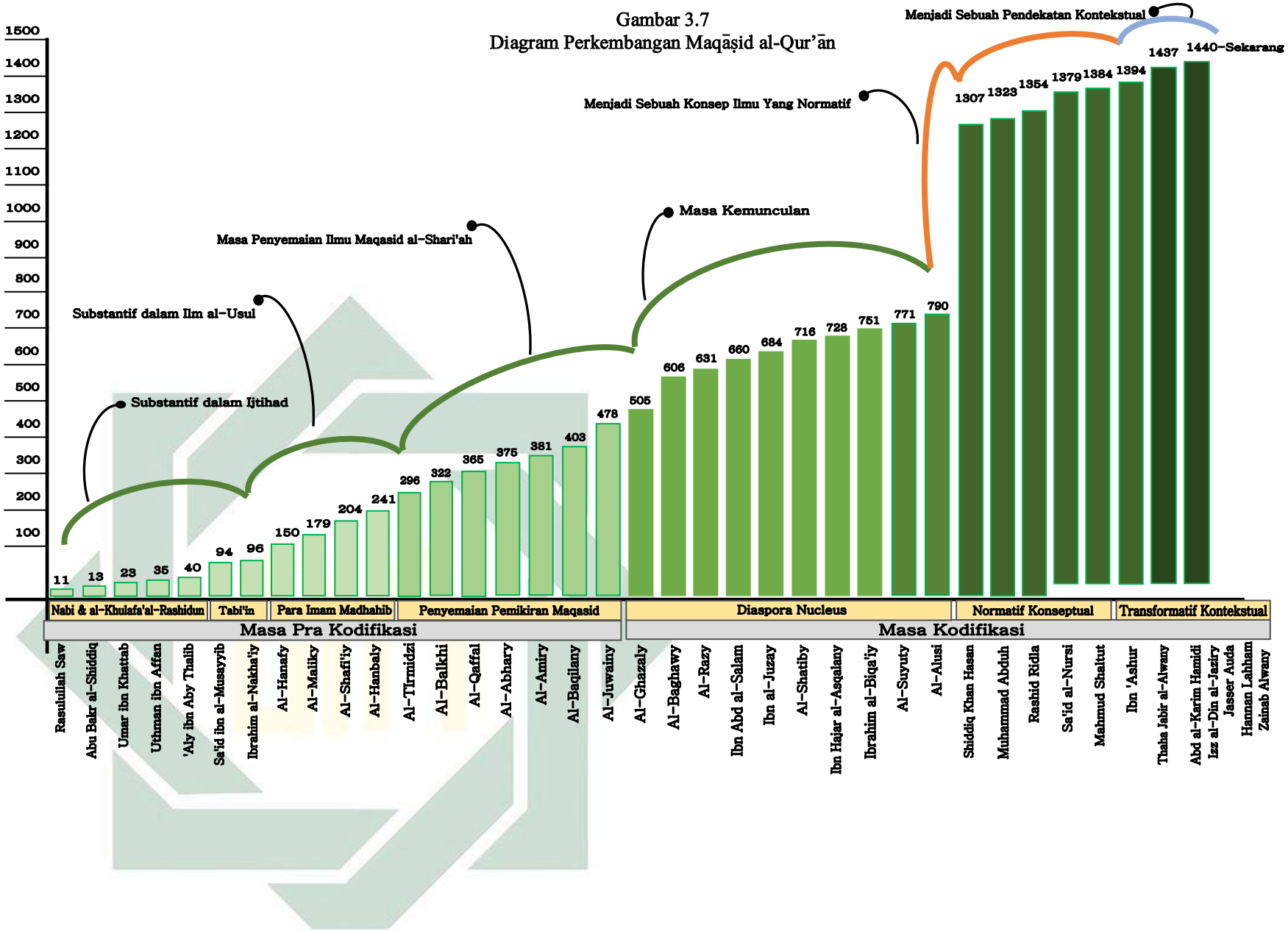
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai sebuah pendekatan dalam kajian keislaman, sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya.

Konsep *maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr merupakan kepanjangan dari pemikiran para ulama *maqāṣid* terdahulu yang telah mengalami berbagai fase perkembangan. Berikut ini kami paparkan diagram perkembangan pemikiran *maqāṣid*, khususnya maqāṣid al-Qur'ān. Dari awal lahirnya pemikiran maqāṣid secara substantif pada zaman Nabi dan Sahabat, hingga lahirnya *maqāṣid al-sharī'ah* yang menjadi konsep awal perkembangan pemikiran *maqāṣid* dalam khazanah keilmuan Islam yang lantas menjadi salah satu unsur yang melahirkan konsep *maqāṣid al-Qur'ān*:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Gambar 3.7
Diagram Perkembangan Maqāṣid al-Qur'ān



Di Tunisia sendiri, tempat al-Muwāfaqāt pertama kali dicetak,[56] sebagaimana menurut Ahmad Raisuni (tokoh *maqāṣid* kontemporer asal Maroko) pengaruh kitab ini cenderung lebih besar dan cepat hingga mampu menciptalah iklim yang penuh dengan perbincangan *maqāṣid*. Iklim yang sangat terpengaruhi oleh *al-Muwāfaqāt* dan penuh perbincangan *maqāṣid* ini yang kemudian melahirkan tokoh *maqāṣid* modern Tunisia, Muḥammad Thahir bin Asyur (w. 1973 M.) dengan masterpiece-nya *Maqāṣid al-sharī'ah al-Islāmiyyah*.

Awal perhatian Ibn 'Āshūr terhadap *maqāṣid* muncul melalui kitab kecilnya yang cantik: *Alaisa al-Ṣubh bi Qarīb*. Di mana dalam kitab ini, dengan pemikiran *maqāṣid*, ia mengkritik sistem pendidikan dalam Dunia Islam yang tetap mempertahankan gaya tradisionalnya yang cenderung mengajarkan hukum Islam (*fiqh*) secara tekstualis-literalistik, tanpa menjelaskan alasan-alasan dan tujuan-tujuan Tuhan (*maqāṣid*) dibaliknya. Kitab ini dikarang pada tahun 1903 hingga 1905 M.

Berikutnya ia kembali mengarang kitab kecil lain dengan perhatian terhadap *maqāṣid* lebih kuat daripada kitab yang pertama. Di anatara fasal dalam kitab tersebut adalah: *Maqāṣid al-sharī'ah fī Taṣrīf al-Anwāl* dan *Ḥāl al-Waqf Maṣlaḥah aw Mafsadah*. Kitab ini lahir sebagai respon

[56] Kebangkitan maqāṣid modern ini ditandai dengan dicetaknya kitab al-Muwāfaqāt untuk pertama kali di Tunisia tahun 1884 M. serta perkenalan Muḥammad Abduh denganya ketika beliau ke Tunisia tepat pada tahun ia dicetak (1884 M.). Pada tahun 1909 M. kembali dicetak di Kazan, salah satu kota terbesar di Rusia, kemudian di Mesir pada tahun 1922 M. dengan ta'līq (komentar) juz 1 dan 2 oleh Shaikh Khudlāri Husain 'Ali dan juz 3 dan 4 oleh Shaikh Hasanain Makhluf. Dari Mesir kitab kemudian menyebar ke penjuru Jazirah Arabia. Kemudian, sederhananya, terjadilah dialektika intens antara ulama modern di berbagai penjuru dunia dengan al-Shāṭiby melalui al-Muwāfaqāt-nya. Dari rentetan dialektis ini lahirlah fase baru, fase kebangkitan ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* di era moden.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekaligus defensi dari serangan-serangan pihak kolonial di berbagai belahan Dunia Islam terhadap sistem ekonomi Islam, khususnya sistem wakaf. Dalam kitab ini muncul untuk pertama kali pemikiran *maqāṣid khāṣṣah* (khusus) yang merupakan salah satu bentuk inovasi beliau. *Maqāṣid* khusus ini tingkatanya di atas *maqāṣid juz'iyyah* (parsial) dan lebih luas dimensinnya, namun di bawah *maqāṣid kulliyyah* (universal) dan lebih sempit dimensinya.

Kematangan pemikiran *maqāṣid* beliau adalah dalam masterpiece-nya yakni *Maqāṣid al-sharī'ah* al-Islāmiyyah yang dikarang di akhir tahun 30-an dan muncul kepermukaan setelah dicetak pada awal tahun 40-an. Dalam kitab inilah banyak ditemukan pembaharuan *maqāṣid* Ibn 'Āshūr semisal seperti *maqāṣid 'āmmah* dan *maqāṣid juz'iyyah*. Kitab ini lebih sebagai basis teoritisnya sedang aplikasinya lebih banyak beliau tuangkan dalam semisal tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*-nya. Di antara faktor kematangan pemikiran *maqāṣid* beliau adalah faktor kemesraannya dengan al-Muwāfaqāt yakni karena kitab *Maqāṣid al-sharī'ah* al-Islāmiyyah ini dikarang di sela-sela beliau sedang mengajarkan al-Muwāfaqāt di Universitas Al-Zaitunah Tunisia. Ia merupakan ulama pertama yang mengajarkan al-Muwāfaqāt dan yang pertama mengajar *maqāṣid* di jenjang Universitas. Dari proses mengajar inilah beliau banyak memberikan pembaharuan pemikiran *maqāṣid*.

Lebih jauh, hingga Ibn 'Āshūr (w. 1393 H) pada akhirnya mempromosikan *Maqāṣid al-sharī'ah* ini sebagai sebuah disiplin ilmu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang berdiri sendiri. Pasca Ibn ‘Āshūr hingga saat ini, *maqāṣid al-sharī‘ah* menapaki jalan menuju puncak kejayaan, dengan indikator utama dijadikanya *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai rujukan dan dalil pokok dalam menjawab sebagian besar persoalan kontemporer, terutama tentang hubungan Islam dengan modernitas, sosial, politik dan ekonomi global, serta persoalan membangun *global ethics* (etika global) dalam upaya merealisasikan perdamaian dunia.[57]

4. Hubungan *Maqāṣid al-Qur’ān* dengan *Maqāṣid al-Sharī‘ah*

Sebenarnya beberapa ulama penggagas ilmu *maqāṣid* (*al-sharī‘ah*) telah menaruh perhatian terhadap *maqāṣid al-Qur’ān*. Hal ini dikarenakan al-Qur’ān menjadi sumber primer dalam kajian ilmu *maqāṣid* di samping hadis nabi. Perkembangan teori ilmu *maqāṣid* juga tidak lepas dari kajian tentang ayat-ayat *aḥkām* yang dibahas dengan cara baca *maqāṣidī*. Oleh karenanya, al-Qur’ān sebagai sumber rujukan dalam memahami maksud dari Allah Swt dalam kegiatan *ijtihād* dan *istinbāṭ* hukum tentu akan selalu terkait dalam pembahasan ilmu *maqāṣid*. Salah satu ulama yang telah berbicara tentang *maqāṣid al-Qur’ān* adalah Imam al-Ghazālī. Konsep dasar *maqāṣid al-Qur’ān* dikenalkan oleh al-Ghazālī dalam kitabnya yang berjudul *jawāhir al-Qur’ān*. Meskipun konsep utuh tentang *maqāṣid al-Qur’ān* masih belum terlihat di dalam kitab tersebut.

[57] Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas fiqh al-Aqlliyat dan Evolusi Maqashid As-Syari"ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: Lkis. 2010), 198-199.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di dalam muqaddimah tafsirnya al-Taḥrīr wa al-Tanwīr Ibn ‘Āshūr juga telah menjelaskan hubungan antara beberapa rumpun ilmu dengan al-Qur’ān memiliki empat tingkatan keilmuan:

a) Tingkatan pertama: rumpun ilmu yang memang terkandung dalam al-Qur’ān, seperti kisah para nabi dan umat terdahulu, pengajaran akhlak dan fiqh, tentang pensyariatan hukum Islam, kepercayaan, dasar-dasar agama Islam, bahasa Arab dan balāghah.
b) Tingkatan kedua: rumpun ilmu yang dapat menambah referensi keilmuan kepada mufassir seperti hikmah, tipologi dan naluri makhluk.
c) Tingkatan ketiga: rumpun ilmu yang diisyaratkan oleh al-Qur’ān atau yang dapat menguatkan keterangan al-Qur’ān seperi ilmu geologi, kedokteran dan logika.
d) Tingkatan keempat: rumpun ilmu yang tidak memiliki relevansi dengan al-Qur’ān baik karena kebatilannya seperti ilmu yang menentang, mendeskriditkan al-Qur’ān dan mitologi, atau pun karena ilmu tersebut tidak digunakan untuk mengkaji al-Qur’ān, seperti ilmu ‘arūḍ dan qawāfī (tentang syair).[58]

Dari pembagian tingkatan keilmuan yang dikemukakan Ibn ‘Āshūr di atas, telah jelas bahwa ilmu sharī‘ah adalah bagian dari pembahasan al-Qur’ān. Oleh karenanya ilmu *maqāṣid al-sharī‘ah* merupakan salah satu unit keilmuan yang menjadi bagian dari kajian al-Qur’ān. Karena memang

[58] Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr waal-Tanwīr*….., 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

objek kajiannya akan selalu terkait dengan al-Qur'an yang merupakan sumber hukum pertama dalam Islam.

Al-Raisūny juga telah menegaskan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān*, begitu pula juga terdapat *maqāṣid al-sunnah al-nabawiyyah*. Argumen al-Raisūny ini didasarkan pada pernyataan al-Shāṭiby di kitabnya *al-Muwāfaqāt*.[59] Maka kitab *al-Muwāfaqāt* yang dikarang oleh ulama yang paling penting dalam sejarah perkembangan ilmu *maqāṣid* telah berbicara tentang *maqāṣid al-Qur'ān* dan *al-Hadīth*, dengan istilah *maqāṣid al-Kitāb wa al-Sunnah*. Dan sebenarnya tidak akan ditemukan tujuan (*maqāṣid*) dalam sharī'ah kecuali tujuan itu adalah bagian dari tujuan al-Qur'ān dan hadith. Dan setiap pemahaman yang keluar dari teks al-Qur'ān dan hadis, maka itu tidak akan bisa dikaitkan dengan teks al-Qur'ān dan hadis.[60] Oleh karenanya al-Raisūny mengatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* bukanlah sesuatu hal yang lain (di luar teks al-Qur'ān dan hadis).[61]

---

[59] Naskah Aslinya:

ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبنيا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبنيا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة.

[60] Al-Raisūny, *Maqāṣid al-Maqāṣid; al-Ghāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah* (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2013), 7.

[61] Al-Raisūny menyampaikan ini sebagai tanggapan dari sikap sebagian pemikir Islam kontemporer yang menggolongkan fuqahā' dalam hukum sharī'ah menjadi dua kelompok dengan cara pandangn yang saling bertentangan. Yaitu ahli fiqh dengan cara pandang "*maqāṣidy*" dan yang lain ahli fiqh dengan cara pandang "*nuṣūṣy*". Atau aliran *maqāṣidiyyah* dan aliran *naṣṣiyyah* atau dalam istilah lain *fuqahā' al-maqāṣid* dan *fuqahā' al-Nuṣūṣ*. pengelompokan ini jelas adalah kesalahan yang fatal. Yaitu pandangan bahwa cara pandang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5. **Perbedaan *Maqāṣid al-Qur'ān* dengan *Maqāṣid al-sharī'ah***

Meskipun antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki keterkaitan yang erat, keduanya juga memiliki beberapa perbedaan dalam beberapa aspek. Melihat ke tujuan (*maqāṣid*) al-sharī'ah dan tujuan (*maqāṣid*) al-Qur'ān bisa jadi keduanya memiliki unsur pembeda satu sama lain. Sebagai contoh sederhana dalam menjelaskan perbedaan antara dua istilah ini, ulama ahli hukum yang otoritatif berpandangan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* mengacu pada masalah yang bertujuan untuk membuat undang-undang hukum dan pelaksanaan aturan hukum. Untuk menjelaskan lima prinsip yang melindungi kehidupan, agama, kehormatan, kecerdasan, dan harta (*al-ḍarūriyyāt al-khamsah*). Sedangkan *maqāṣid al-Qur'ān*, tak satu pun dari lima masalah ini didefinisikan sebagai tujuan al-Qur'ān oleh para ulama, yang mana mereka sepakat dengan lima prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* ini.

Mengenai perbedaan *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, Al-Raisūny telah menyimpulkan terdapat tiga perbedaan. Pertama, *maqāṣid al-Qur'ān* secara umum membahas tentang kehendak Allah Swt

---

maqāṣidy bukanlah cara pandang yang berangkat dari teks (*nuṣūṣiyyah*), atau pun dianggap sedikit bergantung pada teks dan sedikit berpegang kepadanya. Padahal sebenarnya cara pandang *maqāṣidy* yang benar haruslah berangkat dari pemahaman terhadap teks, lebih banyak dari pada cara pandang yang lain. Karena menurut al-Raisūny, cara pandang *maqāṣidy* adalah berangkat dari mempelajari teks (*al-nuṣūṣ*) secara tuntas dan komperhensif, mempelajarinya *ẓāhiriyyah* dan *bāṭiniyyah, lafẓiyyah* dan *qaṣdiyyah, kulliyyah* dan *juz'iyyah* secara bersama-sama. Adapun cara pandang lain (yang dipahami sebagian pemikir dengan istilah *naṣṣiyyah*) diistilahkan al-Raisūny dengan kata "*al-lafẓy al-ẓāhiry*" yang mana cara pandang ini berhenti pada lafadz teks di permukaannya secara harfiyah, dengan *dilālah* yang tunggal. Dan ini merupakan interaksi terhadap teks yang paling lemah. Lihat: Al-Raisūny, *Maqāṣid al-Maqāṣid; al-Ghāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah* (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2013), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang diwakili oleh setiap ayat-ayat al-Qur'ān yang diturunkan-Nya, baik ayat *aḥkām* (ayat tentang hukum) atau ayat lainnya. Sedangkan *maqāṣid al-sharī'ah* berdasakan sumber-sumbernya tidak hanya meliputi ayat *aḥkām* yang ada di dalam al-Qur'ān, melainkan juga meliputi hadis *aḥkām* dari Nabi, *Ijmā'*, *Qiyās*, dan sumber *aḥkām* yang lain.[62]

Kedua, *maqāṣid al-Qur'ān* dapat diklasifikasikan berdasarkan ruang lingkupnya, dari yang terkecil hingga yang terbesar. Pertama, ada yang disebut dengan *maqāṣid al-āyah* atau maksud dari suatu ayat, baik yang sudah jelas (*ṣāriḥ*) maupun yang samar (*khafī*). Dalam konteks ini, tugas mendasar seorang penafsir adalah menjelaskan makna dan maksud setiap ayat yang ditafsirkannya. Kedua, ada pula yang disebut *maqāṣid al-sūrah* atau maksud dari suatu surat. Menurut al-Biqqā'ī, setiap surat mempunyai satu pembahasan tentang tema pokok yang dikandungnya dan biasanya ayat-ayat awal dan akhir pada surat tersebut mengitari tema pokoknya. Lebih lanjut, mufassir ini mengatakan bahwa *maqāṣid* al-sūrah sangat mempengaruhi tujuan-tujuan dan pemaknaan ayat-ayat dalam surat tersebut.

Ketiga, ada yang disebut dengan *maqāṣid al-Qur'ān al-'Āmmah* atau maksud al-Qur'ān secara keseluruhan. Penafsir menempuh satu dari dua cara untuk mengidentifikasi ini, yaitu dengan memperhatikan teks al-Qur'ān yang menerangkan tujuan dan sifatnya sendiri atau dengan merangkum hukum maupun penjelasan al-Qur'ān dan menyimpulkan

[62] Al-Raisūny, *Maqāṣid al-Maqāṣid…*, 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

unsur-unsurnya yang utama.[63]

C. *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai Pendekatan dalam Kajian Tematik al-Qur'ān

Setelah *maqāṣid al-Qur'ān* telah independen menjadi suatu disiplin ilmu yang mapan, para sarjana muslim kontemporer menjadikannya sebagai sebuah pendekatan dalam kajian keislaman tematik. Jika Ibn 'Āshūr mengkonsep *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai pakem dan parameter penafsiran al-Qur'ān, maka oleh sarjana muslim kontemporer *maqāṣid al-Qur'ān* dijadikan sebagai pendekatan dalam penafsiran pada ayat-ayat tematik al-Qur'ān. Hal ini menjadi wajar jika kita lihat sejarah kemunculan teori *maqāṣid al-Qur'ān* yang lahir dari disiplin-disiplin keilmuan di luar ilmu al-Qur'an.[64] Jika melihat kepada sejarah kemunculan *maqāṣid al-Qur'ān* yang dikonsepsi pertamakali oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī, dapat disimpulkan bahwa konsep *maqāṣid al-Qur'ān* dari awal konsepsinya digunakan sebagai pendekatan dalam kajian tasawuf. Dalam perjalanan selanjutnya *maqāṣid al-Qur'ān* juga digunakan sebagai pendekatan berbagai macam disiplin keilmuan, seperti tafsir, ulūm al-Qur'ān dan kajian hadis. Hingga akhirnya pada masa kontemporer, *maqāṣid al-Qur'ān* telah menjadi pendekatan dalam berbagai kajian tematik al-Qur'ān.

Kajian tematik yang dilakukan dengan pendekatan *maqāṣid al-Qur'ān* dapat menjadikan pembahasannya menjadi lebih holistik. Jasser Auda juga menjadikan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai pendekatan dalam interpretasi

---

[63] *Ibid*, 10.

[64] Lihat: Ulya FIkriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān; Genealogi dan Peta Perkembangannya", *'Anil Islam*, Vol. 11, No. 28 (2018), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tematik al-Qur'ān dan hadis. Dengan pendekatan *maqāṣid al-Qur'ān*, penafsiran al-Qur'ān dapat dilakukan secara lebih holistik, dengan cara mengungkap nilai-nilai moral yang terdapat pada tema inti di setiap kisah dalam al-Qur'ān. Interpretasi berdasarkan tema kajian akan menghindarkan para mujtahid untuk menggunakan dalil-dalil 'tunggal' baik al-Qur'ān maupun hadis dalam penetapan hukum.[65] Abdullah al-Khaṭīb mencontohkan jika hendak meneliti tentang tema dakwah Nabi Ibrāhīm dalam al-Qur'ān, lantas tema tersebut dikaitkan dengan tujuan pokok (*al-maqṣad al-asāsī*) al-Qur'ān, yaitu seruan kepada makhluk untuk beribadah kepada Allah Swt. Hingga sampai makhluk memeluk agama-Nya, dan bagaimana Nabi Ibrāhīm merealisasikan tujuan ini yang diserap dari ayat-ayat yang membahas tema tersebut.[66]

Sebagaimana yang dilakukan oleh Jacques Jomier pada karyanya *Le Grands Themes Du Coran*, versi bahasa Inggrisnya berjudul *The Great Themes of the Qur'an*. Meskipun tidak secara eksplisit menggunakan istilah *maqāṣid al-Qur'ān*, dalam karyannya ia membahas tema-tema pokok al-Qur'ān dalam kajian tentang isu-isu penting seputar Islam dan Kristen. Menurutnya al-Qur'ān yang berkaitan dengan doktrin Islam-Kristen terdapat beberapa tema pokok, antara lain: al-Qur'ān, Makkah, awal kemunculan Islam, Tuhan sebagai Pencipta, Adam Bapak Umat Manusia, Ibrahim sebagai Muslim, Nabi yang Maksum, Yesus Anak Maryam, Komunitas

---

[65] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari'ah: A Beginner's Guide* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), 82-83.

[66] Abdullāh al-Khaṭīb, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Ahammiyatuhā fī taḥdīd al-Mauḍū' al-Qur'ānī*, Artikel Ilmiah di Muktamar Tafsir Mauḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm. Fakultas Sharī'ah dan Dirasat Islamiyah Universitas al-Shārifah tahun 1431 H, 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muslim, Argumentasi dan Persuasi.[67]

Fazlur Rahman juga menggunakan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai pendekatan dalam tema-tema Islam sebagai agama komunal dan kemasyarakatan. Dalam bukunya *Major Thems of the Qur'an* (tema-tema utama dalam al-Qur'an) Fazlur Rahman mengemukakan pandangannya bahwa ada delapan tema pokok al-Qur'ān berkaitan dengan tema sosial kemasyarakatan, yaitu: Tuhan, Manusia sebagai Individu, Manusia sebagai bagian Masyarakat, Alam Semesta, Kenabian dan Wahyu, Eskatologi, Setan, dan Lahirnya Masyarakat Muslim.[68] Setidaknya hal ini menunjukkan signifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai pendekatan dalam kajian tematik al-Qur'ān.[69]

Artikel selanjutnya yang membahas *maqāṣid al-Qur'ān* ditulis oleh Ulya Fikriyati dan Ah. Fawaid dapat dikategorikan sebagai aplikasi teori *maqāṣid al-Qur'ān* dalam pemaknaan teks. Fikriyati mengaplikasikannya untuk memaknai kembali ayat-ayat perang dalam konteks keindonesiaan; sedangkan Ah. Fawaid menerapkannya pada pemaknaan ayat-ayat kebebasan beragama. Dengan demikian, keduanya memiliki fokus kajian yang berbeda, namun keduanya menggunakan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigma penafsiran terhadap ayat-ayat tematik. Yang membedakan dari keduanya adalah pemilihan konsep *maqāṣid al-Qur'ān* yang dipilih sebagai

---

[67] Jacques Jomier. *The Great Themes of the Qur'an.* London : SCM Press, 1997.
[68] Muhammad Bakir, Konsep Maqāṣid al-Qur'ān Menurut Badī' al-Zamān Sa'īd Nursī, Vol. 01, No. 01. Agustus 2015. 60.
[69] Fazlur Rahman. *Major Thems of the Qur'an.* Chicago: The University of Chicago Press, Cet. 2, 2009.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendekatan. Jika Ulya FIkriyati memilih untuk merumuskan sendiri konsep *maqāṣid al-Qur'ān* yang ia serap dari gagasan ulama klasik hingga kontemporer, seperti al-Ghazālī, al-Biqā'ī, Rashīd Riḍa, Ibn 'Āshūr, al-Qarḍāwī dan Jasser Audah.[70] Sedangkan kajian yang dilakukan Ah. Fawaid lebih terfokus pada konsep *maqāṣid al-Qur'ān* Ṭāhā Jābir al-'Alwānī sebagai pendekatan tafsirnya.[71]

Penelitian yang mengangkat konsep *maqāṣid al-Qur'ān* seorang tokoh sebagai pendekatan penafsiran ayat-ayat tematik dalam kajian keislaman memang menjadi kajian kontemporer yang dapat dikembangkan lebih lanjut. Hal ini menjadi masukan penting dalam dunia akademik yang dilontarkan oleh Tazul Islam, seorang akademisi yang pertama mengangkat kajian *maqāṣid al-Qur'ān* secara konseptual dari para ulama klasik hingga kontemporer. Dalam pandangan Tazul Islam, wujud langsung dari *maqāṣid al-Qur'ān* dapat dilihat langsung dari tafsir-tafsir kontemporer seperti karya Muhammad Rashīr Ridha dengan tafsir al-Manār, dan karya Ibn 'Āshūr dengan al-Taḥrīr wa al-Tanwīr yang menjadi sebuah tren yang menjanjikan untuk dikembangkan.[72]

Penelitian Ulya Fikriyati menyimpulkan bahwa pengertian dan komposisi tujuan dari turunnya al-Qur'ān (*maqāṣid al-Qur'ān*) dalam pandangan para ulama mengalami pergeseran arah sesuai dengan paradigma

---

[70] Ulya Fikriyati, "*Maqāṣid al-Qur'ān* dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan", *ISLAMIKA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 09, No. 01, September 2014. 249-252.

[71] Ah. Fawaid. "Maqāṣid al-Qur'ān dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Ṭāhā Jābir al-'Ulwānī". *Jurnal Madania*. Vol. 21, 2017. 120-121.

[72] Tazul Islam, "Maqāṣid al-Qur'ān and Maqāṣid al-Sharī'ah: An Analytical Presentation," *Revelation and Science,* Vol. 3, No. 1, Kuala Lumpur (2013), 48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

umat Islam. Pada awalnya, *maqāṣid al-Qur'ān* lebih didominasi oleh orientasi teosentris, dan di era kontemporer, *maqāṣid al-Qur'ān* lebih dipahami dengan orientasi antroposentris. Dengan bentuk upaya pembumikan nilai-nilai al-Qur'ān untuk kemaslahatan umat manusia. Penelitian ini juga mengklasifikasi corak *maqāṣid al-Qur'ān* dilihat dari kemunculan dan perkembangannya. Di mana *maqāṣid al-Qur'ān* pertama kali muncul lebih bercorak kajian tasawuf, dan pada perkembangan selanjutnya *maqāṣid al-Qur'ān* mulai dikaji dengan pendekatan ilmu keagamaan yang lain, seperti ilmu tafsir, ulūm al-Qur'ān dan uṣūl al-fiqh. Pada perkembangan selanjutnya *maqāṣid al-Qur'ān* perlahan berdiri sendiri dan terpisah dari induk-induknya.[73] Selain penelitian konseptual mengenai *maqāṣid al-Qur'ān*, Ulya Fikriyati juga melakukan penelitian penafsiran tematik mengenai ayat-ayat perang dengan pendekatan *maqāṣid al-Qur'ān* dalam artikelnya yang berjudul *Maqāṣid al-Qur'ān* dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan.[74]

Penelitian Ah. Fawaid menggunakan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai pendekatan dalam mengulas penafsiran Ṭāhā Jābir al-'Alwānī terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dan korelasinya dengan isu kebebasan beragama. artikel ini menyimpulkan bahwa 'Alwānī menggagas tiga konsep yang tertuang dalam *al-maqāṣid al-Qur'āniyyah al-hākimah* yaitu: (1) *al-tawhîd*, (2) *al-tazkiyah*,

[73] Ulya Fikriyati, *Maqāṣid al-Qur'ān; Genealogi Dan Peta Perkembangannya Dalam Khazanah Keislaman.* Jurnal 'Anil Islam, Vol 11. No. 2. Institut Ilmu Keislaman Annuqayah, 2018.

[74] Ulya Fikriyati, "*Maqāṣid al-Qur'ān* dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan", *ISLAMIKA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 09, No. 01, September 2014. 253-263.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan (3) *al-'umrān*. 'Alwānī berpendapat bahwa kebebasan dalam berkeyakinan merupakan tujuan penting dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. Ia merupakan manifestasi dari iman dan tauhid. Point penting lainnya dari penelitian ini adalah dalam ranah keimanan, al-Qur'ān melarang untuk memaksakan suatu keyakinan kepada orang lain. Hendaknya antar umat beragama yang masing-masing memiliki keyakinan berbeda, dapat memberikan ruang kebebasan untuk melaksanakan ibadah sesuai dengan kepercayaannya.[75]

D. Pemikiran Keislaman Ibn 'Āshūr; Pendidikan *Maqāṣidī*, dari Pemikiran *Maqāṣid* kepada Reformasi Pendidikan Islam

Pembaruan pendidikan Islam juga menjadi perhatian Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr. Seorang ulama kharismatik dari Tunisia yang bergelar Shaikh al-Islam pertama di Universitas Zaytūnah. Meskipun selama ini Ibn 'Āshūr dikenal secara luas sebagai ulama dalam bidang *maqāṣid al-Sharī'ah* dan tafsir al-Qur'ān, beliau juga menaruh perhatian dalam bidang pembaruan pendidikan. Ibn 'Āshūr memiliki satu buku yang khusus membahas tentang pembaruan pendidikan Islam di Tunisia yang ia paparkan secara tuntas. Ia mengemukakan pikiran pembaruan pendidikan Islam dalam kitabnya yang berjudul "*Alaisa al-Ṣubh bi Qarīb; al-Ta'līm al-'Araby al-Islāmy*". Kitab ini ditulis selama tiga tahun. Dimulai pada tahun 1903 M sampai 1905 M. Secara garis besar, kitab ini dibagi menjadi tiga bagian. Pertama deskripsi tentang kondisi pendidikan Pra Islam dan Pasca Islam. Bagian kedua berisi

[75] Ah. Fawaid. "Maqāṣid al-Qur'ān dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Ṭāhā Jābir al-'Ulwānī". *Jurnal Madania*. Vol. 21, 2017. 121-125.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemaparan sebab-sebab kemunduran pendidikan Islam. ketiga berisi pemaparan tentang gerakan *al-Iṣlāh wa al-Tajdīd*, perbaikan dan pembaruan dalam pendidikan Islam.

Dalam menjelaskan reformasi pendidikan Islam, pandangan Ibn ‘Āshūr yang dipaparkan dalam karya-karyanya tidak terlepas dari nalar berpikir *maqāṣid* yang sangat kuat. Asumsi ini dapat dilihat dari beberapa pandangan Ibn ‘Āshūr tentang gagasan reformasi pendidikan. Setidaknya ada enam point penting yang mendeskripsikan tentang pemikiran Islam Ibn ‘Āshūr yang lahir dari pertautan antara ilmu *maqāṣid* dan pendidikan, sehingga muncul sintesa pemikiran reformasi pendidikan Islam, yang peneliti sebut sebagai konsep pendidikan *maqāṣidī*, yaitu sebuah konsep pendidikan yang dikonstruksi dengan pendekatan pemikiran *maqāṣid*, yang akan dipaparakan sebagaimana berikut:

1. **Pendidikan Aqidah dengan Nalar Pendekatan *Maqāṣid al-Qur’ān***

Dalam *Maqāṣid al-Qur’ān* pada bagian yang pertama, yaitu “*Iṣlāḥ al-I‘tiqād wa ta‘līm al-‘Aqd al-Ṣaḥīḥ*”, secara redaksional Ibn ‘Āshūr dengan jelas menjadikan pendidikan sebagai sarana dalam memperbaiki aqidah yang salah. Upaya memperbaiki aqidah dilakukan salah satunya dengan cara memberikan pembelajaran materi aqidah yang benar. *Maqṣad* yang pertama ini bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan seluruh makhluk (*iṣlāḥ a-khalq*) melalui pemahaman aqidah yang benar. Karena dengan pemahaman aqidah yang benar, seseorang dapat terhindar dari ketundukan pada selain Allah, dan dapat membersihkan hati dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemusyrikan ataupun atheisme.[76]

Atas pertimbangan pentingnya posisi aqidah dalam ajaran Islam, Ibn 'Āshūr menggolongkan pendidikan aqidah menjadi materi pembelajaran yang wajib (*fard 'ain*) untuk dipelajari bagi setiap muslim,[77] dan menjadi materi pokok dalam pembelajaran bagi setiap musim di usia dini. Selain itu, maq̄ṣad pertama ini juga menetapkan sifat keesaan Allah Saw. Bagi Ibn 'Āshūr, pendidikan mempunyai peranan yang sangat penting dalam mengajarkan *tawḥīd* kepada semua muslim, karena ia merupakan *maqāṣid al-Qur'ān* paling fundamental, dan elemen terpenting dalam suatu keyakinan yang benar..

2. **Dinamisasi Pendidikan Islam dengan Nalar Pendekatan *Maqāṣid al-Sharī'ah***

Dengan nalar *maqāṣid*nya, Ibn 'Āshūr telah menjadikan kemaslahatan sebagai acuan pembaharuan pendidikan Islam. Kemaslahatan yang menjadi orientasi sharī'ah dan juga pendidikan menuntut adanya sifat dinamis yang dapat selalu diperbarui dari masa ke masa, sesuai kebutuhan zaman. Dalam kitab *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*, Ibn 'Āshūr mengqiyaskan sifat *maṣlaḥaḥ* yang terdapat di dalam sharī'ah ke dalam urusan pendidikan. Hal ini menjadi wajar jika kita lihat dari argumentasi yang dibangun Ibn 'Āshūr mengenai pembaharuan pendidikan dalam kitabnya disampaikan dengan nalar *maqāṣid*. Sebagaimana penjelasannya tentang kemaslahatan sebagai acuan

[76] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., Vol. 1, 40.
[77] Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*..., 127.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dinamisasi dalam Islam:

"sesungguhnya Allah Swt tidaklah menjadikan syariat kita sebagai penutup undang-undang hukum Islam, kecuali ia telah menitipkan di dalamnya legalitas *maṣāliḥ* (kemaslahatan-kemaslahatan) yang senantiasa dapat diperbaharui dengan sebab perubahan zaman dan tempat".[78] Pandangan Ibn 'Āshūr atas hilangnya kedinamisan pendidikan Islam terlihat dari penyebab kemunduran pendidikan yang terjadi di dunia Islam yang ia kemukakan dalam kitab *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb*, khususnya penyebab yang kedua.

Ibn 'Āshūr mengemukakan sebab-sebab keterbelakangan pendidikan Islam bersumber pada dua hal; *Pertama*, disebabkan karena diri umat Islam sendiri juga mengalami kemunduran secara umum di hampir semua negara, juga penurunan kontribusi mereka kepada dunia dan lemahnya pemahaman mereka dalam bahasa Arab. Hal ini tentu membutuhkan keterangan yang panjang untuk menguraikannya sebagai sebab kemunduran global yang terjadi di dunia Islam. *Kedua*, disebabkan karena perubahan tatanan sosial yang terjadi di seluruh belahan dunia, yang menuntut perubahan pemikiran dan orientasi pendidikan serta nilai-nilai intelektual. Dan perubahan ini telah menuntut terjadinya perubahan dalam metode pembelajaran dan prosentase ilmu pengetahuan yang dibutuhkan dan nilai kompetensi para siswa bagi kebutuhan zaman

---

[78] Versi Arabnya:
إن الله سبحانه ما جعل شريعتنا خاتمة الشرائع إلا وقد أودع فيها اعتبار المصالح التي تتجدد بتجدد الأزمان والمواقع
Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*..., 96.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka. Semua itu terjadi secara cepat dengan skala yang luas.

Dari penyebab kedua yang telah dipaparkan oleh Ibn ‘Āshūr, bisa ditarik sebuah kesimpulan bahwa perkembangan sistem dan metode pendidikan dapat dipengaruhi oleh perubahan tatanan sosial. Maka dalam pembaruan pendidikan Islam hendaknya juga mempertimbangkan sisi sosiologi. Hal ini dapat dilihat dari kitab sosiologi karya Ibn ‘Āshūr yang berjudul *Uṣūl Niẓām al-Ijtimā‘ī fī al-Islām*. Ibn ‘Āshūr banyak membahas tentang upaya gerakan perbaikan sosial "*Iṣlāḥ al-Ijtimā'iy*" yang dimulai dengan perbaikan individu "*Iṣlāḥ al-Fardiy*". Dalam bab ini, secara khusus Ibn ‘Āshūr berbicara dalam satu bab khusus tentang peranan ilmu pengetahuan dalam perbaikan dan transformasi sosial dalam suatu komunitas masyarakat.[79] Sehingga ilmu pengetahuan dapat menjadi sebuah solusi dan jawaban atas problematika sosial yang muncul seiring dengan perubahan zaman.

3. **Reorientasi Pendidikan Islam dengan Nalar Pendekatan *Maqāṣid al-Sharī‘ah***

Ibn ‘Āshūr menekankan pentingnya peranan seorang pengajar untuk menjelaskan kepada peserta didiknya akan tujuan yang akan dicapai dalam proses belajar mengajarnya, baik tujuan duniawi maupun tujuan ukharawi. Karena kedua tujuan tersebut merupakan apa yang diupayakan

[79] Menurut Ibn ‘Āshūr, orientasi ilmu pengetahuan dalam kaitannya dengan transformasi sosial memiliki tiga tujuan "*maqāṣid*" dalam membantuk pribadi yang mampu menciptakan perdamaian dan rekonsiliasi dalam suatu masyarakat. Ketiga tujuan tersebut adalah *al-Tafkīr* (pemikiran) *Iṣlāh al-‘Amal* (perbaikan dalam tindakan) dan Ījād al-Wāzi‘al-Nafsāniy (pembantukan juru damai yang humanis). Lihat: Ibn ‘Āshūr, *Uṣūl Niẓām al-Ijtimā‘ī fī al-Islām* (Tunisia: al-Shirkah al-Tūnisiyyah li al-Tauzī', TT), 91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk dapat dihasilkan di akhir pembelajaran, yaitu kemanfaatan yang kembali kepada diri peserta didik, baik kemanfaatan di dunia maupun di akhirat. Namun di balik dari kedua tujuan tersebut terdapat tujuan yang lebih besar, yaitu menghasilkan pemimpin umat di dalam urusan dunia dan akhirat.[80] Pandangan Ibn 'Āshūr ini sangat dipengaruhi oleh *maqasid al-Sharī'ah* yang telah didefinisikan oleh banyak ulama *maqāṣid*, yang mana *maqasid al-Sharī'ah* mengandung kemashlahatan, baik ditinjau dari *maqāṣid al-shāri'* (tujuan Tuhan) maupun *maqāṣid al-mukallaf* (tujuan Mukallaf), yang berorientasi pada kemaslahatan di dunia maupun di akhirat.

Selain itu, Ibn 'Āshūr juga berpandangan bahwa pendidikan harusnya berorientasi pada *maqāṣid* dan bukan hanya terpaku pada bentuk formal. Pendidikan yang berorientasi kepada kemaslahatan/*maqāṣidy* akan mampu mengakomodasi kebutuhan perkembangan zaman dan tujuan dari ilmu itu sendiri. Lebih melihat kapada ruh, bukan hanya sekedar pada jasad. Tidak terpaku pada hal yang parsial yang bersifat teknis. Serta menaruh perhatian lebih kepada metode dan macam-macam instrumen pendidikan. Sehingga pendidikan dapat didesain program belajarnya untuk merealisasikan tujuan-tujuan umat (*maqāṣid al-ummah*) yang berada di luar pembelajaran. Yaitu dengan mencetak generasi yang mampu untuk melakukan perubahan, serta mampu berpartisipasi dalam membangun peradaban kemanusiaan dengan kompetensi yang sesuai

[80] Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*..., 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan ajaran dan nilai-nilai Islam.[81]

4. **Pandangan Kebebasan Belajar dengan Nalar Pendekatan Ilmu *Maqāṣid***

Pemikiran pendidikan Ibn ʻĀshūr telah tertanam kuat dalam pola pikir yang mewarnai pemikiran keislamannya. Hal ini tercermin dari terselipnya pemikiran pendidikan dalam sebuah paragraf pendukung dalam paparan mengenai konsep *al-Ḥurriyyah* di kitab *Maqāṣid al-Sharīʻah al-Islāmiyyah.* Sebuah kitab yang menjadi basis pemikiran *maqāṣid al-Sharīʻah* Ibn ʻĀshūr. Kitab tersebut memang tergolong kajian hukum Islam, namun ia jadikan pembahasan pendidikan Islam sebagai contoh pendukung konsep *al-Ḥurriyyah.* Artinya Ibn ʻĀshūr telah menjadikan konsep *al-Ḥurriyyah* sebagai pendekatan dalam pemikiran reformasi pendidikan Islam, yaitu gagasan kemerdekaan dalam bejalar.

Ibn ʻĀshūr lantas membagi konsep *al-Ḥurriyyah* ke dalam empat bagian, pertama *Ḥurriyyah al-Iʻtiqād* (kebebasan dalam berkeyakinan), *Ḥurriyyah al-Aqwāl* (kebebasan dalam berpendapat), *Ḥurriyyah al-Afʻāl* (kebebasan dalam bertindak), *Ḥurriyyah al-Kā'ināh* (kebebasan pihak lain). Dalam sub bab pembahasan tentang *Ḥurriyyah al-Aqwāl* terdapat jenis kebebasan mempelajari ilmu (*Ḥurriyyah al-ʻIlm*), kebebasan mengajar (*Ḥurriyyah al-Ta'līm*), dan kebebasan menulis (*Ḥurriyyah al-Ta'līf*).[82] Hal ini juga terlihat dalam kitab *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb* yang menampilkan argumentasi reformasi pendidikan yang dibangun Ibn ʻĀshūr sangat kental dengan nalar *maqāṣid.*

[81] Lihat: Ibn ʻĀshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb, al-Ta'lim al-ʻAraby al-Islamy....*, 101.
[82] Ibn ʻĀshūr, *Maqāṣid al-Sharīʻah al-Islāmiyyah…*, 234.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5. Klasifikasi Ilmu dengan Nalar Pendekatan Ilmu Uṣūl dan Qawā'id Fiqhiyyah

Dunia mengenal Ibn 'Āshūr sebagai ulama yang *mutafannin* (ahli dalam beberapa bidang keilmuan). Di samping dikenal sebagai ulama yang memperbarui konsep *maqāṣid al-sharī'ah* al-Shāṭibī, ia juga dikenal sebagai mufassir, ahli ilmu uṣūl, sosiolog, dan ahli sastra dan bahasa. Dengan keberagaman latarbelakang keilmuan yang ia miliki, terkadang Ibn 'Āshūr memiliki banyak perspektif dalam kajiannya. Sebagai contoh, nalar pendekatan *uṣūli* dan *qawā'id fiqhiyyah* terkadang digunakan Ibn 'Āshūr dalam kajian pendidikan Islam.

Nalar *uṣūlī* atau pendekatan ilmu uṣūl yang digunakan Ibn 'Āshūr tampak jelas dalam kitab *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb* ketika ia berbicara tentang level pelajaran yang dilihat dari aspek kebutuhannya dalam kehidupan akan memunculkan hukum suatu disiplin keilmuan untuk dipelajari. Ibn 'Āshūr menyatakan bahwa rumpun keilmuan sharī'ah yang butuh untuk dipelajari terbagi menjadi tiga macam hukum:

a. *Fardu 'Ain*, setiap muslim wajib untuk menjalankannya, dan jika meninggalkannya maka ia dianggap maksiat, sebagian yang lain dianggap menyalahi *sharī'ah*. Ilmu ini yang berkaitan dengan keadaan "*'ilm al-ḥāl*" di mana setiap muslim akan berkutat dengannya sepanjang siang dan malam. Keilmuan ini terdiri dari pendapat-pendapat, amal perbuatan dan keyakinan. Jenis ilmu ini yang disabdakan oleh Nabi Muḥammad bahwa menuntut ilmu adalah wajib

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagi setiap muslim "*ṭalab al-'ilm farīḍah 'alā kulli muslim*". Keilmuan tersebut seperti mengetahui hukum ibadah, atau hukum suatu hal yang dibutuhkan, seperti jual beli, sewa menyewa, kongsi pertanian, pinjam meminjam, perkawinan, utang piutang dan lain sebagainya yang termasuk dari jenis mu'amalah yang termasuk dalam cakupan ilmu fiqh. Serta mengetahui keadaan hati dari penyakit ghibah, adu domba, sombong, hasud, yang masuk dalam ranah ilmu tasawuf.

b. *Fardu Kifāyah*, setiap kelompok masyarakat wajib untuk menjalaskannya, yaitu menghafal al-Qur'ān dan beberapa keilmuan yang berkaitan dengan kondisi umum seperti ilmu fiqh dengan segala pembahasannya, tafsir, hadis, uṣūl al-dīn, uṣūl al-fiqh, ilmu qira'at, dan beberapa keilmuan yang menjadi turunan ilmu-ilmu tersebut yang termasuk disiplin keilmuan Arab.

c. *Mustaḥab*, yaitu mendalami ilmu fiqh dan keilmuan lain yang termasuk dari ilmu *sharī'ah* dan ilmu-ilmu perantaranya.[83]

6. Menghapus Dikotomi Ilmu Pengetahuan dengan Nalar Pendekatan *Qawā'id Fiqhiyyah* dan *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Selain itu, Ibn 'Āshūr juga menggunakan nalar pendekatan *qawā'id fiqhiyyah* untuk mengklasifikasi keilmuan-keilmuan dan turunan mata pelajaran umum yang perlu untuk dipelajari. Sebagaimana Ibn 'Āshūr bersandar pada kaidah *al-wasā'il lahā ḥukm al-maṭālib* (perantara

[83] Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb, al-Ta'lim al-'Araby al-Islamy....*, 127.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki hukum seperti hukum perkara yang dituntut)[84] dan kaidah *mā lā yatimmu al-wājib illa bihī fahuwa wājib* (sesuatu yang menjadi penyempurna perkara wajib maka ia dihukumi wajib).[85] Dengan kaidah ini, Ibn 'Āshūr menilai bahwa keilmuan yang berhubungan dengan kamaslahatan dunia, seperti ilmu teknik atau mekanik dapat dihukumi wajib untuk mempelajarinya, selama keilmuan tersebut dapat mendukung dakwah Islam. Ia berkata:

> "Sebagaimana terjadi dengan ditemukannya ilmu tentang tenaga pegas untuk pengembangan mesin disel, dan dengan teknologi untuk menyediakan jalan dan memfasilitasi masyarakat dengan cara yang lebih mempermudah. Maka setelah manusia berhasil menggunakan tenaga uap di laut lantas dikembangkan untuk lintasan keteta api di darat. Hasilnya keilmuan tersebut berhasil untuk mempermudah perjalanan dan dapat mendekatkan jarak antar daerah. Hal ini dapat diperluas dalam ruang lingkup peradaban suatu bangsa, serta memperluas manifestasinya. Lantas setelah ini, apakah mereka akan menduga bahwa seorang yang berakal atau orang yang beragama akan tetap menilai buruk keilmuan ini karena telah memberikan manfaat secara umum, ataukah penilaian buruk tersebut diarahkan kepada mereka yang menyalahgunakannya, hanya karena ilmu tersebut tidak dijumpai pada masa awal Islam".[86]

Ibn 'Āshūr juga menggunakan nalar pendekatan *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam pemikiran pendidikannya. Ia berpedapat bahwa semua ilmu pengetahuan jika diperhatikan maka akan kembali pada tujuan untuk menjaga beberapa hal yang telah disepakati sharī'ah atas kewajiban dalam memeliharanya, yaitu agama, badan, harga diri dan harta benda. Maka dalam *ḥifẓ al-nafs* (memelihara diri) misalnya dipelihara dengan ilmu kedokteran, dan ilmu-ilmu pendukungnya, yang dapat menambah

---

[84] Kaidah lain menggunakan redaksi yang berbeda, *li al-wasā'il hukm al-maqāṣid* (perantara memiliki hukum seperti hukum perkara yang dimaksud)
[85] Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb, al-Ta'lim al-'Araby al-Islamy....*, 96.
[86] *Ibid....*, 96.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keahlian seorang dokter, seperti ilmu biologi.

Begitu pula dalam *ḥifẓ al-māl* (memelihara harta), dalam pandangan Ibn ‘Āshūr dapat dipelihara dengan penguasaan ilmu matematika, ilmu akutansi keuangan, serta keilmuan dalam bidang pertanian dan industri. Sebagaimana juga mempertahankan harta dengan dengan ilmu mekanik. Maka kita telah menyaksikan bersama akan adanya kesenjangan yang besar antara transportasi dengan naik di atas punggung hewan dengan transportasi menggunakan kereta api. Sedangkan dalam *ḥifẓ al-‘irdl* (memelihara harga diri), dapat dilakukan dengan cara mendapatkan harta secara halal, dengan disiplin keilmuan yang terkait dengan hal tersebut. Sehingga seorang pemilik harta tidak akan mau untuk mengambil harta orang lain dengan menghalalkan segala cara meskipun hal itu akan dapat menodai kehormatan dan harga dirinya.[87]

[87] *Ibid*, 96.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

PEMIKIRAN *MAQĀṢID AL-QUR'ĀN* IBN 'ĀSHŪR

A. Konsep *Maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr

Ibn 'Āshūr ungkapkan dalam muqaddimah tafsirnya bahwa *Maqāṣid al-Qur'ān* adalah teori yang harus dipahami oleh penafsir dalam proses interpretasi al-Qur'ān.[1] Dari sini lantas dapat dipahami bahwa tujuan utama Ibn 'Āshūr dalam penafsirannya terhadap al-Qur'ān antara lain untuk menemukan *maqāṣid al-Qur'ān* yang terkandung di dalam teks al-Qur'ān. Berikut iki kami jelaskan pembagian *Maqāṣid al-Qur'ān* menurut Ibn 'Āshūr:

1. *Maqāṣid al-Qur'ān al-'Āmmah*

   Maqāṣid al-Qur'ān al-'Āmmah adalah tujuan al-Qur'ān dalam cakupan yang umum. Ia memuat misi al-Qur'ān dalam upaya pemeliharaan sistem dan tata sosial kehidupan manusia. Beberapa unsur utama dalam tatanan sosial manusia diakui keberadaannya oleh al-Qur'ān, seperti prinsip persamaan kedudukan dan perlindungan hak dasar setiap manusia. Nilai-nilai tersebut diungkapkan al-Qur'ān agar keberlangsungannya dalam dunia nyata dapat terus terjaga. Oleh karenanya al-Qur'ān juga secara terang menolak segala bentuk yang mengakibatkan kerusakan dalam sistem kehidupan sosial. Ibn 'Āshūr berpendapat *al-Maqāṣid al-'Āmmah* ini merupakan tujuan utama al-

[1] Ibn 'Āshūr, *Tafsir Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ..., Vol.1, 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'ān (*al-Maqāṣid al-A'la*) yang didasarkan pada QS. Al-Nahl: 89

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

"dan kami turunkan kepadamu Al-Kitab (Al-Qur'ān) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang- orang yang berserah diri." (QS. Al-Nahl: 89)

Ibn 'Āshūr memahami kalimat "*kull al-Shai'*" pada ayat di atas menunjukkan sifat general (*'Āmmah*) yang di dalamnya mencakup segala hal yang berkaitan langsung dengan permasalahan hukum dan keagamaan. Secara spesifik Ibn 'Āshūr menyebutkan penafsiran kalimat "*kull al-Shai'*" di atas menyinggung isu-isu penting sebagai pesan agama, seperti perbaikan (*iṣlāḥ*) etika umat, usaha membentuk sebuah komunitas masyarakat yang madani dan beradab, pengakuan akan hak-hak kemanusiaan, penegasan atas keesaan Allah dan kebenaran ajaran dakwah Rasulullah Saw, serta hikmah yang diambil dari rekam jejak sejarah umat manusia terdahulu. Tema-tema ini menjadi tujuan utama (*al-Maqāṣid al-A'lā*) diturunkan al-Qur'ān.[2]

Pembahasan tentang tema besar, pesan ataupun tujuan di balik ayat al-Qur'ān melalui penafsirannya menghantarkan Ibn 'Āshūr kepada kesimpulan bahwa al-Qur'ān adalah pedoman yang menghantarkan umat manusia kepada kemaslahatan secara keseluruhan, serta sebagai rahmat Tuhan bagi mereka. Kemaslahatan tersebut dikelompokkan Ibn 'Āshūr menjadi tiga cakupan, yaitu

[2] Ibn 'Āshūr, *Tafsir Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., Vol.14, 253.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemaslahatan individu (*al-fardiy*), sosial (*al-jamā'iy*), maupun peradaban umat (*al-'umrāniy*).[3]

Selanjutnya Ibn 'Āshūr memperinci tentang *al-Maqāṣid al-'Āmmah* dari al-Qur'ān sebagai berikut:[4]

a. Tujuan pertama, *al-Ṣalāḥ al-Fardiy* (kebaikan individu). Tujuan ini memiliki orientasi yang paling pokok dalam ajaran agama, seperti pendidikan etika dan pensucian jiwa dari berbagai bentuk kemaksiatan hamba kepada Tuhannya. Selain itu, tujuan pertama ini menjadikan perbaikan akidah sebagai objek utamanya, mengingat karena etika dan paradigma berpikir seseorang bersumber dari akidah yang ia anut. Ketiak akidah seseorang sudah baik, akan melahirkan kemaslahatan bagi dirinya, melalui ibadah lahiriyah yang ia lakukan, seperti shalat dan zakat, serta ibadah batiniyah yang di dalamnya mengandung spirit *tazkiyah al-nafs*, atau membersihkan jiwa dari kotoran-kotoran hati yang berasal dari perbuatan maksiat. Sehingga dapat disimpulkan bahwa tujuan al-Qur'ān dalam skala tiap individu manusia adalah untuk menjadikan menjadikan manusia bisa meraih kemaslahatan individual, baik dalam melalui ibadah lahiriyah maupun batiniyah.

b. Tujuan Kedua *al-Ṣalāḥ al-Jamā'iy* (kebaikan sosial). Kebaikan sosial di sini lebih bersifat komunal, suatu kebaikan yang di

[3] *Ibid,* vol. 1, 38.
[4] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapatkan secara bersama-sama oleh suatu komunitas sosial (*jamā 'ah*). Kebaikan ini dapat diraih dengan cara tiap anggota komunitas terlabih dahulu berusaha untuk memperbaiki dirinya. Baru setelah setiap anggota komunitas sosial telah mendapatkan kemasalahatan individual, lantas kemaslahatan tersebut ditingkatkan menjadi kemaslahatan secara sosial atau komunal. Kemaslahatan ini menjadi penting dalam hubungan interaksi antar manusia sebagai makhluk sosial, karena kemaslahatan ini terwujud dengan penghapusan problematika sosial yang ada, seperti konflik antar golongan, kesalahpahaman antar individu, hilangnya rasa tenggang rasa dan gotong royong dalam suatu kelompok masyarakat, adanya kesenjangan antar individu yang dapat membuka ruang konflik dan problematika sosial lainnya.

c. Tujuan ketiga, *al-Ṣalāḥ al-'Umrāniy*, kebaikan dalam peradaban bangsa. Suatu kemaslahatan yang hendak dicapai oleh al-Qur'ān dalam skala yang lebih luas lagi dari tujuan pertama dan kedua. Al-Qur'ān hendak menjamin keberlangsungan kemaslahatan suatu peradaban dengan cara memelihara kesejahteraan umat Islam dari kerusakan dan ketidakberadaban.

Kemaslahatan dalam peradaban bangsa yang dimaksud di sini adalah peradaban yang disinari oleh cahaya keimanan kepada Allah Swt. Peradaban yang senantiasa menjunjung tinggi ketauhidan dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keesaan Sang Pencipta. Karena dalam pandangan Ibn ‘Āshūr, tujuan yang paling utama dari ajaran yang termanifestasikan dalam ayat-ayat al-Qur’ān adalah kesenantiasaan manusia untuk memelihara agamanya. Sebagaimana yang telah diuraikan bahwa tujuan utama al-Qur’ān adalah pemeliharaan tujuan agama. Yang mana tujuan agama ini adalah mengantarkan manusia (baik secara individual, secara komunal maupun secara peradaban bangsa) kepada kemaslahatan dunia dan akhirat. Ibn ‘Āshūr menjelaskan:

> “Tujuan Allah menurunkan KitabNya adalah untuk menjelaskan hal-hal yang kembali kepada bentuk pemeliharaan terhadap tujuan ajaran agama Islam itu sendiri. Hal itu telah disampaikan dengan jelas di dalam ayat al-Qur’ān dan kita diharuskan mengetahuinya serta merenungkannya, seperti firmanNya:
>
> كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ
>
> “Ini adalah sebuah Kitab yang kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayat-Nya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran”. (QS. Shaf:29)[5]

Selain tujuan al-Qur’ān dalam memelihara tujuan agama Islam, dalam pendangan Ibn ‘Āshūr, ada aspek lain yang bersifat sosial yang menjadi tujuan al-Qur’ān melalui legislasi hukum-hukum Islam yang termuat dalam al-Qur’ān dan hadis, yaitu untuk memelihara tatanan kehidupan umat Islam.

Memang dalam konteks tujuan al-Qur’ān yang bersifat general,

[5] *Ibid*, Vol. 1, 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cakupan yang paling luas adalah kemaslahatan manusia yang menjangkau pada manusia sebagai bagian yang paling kecil dari sebuah peradaban bangsa. Hal ini diperjelas oleh Ibn ‘Āshūr bahwa secara tujuan ketiga *al-Ṣalāḥ al-‘Umrāniy*, merupakan kemaslahatan untuk semua (*al-maṣāliḥ li al-jamī‘*).[6] Dan secara hierarki, dalam mewujudkan kemaslahatan umum ini, dapat dicapai dengan merealisasikan kemaslahatan sosial yang bersifat komunal (*al-Ṣalāḥ al-Jamā‘iy*), dan kemaslahatan sosial diwujudkan dengan merealisasikan kemaslahatan individual (*al-Ṣalāḥ al-Farḍiy*).[7]

Dari ulasan panjang lebar tentang *maqāṣid al-Qur'an al-‘āmmah* di atas, sesungguhnya dapat ditarik sebuah kesimpulan yang dapat mencakup inti dari ketiga hierarki kemaslahatan tersebut. Baik kemaslahatan yang bersifat individual (*al-Ṣalāḥ al-Farḍiy*) maupun yang bersifat komunal (*al-Ṣalāḥ al-Jamā‘iy*) ataupun kemaslahtan peradaban atau tatanan dunia Islam yang lebih umum dari keduanya (*al-Ṣalāḥ al-‘Umrāniy*), tujuan al-Qur’ān secara umum tidak terlepas dari kemaslahatan bagi diri manusia sendiri (*al-Ṣalāḥ li nafsihī*), dan kemaslahatan bagi yang lain (*al-Ṣalāḥ li ghairihī*), yang mencakup aspek sosial dan tatanan peradaban dunia.

2. *Maqāṣid al-Qur'an al-Khāṣṣah*

Al-Maqāṣid al-Khāṣṣah adalah tujuan al-Qur’ān yang bersifat khusus yang di dalamnya meliputi beberapa aspek

[6] *Ibid*, Vol. 1, 38.
[7] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemaslahatan. Oleh karenanya, *maqāṣid* ini bersifat parsial sesuai dengan kemaslahatan yang hendak dicapai di beberapa aspek yang menjadi konsentrasi al-Qur'ān. *Maqāṣid al-Khāṣṣah* al-Qur'ān secara khusus dalam kajian Ibn 'Āshūr merupakan tujuan dasar (*al-Maqāṣid al-Aṣliyyah*) al-Qur'ān yang secara terperinci ia sebutkan ke dalam delapan aspek yang menjadi tujuan al-Qur'ān yang ia sebutkan dalam muqadimah bagian keempat dari tafsirnya:

a. *Iṣlāḥ al-I'tiqād wa ta'līm al-'Aqd al-Ṣaḥīḥ*

Yaitu memperbaiki (reformasi) keyakinan dan mengajarkan aqidah yang benar. *Maqṣad* yang pertama ini adalah sebab utama dalam tercapainya kemaslahatan seluruh makhluk (*iṣlāḥ a-khalq*). Karena dengan dengan pemahaman aqidah yang benar, seseorang akan terhindar dari ketundukan pada sesuatu yang tidak mempunyai dasar, dan dapat mensucikan hati dari angan-angan yang timbul dari kemusyrikan dan atheisme atau di antaranya.[8] Ibn 'Āshūr mendasarkan *maqṣad* ini pada firman Allah:

وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوْا أَنْفُسَهُمْ ۖ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ ۖ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيْبٍ

"Dan kami tidaklah menganiaya mereka tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri, Karena itu tiadalah bermanfaat sedikitpun kepada mereka sembahan-sembahan yang mereka seru selain Allah, di waktu azab Tuhanmu datang. dan sembahan- sembahan itu tidaklah menambah kepada mereka kecuali kebinasaan belaka." (QS. Hūd: 101)

[8] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., Vol. 1, 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari ayat di atas diketahui bahwa melalui ayat ini, Allah menyangkut-pautkan sesembahan mereka sebagai bentuk peringatan lebih untuk mereka. karena ekses yang timbul dari aqidah yang salah berupa azab bukanlah karena apa yang telah diperbuat sesembahan mereka, akan tetapi azab tersebut ditimpakan karena sebab dari salahnya kepercayaan dengan sesembahan mereka.[9] Maka berkeyakinan dengan aqidah yang benar merupakan hal yang penting dalam agama Islam. oleh karenanya pembelajaran aqidah yang benar harus menjadi materi pokok dalam pembelajaran di usia dini.

Selain itu, *maqṣad* pertama dari *maqāṣid al-Qur'ān* juga menetapkan sifat keesaan Allah Saw. Karena *tawḥīd* adalah maqāṣid al-Qur'ān paling fundamental, dan elemen terpenting dalam suatu keyakinan yang benar. *Tawḥīd* juga merupakan hal pertama yang dibangun sebagai landasan Islam. Yang mana semua umat Islam harus berpegang teguh kepadanya. Al-Qur'ān sendiri membahasakannya dengan istilah "*al-'urwah al-wuthqā* " buhul tali yang amat kuat yang tidak akan terlepas. Sebagaimana yang telah difirmankan Allah dalam al-Qur'ān surat Luqmān ayat 22.[10]

Ibn 'Āshūr berpandangan bahwa al-Qur'ān telah

---

[9] *Ibid.*

[10] QS. Lukman ayat 22:

وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى اللهِ عَاقِبَةُ الأُمُوْرِ

"Dan barangsiapa yang menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang dia orang yang berbuat kebaikan, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang kokoh. Dan hanya kepada Allah-lah kesudahan segala urusan".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengungkapkan keesaan Allah dan menetapkan kesempurnaan sifat-Nya yang mutlak dalam bentuk ungkapan yang bermacam-macam. Di dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Ibn ‘Āshūr menyebutkan bahwa Allah Swt lah yang telah menciptakan jagat raya ini, agar menjadi hamparan yang menunjukkan kesempurnaan sifat-Nya. Yaitu *al-Wujūd* (Yang Maha Ada), *al-‘Ilm* (Yang Maha Mengetahui), *al-Qudrah* (Yang Maha Kuasa). Dan menjadikan penerimaan manusia atas kesempurnaan-Nya dengan ukuran keterbatasannya akan mengetahui batasan ilmunya dan kuasanya dibanding ilmu dan kuasa Allah Swt. Allah juga menitipkan kepada manusia ruh dan akal yang menjadikannya bertambah sempurna secara bertahap dalam mengenal keesaan Allah.[11]

b. Tahdzīb al-Akhlāq

Yaitu pembinaan menuju akhlak yang mulia. Secara umum al-Qur’ān diturunkan dengan tujuan memperbaiki akhlak. Misi ini ditegaskan dengan diutusnya Nabi Saw sebagai manusia yang membawa suri tauladan yang mulia, yang diberi tugas untuk menyempurnakan akhlak.[12] Sebagai penerima al-Qur’ān, tugas Nabi Saw dalam dakwahnya tidak terbatas dengan penyampaian secara lisan, akan tetapi Nabi Muḥammad juga memikul misi untuk dapat mentransformasikan etika al-Qur’ān ke dalam sendi-

[11] Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., Vol. 1, 182.

[12] Redaksi Hadisnya: إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sendi hidupnya. Sehingga para sahabat dapat melihatnya secara langsung pesan akhlak al-Qur'ān dalam pribadi Nabi. Sebagaimana yang telah dideskripsikan oleh siti 'Ā'ishah Ra yang mengatakan bahwa akhlak Nabi Muḥammad adalah manifestasi dari nilai-nilai luhur al-Qur'ān.[13]

Allah Swt telah memberikan pengakuan yang diabadikan di dalam al-Qur'ān tentang kemuliaan Nabi Saw dalam al-Qur'ān surat al-Qalam ayat 4:

وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيْمٍ

"Dan sungguh-sungguh engkau berbudi pekerti yang agung"

Ayat di atas menginformasikan bahwa tugas utama yang diemban Nabi Muḥammad adalah menjadikan manusia sebagai makhluk yang mulia dengan akhlak. Manusia di masa pra Islam berlomba-lomba menonjolkan dalam harta dan nasab. Mereka lupa bahwa manusia diciptakan dari asal yang satu. Lantas Islam datang dengan prinsip egaliter antar sesama manusia. Maka tidak ada perbedaan antara keturunan Arab dan 'Ajam (non Arab), antara kulit putih dan kulit hitam, atau antara suku dan bangsa tertentu, karena mereka semua berasal dari ayah yang sama, yaitu Nabi Adam As. Agama Islam melihat semua manusia dengan

[13] Redaksi hadinya: كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنُ

Hadis Riwayat al-Bukhāri dalam Kitab Khalq Af'āl 'Ibād, Bab: *al-Radd 'Ala al-Jahmiyyah wa Aṣḥāb al-Ta'ṭīl*, hadīth no. 129, lihat: Mauṣū'ah al-Ḥadīth, www.islamweb.net.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangan yang sama, yaitu kemanusiaan.

Ibn ‘Āshūr telah mengatakan bahwa tujuan paling penting dari al-Qur’ān adalah memperbaiki umat secara keseluruhan, dan memperbaiki umat Islam dengan mengokohkan akhlak mereka dan menetapkan petunjuk bagi mereka kepada jalan keberhasilan. Maka posisi al-Qur’ān bagaikan seorang penceramah, yang pergi untuk memperbaiki kondisi para hadirin yang berbeda-beda, dan ia berpindah dari satu kondisi masyarakat ke kondisi yang lain tergantung adanya kesempatan. karenanya, al-Qur’ān banyak mengungkapkan kalimat-kalimat yang menjadi sebab-sebab yang melatarbelakangi turunnya ayat atau kalimat tersebut, atau bahkan tanpa sebab, karena setiap kalimat mengandung hikmah dan petunjuk.[14]

c. *al-Tashrī‘ ‘Ala al-Aḥkām Khāṣṣah wa ‘Āmmah*

Yaitu legislasi hukum-hukum yang bersifat khusus maupun yang bersifat yang umum. Aspek tujuan al-Qur’ān ini didasarkan Ibn ‘Āshūr pada firman Allah dalam al-Qur’ān surat al-Nisā’ ayat 105:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا

> “Sesungguhnya kami Telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang Telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak

[14] Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., Vol. 1, 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat."[15]

Permasalahan hukum Islam yang bersifat umum dan khusus telah termuat di dalam al-Qur'ān yang mulia. Karena itu, al-Qur'ān dapat dikatakan sebagai sumber hukum Islam, ataupun hukum yang dihasilkan dari *istimbāṭ* dan *qiyās* melalui teks al-Qur'ān, sebagaimana disebut dalam al-Naḥl ayat 89 dan al-Mā'idah ayat 3. Legislasi hukum yang termuat di dalam al-Qur'ān terdapat kemaslahatan yang hendak direalisasikan melalui penerapan hukum sharī'ah.

Ibn 'Āshūr telah menerangkan tentang keumuman sharī'ah yang menghimpun seluruh bentuk hukum dan undang-undang yang mengatur kehidupan manusia yang mengarah pada tujuan perbaikan keadaan umat, dan keberadaan sanksi dan hukuman tidaklah ditetapkan kecuali bertujuan untuk memperbaiki keadaan manusia. Oleh karena itu, salah satu dari tujuan terbesar dari sharī'ah adalah memelihara sistem aturan umat (*niẓām al-ummah*), hal tersebut dilakukan dengan menutup retakan kekacauan, fitna dan permusuhan. Semua ini dapat dicapai dengan cara menjalankan sharī'ah dan pemerintah menerapkannya. Jika tidak, maka manusia akan semakin menerapkan hukum rimba,

[15] Ayat ini dilatarbelakangi oleh pencurian yang dilakukan Ṭu'mah. ia menyembunyikan barang curian di rumah seorang Yahudi. Lantas Ṭu'mah menuduh orang Yahudi lah yang mencuri. Perkara ini lantas diajukan oleh kerabat Ṭu'mah kepada Nabi Saw. dan mereka meminta agar Nabi membela Ṭu'mah karena alasan ia seorang muslim dan meminta untuk menghukum orang Yahudi tersebut, meskipun mereka tahu bahwa yang mencuri barang itu ialah Ṭu'mah. Nabi sendiri hampir-hampir membenarkan tuduhan Ṭu'mah dan kerabatnya itu terhadap orang Yahudi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menghilangkan kejahatan dengan kejahatan, sebagaimana telah diisyaratkan oleh Allah di dalam al-Qur'ān surat al-Isrā' ayat 33:

وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ

"Dan barang siapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli warisnya itu melampaui batas dalam membunuh".

d. Siyāsah al-Ummah

Yaitu pemberdayaan umat. Peranan al-Qur'ān dalam hal ini menjadi penting dalam pandangan Ibn 'Āshūr. Kemaslahatan secara umum yang terdapat dalam tatanan kehidupan yang baik dapat dicapai dengan melihat bagaimana konsep al-Qur'ān dalam memberdayakan umat dan mengarahkan manusia kepada nilai kebaikan yang bersifat universal. [16] Al-Qur'ān mengatur cara hidup manusia sesuai dengan petunjuk Allah sehingga semua individu dan kelompok dapat berinteraksi dengan asas kemaslahatan bersama. Manusia sebagai bagian dari suatu kelompok masyarakat atau umat, diberikan orientasi hidup bersama dalam kebaikan. Sehingga keutuhan dan persatuan umat menjadi hal pokok dalam konteks mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan bersama yang hendak dicapai oleh umat Islam. Alla berfirman dalam surat Āli 'Imrān: 103

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ

[16] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., Vol. 1, 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

> "Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, Maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu Karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu Telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk." (QS. Āli 'Imrān: 103)

Surat Āli 'Imrān ayat 103 di atas memberikan pesan kepada seluruh manusia agar dapat bersatu dalam persaudaaraan agama Islam, serta larangan untuk saling bermusuhan dan senantiasa mensyukuri nikmat-Nya. Allah menjadikan Islam sebagai agama yang mempersaudarakan. Agama yang mempersatukan dan menghilangkan perselisihan di antara umat. Pesan ini juga termaktub dalam surat al-Nisā' ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوا اللهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ وَأُولِى الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُوْلِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيْلا

> Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'ān) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya".

Ayat di atas memuat perintah taat kepada Allah dan rasul-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nya, dan perintah untuk kembali kepada keduanya jika terdapat perselisihan di antara umat Islam. Dalam tafsirnya Ibn ‘Āshūr memaknai ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya dengan mentaati sharī‘ah, karena Allah adalah Tuhan yang menurunkan sharī‘ah dan Rasul-Nya adalah orang yang menyampaikan sharī‘ah dan orang yang menghakimi sesuatu dengannya. Dan firman Allah (وَأُولِي الأَمْرِ) bermakna pihak yang memegang kebijakan dan yang menegakkannya, dan maksud dari *al-amr* adalah urusan. Maka kata *ulī al-amr* dari suatu umat adalah mereka yang berwenang untuk mengatur urusan umat dengan adil dan menjalankan amanah, karena keduanya merupakan penegak aturan umat, dengan cara antara pemimpin dan rakyat bisa saling menasehati dan menanamkan rasa percaya di antara mereka.[17]

e. *al-Qaṣaṣ wa Akhbār al-Umam al-Sālifah li al-Ta’assī bi Ṣālihi Aḥwālihim*

Yaitu tujuan al-Qur’ān yang termuat dalam cerita-cerita umat terdahulu untuk meneladani kesalehan mereka sebagai pelajaran pada satu sisi, dan sebagai peringatan atas keburukan dan kemaksiatan suatu kaum yang menyebabkan mereka terkena adzab dari Allah Swt. Jika kisah merupakan pelajaran hidup, maka kisah dalam al-Qur’ān menjadi pelajaran hidup yang terbaik

[17] *Ibid.*, Vol. 5, 98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai panduan untuk dapat membangun peradaban. Allah Swt menegaskan:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ

> "Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan al-Qur'ān Ini kepadamu, dan Sesungguhnya kamu sebelum (Kami mewahyukan) nya adalah termasuk orang-orang yang belum Mengetahui." (QS. Yūsuf: 3)

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۖ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ۗ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ

> "Mereka Itulah orang-orang yang Telah diberi petunjuk oleh Allah, Maka ikutilah petunjuk mereka...". (QS. Al-An'ām: 90)

Mengenai kisah-kisah di dalam al-Qur'ān, Ibn 'Āshūr berkata:

> "Sesungguhnya di dalam kisah-kisah itu terdapat pelajaran yang banyak dan faidah-faidah bagi umat. Oleh karena itu, kita melihat al-Qur'ān mengambil tema-tema yang sangat baik dari setiap kisah dan memalingkannya dari sesuatu yang selainnya agar kisah tersebut tidak dibuat lelucon. Untuk semua itu tidaklah kisah-kisah dalam al-Qur'ān datang secara terturut-turut di dalam surat atau beberapa surat seperti yang ada di dalam buku sejarah, akan tetapi kisah-kisah tersebut terpisah dan tersebar dalam konteks yang tepat, karena sebagaian besar dari faidah yang dihasilkan darinya memiliki keterkaitan dengan sebaran tersebut, yaitu pelajaran dan nasehat bagi pemeluk agama Islam yang memiliki kesamaan wacana kisah".[18]

Maka sebuah kisah adalah tujuan dan maksud dari al-Qur'ān,

[18] *Ibid.*, Vol. 1, 64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam pandangan Ibn ‘Āshūr berfungsi untuk mengembalikan asal manusia dan merancang langkahnya di atas jalan orang-orang terdahulu agar menjauhi jalan yang sesat dan menggariskan kepada jalan yang lurus. Oleh karenanya, kisah-kisah al-Qur’ān yang menginspirasi dan mempunyai hikmah hidup tentu tidak ada di dalamnya kisah khayalan atau non fiksi. Melainkan semua kisah di dalam al-Qur’ān adalah cerita yang benar sesuai dengan kenyataan, bukan kisah yang dibuat atau dikarang.[19]

Hal ini juga menerangkan bahwa Allah Swt telah menulis kisah hidup setiap orang pasti mengandung hikmah di setiap cobaan dan pasti terdapat jalan keluar di setiap kesulitan. Kemudahan dan keselamatan dari setiap kisah hidup seseorang dapat dicapai dengan cara mengambil pelajaran dari kisah-kisah umat terdahulu. Inilah fungsi dari kisah-kisah dalam al-Qur’ān. Kisah-kisah tersebut juga memiliki fungsi sebagai petunjuk dan ajaran bagi manusia, sebagaimana fungsi al-Qur’ān. Maka kebenaran al-Qur’ān juga menjadi sebuah indikasi akan kebenaran kisah-kisah yang termuat di dalamnya.

f. al-Ta‘līm bi Mā Yunāsibu Ḥālata ‘Aṣri al-Mukhāṭabīn

Yaitu mengajarkan sesuatu yang relevan dengan keadaan mukhatabnya (orang yang menjadi lawan bicara al-Qur’ān). Tujuan al-Qur’ān ini adalah bentuk dari proses pembelajaran bagi

[19] Hiyā Thāmir Miftāḥ. “Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm ‘inda Ibn ‘Āshūr”. Jurnal Ilmiah *Mahkamah*, Vol. 29. Universitas Qatar, 2011., 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia dalam membangun komunikasi atau pun cara menyampaikan sebuah pesan ajaran agama kepada objek dakwahnya yang harus memperhatikan aspek sosial ataupun kondisi yang berkaitan dengannya. Di mana hukum-hukum dalam sharī'ah Islam tersebut menjadi tugas bagi setiap umat yang menerima *khitāb* al-Qur'ān untuk dijalankan dan disebarkan. Termasuk juga bangsa Arab dari kalangan ahli kitab. Sebagaimana telah difirmankan Allah dalam surat al-Baqarah ayat 40:

يَا بَنِي إِسْرَائِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيْكَمْ وَأَوْفُوْا بِعَهْدِي أُوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُوْنَ

"Hai Bani Israil, ingatlah akan nikmat-Ku yang telah Aku anugerahkan kepadamu, dan penuhilah janjimu kepada-Ku, niscaya Aku penuhi janji-Ku kepadamu; dan hanya kepada-Ku lah kamu haru takut (tunduk)"

Pesan al-Qur'ān yang mengandung hikmah tersebut lantas menjadi sumber ilmu pengetahuan yang berkontribusi dalam mengembangkan peradaban dunia, khususnya peradaban umat Islam pada masa pertengahan dinasti Umayah dan Abbasiyah. Dengan berbekal ilmu pengetahuan, sebuah bangsa akan dapat memperoleh kemaslahatan dan kebaikan dalam hidupnya, sebagaimana firman Allah Swt:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

"Allah menganugerahkan Al hikmah (kefahaman yang dalam tentang al-Qur'ān dan al-Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. dan Hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)." (QS. Al-Baqarah: 269)

g. *al-Mawā'idh wa al-Indzār wa al-Taḥdzīr wa al-Tabshīr*

Yaitu memuat nasehat dan peringatan, serta *reward & punishment.* Tujuan al-Qur'ān ini termuat dalam semua ayat yang berkenaan dengan janji dan ancaman serta *al-Targhīb wa al-Tarhīb.*

h. *al-I'jāz bi al-Qur'ān*

Yaitu tujuan atas keberadaan al-Qur'ān sebagai sebuah kebenaran dari sisi Allah Swt yang tidak dapat terbantahkan. Kebenaran ini menjadi mutlak karena dikuatkan oleh kedudukannya yang tidak dapat tertandingi oleh buatan makhluk. Sehingga semua makhluk dari golongan jin dan manusia pun tidak dapat berargumentasi untuk melemahkan dan bahkan menyalahkan kebenaran al-Qur'ān sebagai firman Allah yang menjadi petunjuk bagi semua makhluk.

Pada sisi yang lain, kemu'jizatan al-Qur'ān memberikan penegasan atas kebenaran risalah dan ajaran yang disampaikan oleh Rasulullah Saw. Pesan kebajikan al-Qur'ān yang disampaikan oleh manusia yang mulia setiap lafadznya menjadi sebuah mu'jizat bagi penentangnya. Ketinggian sastra dan tingkat balaghahnya tidak mampu disamai segenap penyair Arab. Tak sampai di situ, kedalaman makna yang terkandung di balik setiap lafadznya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersirat banyak hikmah dan pelajaran bagi kehidupan manusia. Sebagaimana telah difirmankan Allah Swt:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

> "Atau (patutkah) mereka mengatakan "Muhammad membuat-buatnya." Katakanlah: "(Kalau benar yang kamu katakan itu), Maka cobalah datangkan sebuah surat seumpamanya dan panggillah siapa-siapa yang dapat kamu panggil (untuk membuatnya) selain Allah, jika kamu orang yang benar." (QS. Yūnus: 38)

3. *Maqāṣid al-Qur'ān al-Juz'iyyah*

Maqāṣid al-Qur'ān al-juz'iyyah ini adalah tujuan al-Qur'ān yang memiliki cakupan yang paling rinci dari tujuan al-Qur'ān yang telah dijelaskan sebelumnya, Tujuan yang termuat di dalamnya bersifat partikular (*juz'iyyah*) yang dirumuskan dari setiap ayat-ayat al-Qur'ān sesuai dengan tema pembahasan. Ruang lingkup maqāṣid juz'iyyah ini lebih terperinci dibandingkan *Maqāṣid al-Qur'ān al-A'lā* dan *al-Khāṣṣah*. Karena ia meliputi hikmah dan rahasia kandungan al-Qur'ān melalui tiap ayat-ayatnya. Pembahasan maqāṣid ini cenderung bersifat tematik, sesuai dengan tema ayat yang dikaji. Seperti hikmah pensyariatan salat, infaq, puasa, zakat, haji, dan lain-lain. Penggalian hikmah di balik setiap ayat secara komperhensif menjadi perkara yang harus ditempuh oleh seorang mufassir. Hal ini diperlukan tidak hanya dalam menggali hikmah maqāṣid al-Juz'iyyah saja, akan tetapi juga untuk yang *al-Maqāṣid al-A'lā* maupun *al-Khaṣṣah*. Ibn 'Āshūr mengatakan:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> "Tugas dari seorang mufassir adalah menjelaskan informasi yang dibalik sebuah ayat, atau maksud dari kehendak Allah di dalam KitabNya dengan menjelaskan secara komprehensif makna yang terkandung di dalamnya dengan tidak mengabaikan lafaz yang ada. Setiap informasi yang dijelaskannya terkait dengan *Maqāṣid al-Qur'ān* atau pengetahuan tentangnya maka ia diharuskan dapat memahaminya dengan pemahaman yang komprehensif. Ia juga dapat menyajikan data-data tentang *Maqāṣid al-Qur'ān* dengan terperinci dan bercabang-cabang dengan menghadirkan hujjah yang valid jika informasi itu masih kurang jelas atau berfungsi untuk menghalau dari para penentang atau orang-orang bodoh."[20]

Sebagai contoh dari *maqāṣid al-Qur'ān* yang bersifat *juz'iyyah* seperti hikmah dipilihnya bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'ān. Ibn 'Āshūr menjelaskan dalam pendahuluan keempat dalam *Tafsir Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* bahwa:

> "Allah Swt memilih bahasa Arab sebagai representasi dari wahyunya, dan janji untuk selalu menjaganya, serta bangsa Arab sebagai bangsa pertama yang berinteraksi dengan sharī'ahnya lantas menyampaikan maksud dari wahyu Allah karena di dalamnya mengandung hikmah, salah satunya karena bahasa Arab adalah bahasa yang paling fasih dan yang paling mudah menyebar, dan merupakan bahasa yang paling banyak memuat makna dengan lafadz yang singkat". [21]

Maka yang perlu dipahami sesungguhnya kenyataan bahwa bangsa Arab sebagai sasaran khitāb al-Qur'ān tidaklah dimaksudkan sharī'ah menjadi terbatas hanya diperuntukkan bagi bangsa Arab saja, atau untuk memelihara keadaan mereka. Hal tersebut telah terbantahkan dengan keumuman sharī'ah yang berlaku bagi semua manusia dan keberlangsungannya hingga saat ini. serta kenyataan al-

[20] Ibn 'Āshūr, *Tafsir Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ..., Vol.1, 41-42.
[21] *Ibid.*, Vol. 1, 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'an sebagai mukjizat yang terus eksis seiring pergantian tahun. Benar bahwa tujuan (*maqāṣid*) dari dipilihnya bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'ān (*juz'iyyah*) agar supaya ia dapat mensucikan hati bangsa Arab sebagai bangsa yang terpilih. Sebagaimana telah dinyatakan dalam al-Qur'ān.[22] Namun hal itu tidak dimaksudkan untuk membatasi sasaran khitāb al-Qur'ān untuk kondisi bangsa Arab saja".[23] Ibn 'Āshūr merumuskan *maqāṣid juz'iyyah* ini dari dua ayat Surat Hud ayat 9 dan surat al-An'am ayat 156.

Tabel 4.8
Dasar Istinbat Pemikiran *Maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr

Konsep	Pembagian	Dasar Istinbat/Taqṣīd
al-Maqāṣid al-A'la*) (*Al-Maqāṣid al-'Āmmah) (maqāṣid al-sharī'ah al-Islamiyah; muqaddimah 4: 38)	*Al-Ṣalāh al-Fardiy* (Kesalehan Individu)	QS. Al-Nahl: 89; QS. Shaf:29
	Al-Ṣalāh al-Ijtimā'iy (Kesalehan Sosial)	
	Al-Ṣalāh al-'Umrāniy (Kesalehan Peradaban)	
al-Maqāṣid al-Aṣliyyah*) / *Maqāṣid al-Qur'an al-Khāṣṣah (maqasid al-shariah al-islamiyah; muqaddiman 4: 40)	*Iṣlāḥ al-I'tiqād wa ta'līm al-'Aqd al-Ṣaḥīh*	QS. Hūd: 101
	Tahdzīb al-Akhlāq	QS. al-Qalam: 4
	al-Tashrī' 'ala al-aḥkām khāṣṣah wa 'āmmah	QS. Al-Nisā: 105; al-Nahl: 89 dan al-Māidah: 3 al-Maidah: 48,
	Siyāsah al-Ummah	Āli 'Imrān: 103, al-an'am 159, al-Anfāl 46, al-Shūrā 38.
	al-Qaṣaṣ wa akhbār al-Umam al-Sālifah li al-Ta'assī bi ṣālihi Aḥwālihim	QS. Yūsuf: 3; QS. Al-An'ām: 90; Ibrahim: 45
	al-Ta'līm bi mā yunāsibu ḥālata 'Aṣri al-Mukhāṭabīn	QS. Al-Baqarah: 40; QS. Al-Baqarah: 269
	al-Mawā'idh wa al-Indzār wa al-Taḥdzīr wa	semua ayat al-Wa'd wa al-Wa'īd

[22] Maqasid bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'ān dirumuskan Ibn 'Āshūr dari Surat Hud ayat 9 dan surat al-An'am ayat 156.
[23] *Ibid.*, Vol. 1, 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	al-Tabshīr	
	al-I'jāz bi al-Qur'ān	QS. Yūnus: 38

B. Nilai Fundamental Pemikiran *Maqāṣid* Ibn 'Āshūr

Ibn 'Āshūr merumuskan empat nilai fundamental yang menjadi prinsip dasar pemikiran maqāṣidnya. Sebagaimana *maqāṣid al-sharī'ah*, penetapan *maqāṣid al-Qur'ān* juga dilandasi dengan empat nilai fundamental tersebut dalam merumuskan maqāṣid yang dikeluarkan dari sela-sela ayat al-Qur'ān yaitu *al-fiṭrah* (naluri beragama), *al-samāḥah* (toleransi), *al-musāwāh* (egaliter) dan *al-ḥurriyyah* (kemerdekaan bertindak). Rumusan ini menjadi formula bahwa ajaran Islam, khususnya sharī'ah memiliki kesesuaian dengan sifat dasar manusia. Pemikiran Ibn 'Āshūr tentang empat kesesuaian karakter tersebut dapat memperkuat pandangan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* yang berorientasikan *maṣlaḥah* memiliki posisi sebagai tujuan dan landasan filosofis bagi sharī'ah dalam perspektif mukallaf. Berikut ini akan dipaparkan empat sifat dasar manusia dalam pandangan Ibn 'Āshūr:

1. *Al-fiṭrah*,

   Secara etimologi, *al-fiṭrah* didefinisikan Ibn 'Āshūr dengan makna *al-khilqah* atau sifat dasar manusia. Sifat tersebut berbentuk sebuah sistem (*al-niẓām*) yang bersifat alamiah sebagai bekal dari Allah Swt dalam setiap ciptaannya, baik secara lahiriyah atau pun

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

batiniyah.[24] Dengan sifat dasar tersebut menjadikan manusia sangat *competeble* dalam menjalankan ajaran Islam yang termuat sharī'ah. Lebih lanjut, konsep *al-fiṭrah* sebagai sifat dasar manusia semakin mensahihkan pandangan bahwa sharī'ah yang ditetapkan oleh Allah, pasti mengandung kemaslahatan bagi manusia. sebaliknya pula, *al-fiṭrah* sebagai sifat potensial manusia yang dimiliki sejak lahir, harusnya menjadikannya mampu menjalankan ajaran Islam.

Ibn 'Āshūr membangun konsep *al-fiṭrah* berpijak pada surat al-Rum ayat 30 yang secara eksplisit menyebutkan kata *fiṭrah* [25]sebagaimana berikut:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

"Maka hadapkanlah wajahmu dengan Lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. tidak ada peubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui"

kata *fiṭrah* pada ayat di atas memberikan informasi secara tegas bahwa sesungguhnya dalam penciptaannya, sifat dasar manusia (*fiṭrah*) dibentuk sesuai dengan *fiṭrah* agama Allah. Dalam tafsirnya, Ibn 'Āshūr mejelaskan kedudukan lafadz *fiṭrah Allāh* (فطرت الله) sebagai representasi (*badal ishtimāl*) dari kata beragama secara *ḥanīf* (الدين حنيفا). yang mengandung makna *ḥāl* atau keadaan dari. Hal ini lantas

[24] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah…*, 93.
[25] *Ibid*, 91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menunjukkan makna bahwa agama Islam mempunyai dua sifat yang khusus, yaitu *al-tabarru' min al-ishrāk* (bebas dari perbuatan syirik) dan *muwāfaqatuhu al-fiṭrah* (selaras dengan fiṭrah manusia). Sifat yang kedua ini lantas mengandung makna bahwa Islam adalah agama yang lembut dan mudah yang tidak ada kesusahan di dalamnya.[26]

Ibn 'Āshūr menjadikan surat al-Rum ayat 30 sebagai dasar kesesuaian sharī'ah dengan manusia karena ia lebih condong kepada pendapat Ibn 'Aṭiyyah dan al-Zamakhshari yang mengartikan *al-dīn* (agama) adalah "*jumlah al-dīn bi 'aqā'idihī wa sharāi'ihī* " kumpulan dari agama yang mencakup aqidahnya dan sharī'ahnya. Maka lafadz *fiṭrah Allāh* dapat diartikan sebagai sharī'ah agama. Ibn 'Āshūr mengkritik pendapat Fakhr al-Dīn al-Razī dan al-Baiḍawī yang mengkhususkan arti *al-dīn* pada aspek akidah dan tauhid saja.[27] Karena memang jika agama dilihat dari sisi akidah, maka akan didapati bahwa tauhid adalah ruh ketuhanan yang merupakan esesi utama dari sebuah agama yang lebih dominan masuk pada wilayah kepercayaan. Namun jika agama dilihat dari aspek sharī'ah, maka akan didapatkan bahwa agama yang memiliki fungsi sebagai pandangan hidup pemeluknya, ia memiliki aturan hukum dan teknis yang berupa ritual keagamaan. Pada wilayah ini, al-Shaṭibī dan Ibn 'Āshūr yang banyak menukil pendapat dari al-Juwainī serta al-Ghazālī mencoba untuk menariknya dari wilayah ketuhanan kepada wilayah kehambaan atau manusia. Yang

[26] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…*, Vol. 21, 259.
[27] Lihat: Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah…*,. 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mana aturan hukum pada sharī'ah juga mengandung kemaslahatan bagi manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat.

Agama yang merepresentasikan *fiṭrah*nya Allah memiliki sifat dasarnya sebagai pandangan hidup untuk menuju kebahagiaan dan kemaslahatan. Hal ini sesuai dengan *fiṭrah* manusia sebagai makhluk Tuhan yang memiliki sifat dasar dan naluri untuk mencari kebahagiaan dan kemaslahatan dalam menjalani kehidupannya. Sehingga dari point ini dapat disimpulkan bahwa agama sebenarnya bukanlah kepentingan Tuhan semata. Akan tetapi agama lebih dominan merupakan kepentingan manusia. Karena melalui agama (Islam), manusia akan dapat mengenal Tuhannya, dan melalui sharī'atnya, manusia akan dituntun untuk mencapai kemaslahatan di dunia dan akhirat.

Selanjutnya Ibn 'Āshūr membagi pengertian *fiṭrah* menjadi dua macam, yaitu "*fiṭrah jasadiyyah*" (naluri fisik) dan "*fiṭrah 'aqliyyah*" (akal sehat). *Fiṭrah jasadiyyah* mempunyai arti kecenderungan anggota tubuh manusia untuk berfungsi sebagaimana perannya. Sedangkan *fiṭrah 'aqliyyah* diartikan sebagai naluri manusia untuk senantiasa memahami aturan Allah secara rasional. Karena aturan agama yang termuat di dalam Sharī'ah dapat dipahami oleh akal manusia. Sehingga menjadikannya dapat tunduk dan patuh kepada Allah.[28] Naluri yang dimaksud di sini berbeda dengan kehendak yang dimiliki manusia. Misalnya seperti kecenderungan manusia untuk senang dengan

[28] Lihat: *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebaikan, seperti keadilan, kejujuran, rasa malu, menyesal dan lain sebagainya.[29]

Sedangkan Makna *fiṭrah* yang pertama adalah sebuah naluri keinginan manusia yang dibekali Allah yang berfungsi untuk mengarahkan kepada kehendak atau keinginan secara benar dan terarah. Seperti, naluri untuk menikah, berinteraksi dan bersosialisasi dengan sesama, dan lain sebagainya.[30] Sedangkan *fiṭrah* yang kedua, manusia dengan bekal alamiahnya dapat merasakan adanya Dzat yang patut untuk disembah dan diimani sebagai Tuhan. Selain itu, manusia dapat menyadari pentingnya aturan hukum atau sharī'ah dalam menata kehidupan manusia dalam bingkai kemaslahatan.[31]

Ibn 'Āshūr secara jelas menilai bahwa manusia diciptakan sesuai dengan kedua *fiṭrah* tersebut. Artinya manusia secara *khilqah* (penciptaan) telah dibekali naluri dan akal untuk tetap berada pada *fiṭrah* bawaannya. Namun dikarenakan berbagai faktor, baik eksternal seperti pengaruh lingkungan, atau internal seperti kelalaian, terkadang menjadikan manusia menyalahi sifat dasar *fiṭrah*nya. Dalam kondisi ini, Ibn 'Āshūr menilai bahwa tujuan diturunkannya sharī'ah secara eksplisit mempunyai peran dalam menjaga dan mengembalikan manusia pada *fiṭrah*nya.[32] Peranan sharī'ah tersebut termanifestasi

---

[29] Muhammad Nabil Ganayim, *Qawā'id al-Maqāṣidiyyah 'inda al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr* (UK: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2013), 100.
[30] *Ibid.*, 261-262.
[31] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*…,. 95.
[32] *Ibid*, 98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam beragam bentuk hukuman dan peringatan yang ada pada aturan hukum sharī'ah yang bertujuan agar menghindarkan manusia dari segala bentuk penyimpangan dari *fiṭrah*nya.

Fiṭrah juga menjadi barometer dalam penentuan kemaslahatan dalam suatu adat yang mempunyai konsekwensi hukum yang mengikat. Maka hukum adat yang dibuat harusnya tidak bertentangan dengan *fiṭrah* manusia. Khususnya *fiṭrah 'aqliyyah* yang merupakan naluri manusia untuk condong pada nilai-nilai kebaikan yang universal. Logika ini yang dipakai Ibn 'Āshūr dalam membuktikan analogi hukum yang ia bangun, yaitu jika aturan hukum apapun yang bentuknya menyalahi nilai *fiṭrah* manusia, maka pada hakikatnya hukum itu juga menyalahi sharī'ah Islam.[33] Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan Ibn 'Āshūr, hukum sharī'ah akan selalu sesuai dengan *fiṭrah* manusia, sebab manusia diciptakan menurut *fiṭrah* tersebut, sebagai manifestasi agama yang lurus (*ḥanīf*).

2. *Al-Samāḥah* (toleransi).

Secara etimologi, *al-Samāḥah* bermakna *al-'adl* (seimbang) atau *al-tawassuṭ* (moderat). Seimbang dan moderat yang dimaksud adalah berada di tengah antara dua sisi *ifrāṭ* dan *tafrīt*, atau sifat moderat di antara perilaku menyulitkan sesuatu (*al-Taḍyīq*) dan perilaku

[33] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggampangkan sesuatu (*al-Tasāhul*). Secara teminologi, Ibn ‘Āshūr mendefinisikan *al-Samāḥah* sebagai berikut:

Kemudahan yang baik atas sesuatu yang dianggap menyulitkan oleh orang lain. Yang dimaksud sifat baik di sini bahwa kemudahan tersebut tidak sampai menjurus kepada bahaya atau kerusakan.untuk menguatkan definisi ini, Ibn ‘Āshūr lantas menukil hadis Nabi yang menyatakan bahwa Allah Saw akan merahmati orang yang memberikan kemudahan dalam jual beli dan dalam memenuhi keperluan muamalah lainnya.[34] Kemudahan “*al-suhūlah*” yang di maksud Ibn ‘Āshūr tidak sama dengan sikap menggampangkan segala sesuatu “*al-tasahhūl*”. Karena dalam pandangna Ibn ‘Āshūr, sebenarnya agama Islam memiliki karakter *al-samāḥah* dalam pengertian ini (kemudahan). Untuk menguatkan pendapat ini, Ibn‘Āshūr mengutip beberapa ayat al-Qur’ān, seperti al-Baqarah: 185, al-Ḥajj: 78, al-Maidah: 6, al-Baqarah: 286.

Selain bersandar kepada ayat al-Qur’ān, Ibn ‘Āshūr juga mengutip hadis Nabi Saw dalam menggambarkan karakter Islam sebagai agama yang *al-ḥanīfiyyah al-samḥah*, yang lurus, moderat dengan ajaran yang mudah untuk dilakukan bagi para penganutnya.[35]

---

[34] Redaksi hadisnya:
الحديث الصحيح عن جابر بن عبد الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : رحم الله رجلا سمحا إذا باع، سمحا إذا اشترى، سمحا إذا اقتضى. وقريب منه في رواية أبي هريرة

[35] Beberapa hadis yang dikutip oleh Ibn ‘Āshūr antara lain:
الحديث الصحيح عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : "أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة".عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "إن الدين يسر، ولن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه"قال النبى صلى الله عليه وسلم : "بعثت بالحنيفية السمحة" (حديث ضعيف) أن رسول الله صلى الله عليه

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hal tersebut bisa dilihat dari ajaran sharī'ah yang memberikan kemudahan bagi muslim yang sedang dalam kesulitan (*mashaqqah*), seperti rukhṣah, jama' & qaṣr dalam salat, fidyah sebagai pengganti salat atau puasa, salat dengan duduk atau berbaring dll. Kelenturan aturan sharī'ah ini juga didukung oleh pendapat Ibn 'Āshūr yang mengatakan bahwa dari serangkaian penelitian dalam sharī'ah yang telah dilakukan, menunjukkan bahwa kemudahan (*al-samāḥah*) dan keringanan (*al-yusr*) adalah salah satu dari tujuan agama.[36]

Bagi Ibn 'Āshūr, Toleransi atau kemudahan dalam beragama adalah karakter utama sharī'ah dan merupakan tujuan terbesarnya (*al-samāḥah awwal auṣāf al-sharī'ah wa akbar maqāṣidihā*). Di samping itu, Allah Swt juga telah mengatakan bahwa toleransi dan moderat dalam bersikap adalah karakter utama yang menjadi ciri khas yang dimiliki oleh umat Islam. Sebagaimana difirmankan Allah dalam surat al-Baqarah ayat 143. Sifat toleransi dan moderat ini pula yang menjadikan umat Islam dijadikan Allah sebagai saksi (*shuhadā'*) bagi umat yang lain. Inilah salah satu bukti yang menjadikan aturan sharī'ah selaras dengan sifat dasar manusia, yang menjadi alasan mengapa manusia dibebani untuk menjalankan kewajiban shari'ah (*mukallaf*).

وسلم بعث عليا ومعاذا إلى اليمن وقال لهما : "يسّرا ولا تعسّرا وبشّرا ولا تنفّرا"قال رسرل الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه : "إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين"عن عائشة : "كان رسول الله ما خُيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثم "

[36] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*…, 101.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn ‘Āshūr menjelaskan hikmah dari sifat *samāḥah* dalam sharī‘ah Islam bahwa Allah Swt menjadikan sharī‘ah dengan sifat *samāḥah* sebagai agama *fiṭrah* dan ajarannya adalah ajaran *fiṭrah*. Yaitu agama yang diciptakan sesuai dengan sifat dasar manusia. Agama yang ajarannya mudah untuk diterima manusia. Di mana jauh dari sifat susah dan berat adalah bagian dari *fiṭrah* agama. Pendapat ini dikuatkan Ibn ‘Āshūr dengan mengutip surat al-Nisā’ ayat 28. Dan Allah juga menginginkan sharī‘ah Islam menjadi ajaran yang universal dan kekal. Hal ini lantas menuntut pelaksanaannya mudah dilakukan oleh umat manusia.

Ini dapat dilakukan hanya jika sarana kemudahan itu (*rukhṣah*) tidak lagi tersedia, karena hukum sharī‘ah dengan sifat toleransinya lebih sesuai bagi diri manusia, dikarenakan di dalam sharī‘ah Islam terdapat sarana ketenangan jiwa dalam aspek pribadinya dan sosialnya.

3. *Al-Musāwāh* (egalitar).

Al-Musāwāh mengandung arti setara, sama dan egaliter. Bagi Ibn ‘Āshūr, *Al-Musāwāh* dijadikan sebagai sifat dasar sharī‘ah tidak lepas dari keumuman *khiṭāb*nya (seruan) kepada semua manusia untuk mengikuti ajarannya.[37] Keumuman khiṭab sharī‘ah menjadi hal yang penting, mengingat risalahnya dibawa Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir yang diutus kepada semua manusia lintas generasi hingga akhir zaman. Pendapat ini disandarkan Ibn ‘Āshur pada surat Saba’

[37] Lihat: Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*…, 151.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayat 28 dan al-A'rāf ayat 158. Semua ulama telah sepakat bahwa sharī'ah Islam dengan sifat keumumannya sesuai bagi manusia di setiap zaman dan tempat.[38] Yang mana makna dari kesesuaian sharī'ah atas setiap zaman dan tempat adalah hukum sharī'ah bersifat general (*kulliyyah*) dan makna hukumnya mengandung hikmah dan kemaslahatan. Di mana sharī'ah dapat bercabang menjadi hukum-hukum yang berbeda bentuknya, namun mengandung satu tujuan yang sama.[39]

Kesetaraan sharī'ah tersebut juga sesuai dengan keadaan manusia, mengingat mereka sama dalam asal penciptaan. Lebih jauh, Ibn 'Āshūr mengartikan *al-Musāwāh* dengan aspek antropologi bahwa kesetaraan manusia di depan hukum diterapkan Allah dengan cara

---

[38] Kesesuaian sharī'ah Islam dengan zaman dan tempat dalam pandangan Ibn 'Āshūr dapat dipahami prakteknya melalui dua cara. Pertama, sesungguhnya sharī'ah Islam dengan ajaran pokoknya (*uṣul*) dan ajaran umumnya (*kulliyyāt*) dapat dilaksanakan dalam segala kondisi, kiranya dengan kemudahan hukum yang dapat diambil dalam kondisi yang berbeda-beda tanpa adanya kesukaran, keberatan dan kesulitan. Hal ini dapat dilihat dari interpretasi para ulama yang menyertakan banyak dalil hukum atas keadaan yang berbeda-beda. Dan semua imam madzhab ambil bagian dalam hal ini. Dan jika pendapat mereka dikumpulkan, maka akan didapatkan hasil dengan jumlah yang banyak dari pentakwilan tentang hukum secara dhahir, kemungkinan-kemungkinan pendapat yang bermacam-macam yang sesuai dengan keadaan masyarakat yang berbeda-beda. Seperti larangan menyewa tanah dan larangan mengambil manfaat darinya. Dan pendapat ini telah diambil oleh sekelompok ulama Hanafi atas dasar tidak ditemukannya sesuatu yang membahayakan, oleh karena itu mereka memberikan *rukhṣah* (keringanan) dalam *bay' al-wafā'* penjualan atas dasar kepercayaan di kebun anggur Bukhara. Cara kedua, perbedaan kondisi pada tiap zaman dan umat, dapat dibentuk sesuai dengan hukum Islam tanpa adanya kesukaran, keberatan dan kesulitan. Sebagaimana dimungkinkan Islam mengubah sebagian keadaan bangsa Arab, Persia, Qibti, Barbar, Romawi, Tartar, Hindia, Bangsa Cina dan Turki. Tanpa didapatkan kesukaran dan kesulitan dalam melepaskan hal-hal yang telah ditinggalkan dari keadaan lama mereka yang bersifat batil. Begitu juga mereka merasa nyaman (tidak memerlukan perlindungan) atas pergantian sesuatu yang telah menjadi kebiasaan mereka. Serta mereka dengan mudah mengenal dan menerima kebiasaan yang baru. Kedua cara ini merupakan manifestasi dari firman Allah dalam surat al-Hajj ayat 78 (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ). Lihat: Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islamiyyah....*, 159-160.

[39] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah…*, 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadikan manusia sama dalam hak menjalankan sharī'ah, tanpa adanya jarak pembeda di antara mereka, jika melihat kenyataan mereka adalah sama-sama seorang muslim. Mengingat bahwa seorang muslim itu sama dalam asal penciptaannya dan sama dalam beragama, maka telah jelas bahwa mereka mempunyai hak yang sama dalam menerima *khiṭāb sharī'ah*.[40]

Kesamaan di depan hukum tersebut tidak akan berubah karena terpengaruh status seorang muslim, apakah ia kuat atau lemah, mulia atau tidak. Maka status derajat kemuliaan seseorang tidak akan mengubah status kesamaannya di mata hukum sharī'ah. Seperti yang punya derajat tinggi akan mendapatkan pengaruh hukum yang lebih, dan yang lemah akan dapat terhindar dari ketetapan sharī'ah. Kesetaraan manusia dalam hukum sharī'ah ini menjadi penting untuk dipahami bersama, sehingga tidak ada seorang muslim yang akan berada di luar kebijakan sharī'ah. Dalam pandangan Ibn 'Āshūr, sharī'ah Islam diturunkan dengan tujuan untuk memelihara hak-hak kesertaraan tersebut. Karena manusia yang dilahirkan di dunia mempunyai hak hidup yang sama, dengan tanpa melihat perbedaan ras, warna kulit, suku dan bangsa.

Konsep *al-Musāwāh* dalam pandangan Ibn 'Āshūr berada dalam posisi yang penting (*al-Aṣl*) dalam sharī'ah Islam, ia tidak akan bisa diubah kecuali jika terdapat kondisi khusus yang menghalangi

[40] *Ibid.*, 163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemberlakuan *al-musāwāh*. Oleh karenanya, tidak dibutuhkan dalil naqli untuk menunjukkan legalitas kesetaraan ini. Dalam konteks gender misalnya, al-Qur'ān seringkali menggunakan bentuk kata *mudhakkar* (laki-laki) dalam beberapa khiṭabnya. Namun para ulama telah sepakat bahwa dalam pemahaman *dalālah*nya, khiṭab tersebut juga berlaku bagi kaum perempuan. Dan memang tidak dibutuhkan ungkapan khusus dalam al-Qur'ān maupun hadis dengan mengubah khiṭāb menjadi bentuk *ta'nis* (perempuan) bagi kaum perempuan, begitu pula sebaliknya.[41]

Konsep *al-musāwāh* dalam sharī'ah sebenarnya bersifat flaksibel, al-musāwāh bisa jadi tidak diberlakukan dalam beberapa keadaan. Karena pada dasarnya *al-musāwāh* mengacu pada *maṣlaḥah*, maka pemberlakuan *al-musāwāh* sangat bergantung pada keberadaan *maṣlaḥah*. Sebagaimana ditemukan dalam al-Qur'ān ayat-ayat yang tampak tidak sejalan dengan prinsip *al-musāwāh*. Seperti ayat-ayat tentang hukum waris yang membedakan antara bagian laki-laki dan perempuan. Begitu pula hukum yang melibatkan antara kepentingan seorang muslim dengan non muslim, misalnya *qiṣāṣ*. Dalam konteks ini Ibn 'Āshūr menilai prinsip *al-musāwāh* tidak diberlakukan karena hukum waris dan hukum yang berkaitan antara muslim dan non muslim berada dalam kondisi yang menghalangi pemberlakuan *al-*

[41] *Ibid*. 165.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

musāwāh. [42] Bagi Ibn ʻĀshūr konsep *al-musāwāh* dapat dijalankan selama tidak bertentangan dengan dalil-dalil sharʻī. Dan jika terdapat kondisi khusus yang menyebabkan tidak diberlakukannya prinsip *al-musāwāh*,[43] maka sebenarnya sharīʻah kembali kepada kemaslahatan yang berada di balik tujuan-tujuannya, meskipun terkadang ia tidak sejalan dengan prinsip *al-musāwāh.*

4. *Al-Ḥurriyyah* (kebebasan).

Telah dipahami bahwa *al-musāwāh* adalah salah satu karakter pokok sharīʻah, Ibn ʻĀshūr lantas menilai bahwa prinsip *al-musāwāh* merupakan sub pembahasan dari *maqāṣid al-sharīʻah.* Ketika setiap individu memiliki kesetaraan dalam melaksanakan suatu amal perbuatan atas dirinya sendiri, sesuai dengan tujuan sharīʻah, maka itulah yang dimaksud dengan *al-ḥurriyyah.*[44]

Secara bahasa, kata *al-ḥurriyyah* menunjukkan kepada dua makna, pertama *al-ḥurriyyah* sebagai lawan kata dari perbudakan (*al-ʻUbūdiyyah*), artinya seseorang dapat melakukan suatu tindakan apapun tanpa bergantung pada keridlaan pihak lain; makna kedua, *al-*

---

[42] Salah satu kondisi yang dapat menghalangi *al-musāwāh* dalam sharīʻah adalah halangan yang jika ia ada, maka akan menyebabkan disfungsi hukum *al-musāwāh*, karena terdapat kemaslahatan yang lebih unggul dalam disfungsi tersebut. Atau karena adanya mafsadah jika *al-musāwāh* diterapkan. Lihat: Ibn ʻĀshūr, *Maqāṣid al-Sharīʻah al-Islāmiyyah*…, 165-166.

[43] Ibn ʻĀshūr mengklasifikasikan perkara yang dapat menjadi penghalang diberlakukannya prinsip *al-musāwāh* ke dalam empat hal, yaitu *jibilliyyah* (secara kodrati), *sharīʻiyyah* (secara sharīʻah), *ijtimāʻiyyah* (secara sosial), dan *siyāsiyyah* (secara politik). Keempat hal ini terkadang berlaku selamanya atau sementara, bisa juga berlaku lama atau singkat. Adapun penghalang yang bersifat *jibilliyyah*, *sharīʻiyyah* dan *ijtimāʻiyyah* berhubungan dengan etika dan sikap menghormati hak orang lain, serta keteraturan semua aspek dalam bentuk yang sempurna. Sedangkan *siyāsiyyah* berhubungan dengan upaya menjaga sistem pemerintahan Islam dari sesuatu yang dapat melemahkannya. Lihat: Ibn ʻĀshūr, *Maqāṣid al-Sharīʻah al-Islāmiyyah*…, 168.

[44] *Ibid.*, 227.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ḥurriyyah yang berarti seseorang melakukan suatu hal memang atas dasar pilihannya. Seseorang dapat melakukan suatu tindakan atas kehendak dirinya tanpa ada yang menghalangi.[45]

Ibn ‘Āshūr berpandangan bahwa *al-ḥurriyyah* merupakan bagian dari tujuan sharī‘ah dikarenakan ajaran agama Islam ditetapkan Allah Swt dengan tujuan untuk menghapus sistem perbudakan serta mengakui keberadaan hak kebebasan setiap individu. Hal itu tampak pada beberapa ketentuan hukum di mana membebaskan budak adalah salah satu bentuk konsekuensi hukum dalam fiqh jināyah. Prinsip *al-ḥurriyyah* juga terwakili oleh pandangan tidak ada paksaan dalam beragama dalam al-Qur’ān. karena pada hakikatnya semua manusia dan semua makhluk di alam semesta terlahir merdeka dengan membawa hak kebebasan.

Dalam pandangan Ibn ‘Āshūr sharī‘ah memberikan jaminan kebebasan bagi para penganutnya dalam menjalankan amal perbuatannya, yang membawanya kepada kemaslahatan mereka yang ia dapatkan saat itu juga, atau di masa mendatang. Hal ini tercermin dalam kewajiban semua muslim untuk menjalankan kemaslahatan umum, seperti *furūd al-kifayat*. Atau dengan menjalankan kemaslahatan seseorang yang dijadikan sharī‘ah sebagai kemasalahatan seorang muslim yang diwakilkan kepada orang tertentu, seperti menyalurkan harta kepada kerabatnya. Dan ketika seseorang

[45] *Ibid.*, 228.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah melewati batas kebebasannya, maka ia akan dihentikan oleh hukuman sharī'ah (*al-ḥadd al-shar'iy*) dengan denda, seperti jaminan atas kelalaian, atau hukuman dengan tanpa diterima taubatnya, seperti upaya makar, atau setelah diminta untuk bertaubat, seperti murtad, dan lainnya.[46]

Konsep *al-ḥurriyyah* dalam pemikiran Ibn 'Āshūr memang lebih diartikan sebagai hak asasi yang dimiliki oleh seluruh makhluk di alam semesta. Namun *al-ḥurriyyah* menjadi hak kebebasan seseorang selama dalam prakteknya tidak menimbulkan kerusakan atau kerugian bagi orang lain maupun diri sendiri. Konsep *al-ḥurriyyah* di sini, sebagaimana tiga karakter yang lain, adalah bagian dari *maqāṣid al-sharī'ah*. Yang mana kebebeasan yang dimaksud dapat sejalan engan prinsip fundamental sharī'ah yang tidak bertentangan dengan kemaslahatan.

Ibn 'Āshūr lantas membagi konsep *al-ḥurriyyah* ke dalam empat bagian, pertama *Ḥurriyyah al-I'tiqād* (kebebasan dalam berkeyakinan), *Ḥurriyyah al-Aqwāl* (kebebasan dalam berpendapat), *Ḥurriyyah al-Af'āl* (kebebasan dalam bertindak), *Ḥurriyyah al-Kā'ināh* (kebebasan pihak lain). Maksud dari kebebesan dalam berkeyakinan sebagaimana yang telah menjadi ajaran pokok dalam Islam dilakukan dengan cara menganulir kepercayaan-kepercayaan yang menyimpang dan menggantinya dengan kepercayaan akidah yang benar, sesuai dengan

[46] *Ibid.*, 236.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

petunjuk al-Qur'ān dan hadis. Sehingga umat manusia dapat terbebas (merdeka) dari belenggu kepercayaan yang sesat dan menyimpang.[47]

Adapun bagian kedua adalah *Ḥurriyyah al-Aqwāl* (kebebasan dalam berpendapat), yaitu seseorang dapat bebas berterus-terang dalam menyampaikan pandangannya. (والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي). Seseorang juga memiliki hak untuk mengkritisi secara terus terang sesuatu yang dinilai memiliki unsur kemungkaran. Termasuk dalam *Ḥurriyyah al-Aqwāl* adalah kebebasan mempelajari ilmu (*Ḥurriyyah al-'Ilm*), kebebasa mengajar (*Ḥurriyyah al-Ta'līm*), dan kebebasan menulis (*Ḥurriyyah al-Ta'līf*). Kebebasan dalam hal keilmuan ini telah tampak secara indah pada awal abad ketiga dalam sejarah Islam. Di saat para ulama bebas menyebarkan fatwa dan madzhab mereka. Maka tiap kelompok dapat berhujjah atas pemikiran mereka. Dan hal tersebut tidak dilakukan karena alasan permusuhan atau pun sakit hati.[48]

Adapun *Ḥurriyyah al-Af'āl* (kebebasan dalam bertindak) adalah kebebasan dalam berbuat sesuai dengan karakter dirinya, dan juga kebebasan seseorang untuk berbuat sesuatu yang berkaitan dengan perbuatan orang lain. Sedangakan *Ḥurriyyah al-Kā'ināh* (kebebasan alam/pihak lain) atau kebebasan seseorang yang berkaitan dengan perbuatan orang lain, prinsipnya adalah perbautan yang dilegalkan, selama tidak membahayakan pihak lain. Tingkatan kebebasan ini dapat

[47] *Ibid.*, 233.
[48] *Ibid.*, 234.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terealisasi dengan menggabungkan dua cabang *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu kebebasan bertindak yang tidak sampai melewati batas pelakunya, yang kedua kebebasan bertindak yang tidak berpengaruh buruk terhadap hak orang lain. Dan jika suatu tindakan dapat berpengaruh negatif terhadap hak orang lain, maka diwajibkan adanya jaminan atas pengaruh negatif tersebut. Jika tidak dapat dilakukan, maka sang pelaku dapat dikenai hukuman.

Genealogi pemikiran nilai fundamental maqāṣid Ibn 'Āshūr bisa disimpulkan dalam bentuk tabel sebagaimana berikut:

Tabel 4.9
Genealogi Pemikiran Nilai Fundamental Maqāṣid Ibn 'Āshūr

Konsep	Pembagian	Dasar Istinbat/Taqṣīd	Referensi
Nilai Fundamental *Maqāṣid* Ibn 'Āshūr *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (h. 91)	*Al-Fitrah*	al-Rum: 30	*Pemikiran tafsir Ibn 'Aṭiyyah & al-Zamakhsharī* (h. 93). *Ibn Sīnā* (h. 94)
	Al-Samāḥah	al-Baqarah: 143; al-Baqarah: 185; hajj: 78; al-maidah: 6; al-baqarah: 286.	Al-Ghazāli, Ibn Khaldūn, Al-Shāṭibī (*cross reference*)
	Al-Musāwāh	al-Nisa: 135; al-Ḥadīd 10; Saba': 28; al-A'rāf: 158.	Ibn Khaldūn, Al-Shāṭibī (*cross reference*)
	Al-Ḥurriyyah	al-Baqarah: 256	Daulah Andalusiyyah, Daulah 'Abbāsiyyah, Khalifah Abi Ja'far al-Manṣūr, Khalifah al-Makmun. *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb* (h. 101)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selanjutkan akan dipaparkan perangkat metodologi *Istiqrā'* yang ditempuh Ibn 'Āshūr dalam menentukan maqāṣid pada pembahasan selanjutnya.

C. Perangakat Metodologis dalam Mengungkap *Maqāṣid Al-Qur'ān*

Dalam kajian al-Qur'ān, tidak dapat dipungkiri bahwa ilmu tafsir telah mendapatkan peranan penting dalam tradisi keilmuan Islam. Karena ilmu tersebut secara langsung bersinggungan dengan teks al-Qur'ān dalam upaya memahami pesan agama, kegiatan penafsiran pun berkembang pesat dengan berjalannya waktu.[49] Pada awalnya sebagian besar upaya yang dicurahkan ulama dalam menjelaskan pesan al-Qur'ān hanya berkutat seputar menafsirkan lafadz, dan menjelaskan makna global, dari sisi gramatikal bahasa dan balaghah pada ayat dan surat al-Qur'ān, tanpa melihat pada tata cara mengungkap tujuan dan maksud ayat, atau mengkaji konteks bahasa dan munasabat antar ayat dan surat. [50]

Dalam perkembangannya, kebutuhan akan jawaban terkait isu-isu kontemporer mendorong lahirnya penarsiran ayat al-Qur'ān sesuai dengan tujuan (*maqāṣid*)nya. Dengan cara memahami konteks ayat dan munasabatnya. Pentingnya diskursus *maqāṣid al-Qur'ān* yang dikaji melalui penelitian *maqāṣid al-sūrah* dan *maqāṣid al-āyah* menjadi lebih jelas dalam upaya mengikat pesan al-Qur'ān dari makna-maknanya serta menjelaskan

---

[49] Hal tersebut ditandai dengan munculnya aliran-aliran tafsir yang dikenal dengan aliran tafsir *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'y*. lantas setelah itu lahir beberapa corak penafisiran dengan berbagai mancam pendekatan yang ditempuh mufassir, seperti *al-bayānī, al-fiqhī, al-'ilmī, al-mauḍū'ī, al-ishārī, al-tarbawī, al-ṣūfī,* dan lain sebagainya.

[50] Sa'īd Ibrāhīm Sa'īd, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm Bayn al-Imām al-Biqā'ī wa Ibn 'Āshūr*, Disertasi Doktoral Universitas Islam Internasional Malaysia, 2013, 17

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tujuan-tujuan (*maqāṣid*) al-Qur'ān, baik yang *'āmmah, khāṣṣah* maupun yang *juz'iyyah*.

Pada dasarnya ada dua perangkat metodologis utama yang digunakan Ibn 'Āshūr dalam merumuskan maqāṣid dalam al-Qur'ān, yang akan dipaparkan sebagaimana berikut:

1. ***Istiqrā'***

Metode pertama yang digunakan Ibn 'Āshūr untuk menggali maqāṣid dalam ayat-ayat al-Qur'ān adalah *istiqā'* (analisis induktif). Dalam arti etimologis dipahami dengan arti *al-tatabbu'* atau terus-menerus.[51] Secara istilah, al-Maydānī mengartikan *istiqrā'* sebagai metode penelitian yang bertolak hal-hal yang bersifat partikular kepada kesimpulan umum yang mencakup keseluruhan satuannya.[52] Pergerakan dari khusus ke umum ini sesuai dengan pengertian istiqrā' yang dikemukakan oleh al-Shāṭibī[53] dan al-Ghazālī[54].

Dalam pandangan Ibn 'Āshūr, metode *istiqrā'* ini merupakan metode pengambilan hukum (*al-istidlāliyyah*) yang berpijak pada penalaran akal manusia pada hukum-hukum partikular (*juz'iyyah*) yang dijadikan hukum universal (*kulliyyah*). Ibn 'Āshūr membagi *istiqrā'*

---

[51] Hasan Mu'arif Ambary, "Istiqrā'", dalam *Ensiklopedi Islam*, ed. Abdul Aziz Dahlan, et.al (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), 256.

[52] 'Abd al-Raḥīm Ḥasan al-Maydānī, *Ḍawābit al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), 188.

[53] Abū Ishāq al-Shāṭibī mendefinisikan *istiqrā'* sebagai penelitian terhadap perkara-perkara partikular agar kemudian dapat disimpulkan sebuah prinsip umum, *qaṭ'iy* maupun *ẓanniy*. Lihat: Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*…, 298.

[54] Abū Ḥāmid al-Ghazālī mendefinisikan *istiqrā'* sebagai suatu aktivitas dari sebuah proses analisa terhadap hal-hal yang partikular untuk bisa ditarik sebuah kesimpulan umum dan universal. Lihat: Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*…, 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada *nāqiṣ* (sebagain) dan *tām* (keseluruhan). Adapun *istiqrā' nāqis* adalah penalaran akal dalam meneliti sebagian hukum partikular saja, tanpa membahas bagian partikular yang lain. Sedangkan *istiqrā' tām* adalah penalaran akal dalam meneliti hukum partikular secara keseluruhan.[55]

Metode yang ditempuh Ibn 'Āshūr dalam mengungkap *maqāṣid al-Qur'ān* telah dijelaskan di beberapa karangannya, seperti kitab "*Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*" yang merupakan basis pemikiran ilmu maqāṣidnya. Lantas teori maqāṣidnya diterapkan dalam pembahasan tafsirnya di dalam kitab "*al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*". Dalam penafsirannya, Ibn 'Āshūr berpedoman pada *maqāṣid al-sūrah* yang diistilahkan Ibn 'Āshūr di dalam muqaddimahnya dengan term "*aghrāḍ al-sūrah*" yang ia tuliskan di pendahuluan setiap surat sebelum pembahasan tafsirnya. Ini adalah keistimewaan Ibn 'Āshūr yang membedakannya dengan mufassir yang lain. Ibn 'Āshūr menulis *aghrāḍ al-sūrah* atau *maqāṣid al-sūrah* dalam paragram khusus. Kemudian ia memulai untuk menjelaskan tujuan di balik ayat-ayat al-Qur'ān (*maqāṣid al-āyāt*) dan tujuan surat yang dibahas. Ia mengatakan:

> "Aku tidak akan meninggalkan pembahasan suatu surat kecuali aku jelaskan tujuan-tujuan yang termuat di dalamnya, supaya pembahasan al-Qur'ān tidak terbatas hanya sekedar pada penjelasan mufradatnya, makna di balik setiap frasa kalimatnya, seperti pokok pikiran yang terpisah yang tidak dapat dipahami secara harmoni yang dapat menghalangi keindahannya

[55] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah…*, 354-355.

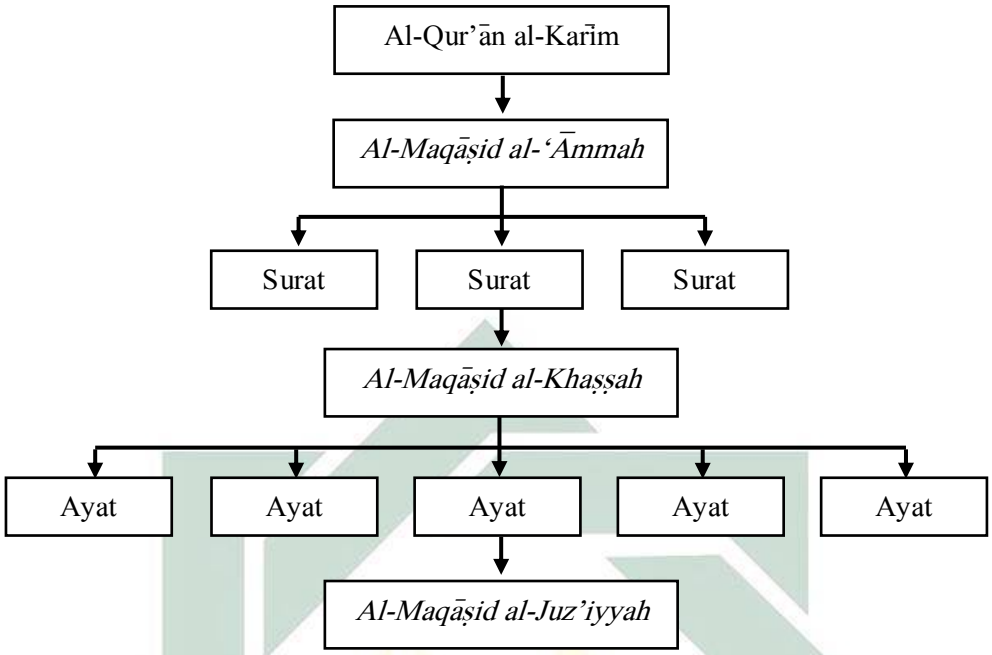
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maknanya".[56]

Sebagaimana halnya dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, Ibn 'Āshūr juga membagi *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam tiga klaster, yaitu *maqāṣid al-Qur'ān al-'āmmah*, *maqāṣid al-Qur'ān al-khāṣṣah*, dan *maqāṣid al-Qur'ān al-juz'iyyah*. Meski demikian, dalam pembahasan *maqāṣid al-Qur'ān*, Ibn 'Āshūr menggunakan istilah yang berbeda dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, meskipun sama dalam esensinya. Ibn 'Āshūr menggunakan istilah *al-maqāṣid al-a'lā* untuk *al-maqāṣid al-'ammah*, sedangkan dalam lingkup *al-maqāṣid al-khāṣṣah*, Ibn 'Āshūr tidak menyebutkan secara implisit, ia hanya menuliskannya sebagai *maqāṣid al-Qur'ān* saja, tanpa pengklasifikasianya *khāṣṣah*. Namun secara hierarki, ia menempati posisi *maqāṣid khāṣṣah*. Karena kedelapan *maqāṣid al-Qur'ān* merupakan mengejawantahan dari ketiga *maqāṣid 'ammah* dalam al-Qur'ān. *Maqāṣid khāṣṣah* dalam al-Qur'ān bersifat parsial, yang memuat delapan tema pembahasan. Lantas kedelapan tema tersebut dapat diturunkan kembali kepada pembahasan tujuan al-Qur'ān yang bersifat partikular, atau *juz'iyyah* yang mengkaji secara khusus tema-tema tertentu yang terkandung di dalam ayat per ayat al-Qur'ān. tujuan partikular ini kemudian disebut dengan *maqāṣid al-Qur'ān al-juz'iyyah*. Pembagian klaster yang berorientasi pada aspek cakupan pembahasannya dapat dilihat dalan skema berikut ini:

[56] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…*, Vol. 1, 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Gambar 4.10
Pola Perumusan Maqāṣid al-Qur'ān Pada Tiap Tingkatan

Dari bagan skema di atas, dapat dijelaskan bahwa Ibn 'Āshūr menggunakan perangkat metodologis yang ia pakai dalam merumuskan *maqāṣid al-Qur'ān* baik yang *al-'āmmah*, *al-khāṣṣah* maupun yang *al-juz'iyyah*.

Selain itu, di samping memperhatikan empat nilai fundamental *maqāṣid* (*al-fiṭrah, al-samāḥah, al-musāwāh* dan *al-ḥurriyyah*), dalam menggunakan metode *istiqrā'*, Ibn 'Āshūr juga memperhatikan ayat-ayat *mutashabbihāt* sebagai pertimbangan dalam merumuskan *maqāṣid al-Qur'ān al-juz'iyyah*.

Metode *istiqrā'* juga digunakan Ibn 'Āshūr dalam menjelaskan tujuan pada ayat-ayat *mutashabbihāt* yang masuk dalam katagori *maqāṣid juz'iyyah*. Misalnya tujuan ayat ke-7 dari surat Āli 'Imrān, Ibn

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

‘Āshūr menjelaskan sebagaimana berikut:

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ

> “Dia-lah yang menurunkan al-Kitāb (al-Qur’ān) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamat. Itulah pokok-pokok isi al-Qur’ān dan yang lain (ayat-ayat) *mutashabbihāt* adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, Maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang *mutashabbihāt* dari padanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang *mutashabbihāt*, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.” (QS. Āli ‘Imrān: 7).

Ibn ‘Āshūr merumuskan sepuluh tujuan keberadaan ayat-ayat *mutasahabbihāt* di dalam al-Qur’ān yang ia terangkan berkaitan dengan ayat di atas. Kesepuluh tujuan tersebut antara lain[57]:

a) Pertama: menuntukkan makna-makna yang memang dikehendaki untuk dijelaskan secara umum, karena makna tersebut tidak dapat diterima oleh nalar manusia untuk dipahami, meskipun dalam bentuk yang global. Atau karena nalar manusia dapat menerimanya, meski telah dipahami. Atau pun karena sebagian makna tersebut tidak dapat diterima nalar manusia dalam suatu masa atau salah satu aspek, seperti ayat yang menjelaskan tentang keadaan hari kiamat, sebagian tema-tema ketuhanan (*rubūbiyyah*),

[57] Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*…, Vol. 3, 158-160.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti melihat Tuhan, Bercakap dengan Tuhan dan semisalnya.

b) Kedua: menuntukkan makna-makna yang memang dikehendaki untuk memberikan informasi (*ish'ār*) kepada kaum muslimin yang disampaikan secara umum. Yang dimungkinkan untuk memahaminya dengan makna yang telah diketahui melalui metode takwil (alegoris), misalnya huruf-huruf pembuka, surah tentang bersemayamnya Allah di atas Arsy (QS. Ṭāhā: 5), dan bersemayamnya Allah di langit (QS. Al-Baqarah: 29).

c) Ketiga: menuntukkan makna-makna yang memiliki arti yang sangat tinggi, yang secara esensi akan terjadi penyempitan makna jika dijelaskan karena keterbatasan bahasa. Maka arti tersebut diungkapkan dengan makna yang mendekati pamahaman makna. Seperti kebanyakan sifat-sifat Allah misalnya *al-raḥmān*, *al-ra'ūf*, *al-mutakabir*, *nūr al-samāwāt wa al-ardl*, dan lain-lain.

d) Keempat: menuntukkan makna yang tidak dapat dipahami di suatu masa, namun makna tersebut akan dapat dipahami di masa depan. Hal ini menunjukkan kemukjizatan al-Qur'ān kepada para ilmuwan modern akan kebenaran pesan al-Qur'ān secara ilmiah. Seperti perputaran matahari pada porosnya (QS. Yāsīn: 38), angin sebagai sarana penyerbukan (QS. Al-Ḥijr: 22), proses pergantian siang dan malam (al-Zumar: 5), teori pergerakan bumi (al-Naml: 88), tembok Ya'juj dan Ma'juj dan lainnya.

e) Kelima: menuntukkan ungkapan kinayah dan majaz yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

digunakan dalam bahasa Arab. Meskipun al-Qur'ān memuat makna *kināyah* dan *majāz* -yang umumnya juga dipakai dalam syair Arab-, tetapi makna dhahir yang dipahami penyair Arab jauh berbeda dari makna yang dikehendaki Allah, dengan tujuan memberikan informasi secara deskriptif yang tidak sesuai dengan sifat kesempurnaan Tuhan, dan membersihkan sifat Tuhan dari sifat-sifat makhluk-Nya. Seperti majaz yang menggunakan kata wajah untuk mewakili keberadaan Allah: QS al-Raḥmān: 27 atau ayat yang menggunakan anggota tubuh lainnya yang disandarkan kepada Allah.

f) Keenam: menuntukkan lafadz-lafadz bahasa Arab yang digunakan dalam al-Qur'ān yang tidak dipahami oleh bangsa Arab sendiri, sehingga membutuhkan penjelasan. Padahal ayat tersebut turun di tengah-tengah mereka, baik dari kaum Quraish maupun Anṣār. Hal ini untuk menunjukkan ketinggian bahasa al-Qur'ān. sebagaimana ayat: 'Abasa: 31, al-Naḥl: 47, al-Taubah: 114, al-Ḥāqqah: 36.

g) Ketujuh: menuntukkan istilah-istilah shari'ah belum menjadi ilmu yang khusus bagi bangsa Arab pra Islam, maka istilah tersebut maknanya juga tidak familier di kalangan kaum muslimin. Sehingga al-Qur'ān turun memperkenalkan istilah tersebut. Seperti istilah tayamum, zakat, atau istilah yang dikenal hanya secara umum, seperti riba, dan lain-lain.

h) Kedelapan: menuntukkan susunan bahasa yang istimewa, yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maknanya tidak terungkapkan oleh banyak kaum Arab, sehingga mereka menilainya sebagai ungkapan bahasa yang tidak jelas maknanya, seperti ungkapan bahasa dalam surat Al-Shūrā: 11 dan surat al-Nisā': 142.

i) Ayat-ayat yang datang atas adat kebiasaan bangsa Arab, maka dapat dipahami dengan baik oleh mukhatabnya, namun ayat tersebut tidak bisa dipahami oleh generasi setelahnya, maka mereka menganggapnya termasuk ayat mushtabihāt, seperti firman Allah: al-Baqarah: 158. Di dalam al-Muwaṭṭa' Ibn Zubair mengomentari: "aku berkata kepada 'Ā'ishah, -dan ketika itu aku mendengar ucapan yang tidak aku sepakati- aku tidak melihat masalah atas seseorang yang tidak thawaf di Shafa dan Marwah", maka siti 'Ā'ishah berkata kepadanya: "tidaklah -haji dan umrah- seperti apa yang engkau katakan, bahwa sesungguhnya kaum Anshar dahulu sebelum masuk Islam mereka bertalbiyah dengan menyebut nama Manat, dst.".[58]

j) Kesepuluh: adanya pemahaman yang menganggap banyak ayat termasuk mushtabihāt, padahal ayat tersebut bukanlah ayat mushtabihāt, pemahaman ini jelas batil. Seperti firman Allah surat al-Qalam ayat 42.

[58] Ini adalah salah satu sebab turunnya ayat ini, dijelakan bahwa kaum Ashar sungkan untuk melakukan sa'i karena mereka menganggapnya sebagai perbuatan jahiliyah, karena mereka teringat dahulu ketika sa'i pada masa jahiliyah, mereka bertalbiyah dengan menyebutkan nama Manat. Lantas mereka bertanya kepada Rasulullah tentang hal itu, lantas turunlah al-Baqarah ayat 158. Rasulullah pun mencontohkannya, sehingga seseorang yang berhaji atau umrah tidak boleh meninggalkannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan hasil analisisnya pada ayat-ayat mushtabihāt secara general, Ibn ‘Āshūr merumuskan beberapa fungsi yang dimiliki ayat-ayat mushtabihāt, yaitu: dakwah, nasihat, pendidikan, penetapan hukum, dan mukjizat.

2. *Al-Maqām*

Selain menggunakan pendekatan *istiqrā’* (induksi) pada beberapa surat maupun ayat al-Qur’ān, Ibn ‘Āshūr juga menggunakan metode gramatikal bahasa dalam mengikat makna suatu ayat. Menurut penilaian Ismā‘īl Ḥasanī, Ibn ‘Āshūr juga menggunakan metode ini yang diistilahkan dengan metode “*al-Maqām*” yang digunakan untuk mencari kedudukan makna dari suatu lafadz atau ayat dari segi kontekstualitasnya. *Al-Maqām* atau konteks difungsikan Ismā‘īl Ḥasanī untuk mengetahui tujuan di balik maksud yang hakiki dari ketentuan umum di dalam al-Qur’ān.[59]

Al-Maqām digunakan untuk mengungkap kamaslahatan yang dimaksudkan oleh Allah yang tidak secara lazim didapatkan dari makna pertama dari teks al-Qur’ān, akan tetapi terkadang didapatkan dari makna di balik makna yang tersurat (*ma‘nā al-ma‘nā*). Hal ini telah dijelaskan oleh al-Imām ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī dalam kitabnya *Dalā’il al-I‘jāz fī ‘Ilm al-Ma‘ānī*.[60] Ia menjelaskan bahwa sebuah perkataan terbagi menjadi dua macam: yaitu *al-ma‘nā* yang diartikan arti yang

[59] Ismā’īl Ḥasani, *Naẓariyah al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr*…, 326.; Tamām Ḥisān, *al-Lughah al-‘Arabiyyah Ma‘nāhā wa mabnāhā* (al-Baiḍā’: Dār al-Thaqāfah, t.t.), 338.
[60] Kitab ini ditahqiq oleh reformis Islam Muḥammad ‘Abduh dan al-Shanqiṭī, lantas diterbitkan oleh Muḥammad Rashīd Riḍa pada tahun 1367 H.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lafadz secara ḍāhir dengan tanpa perantara, dan *ma'nā al-ma'nā* yaitu makna yang dipahami dengan arti yang lain.[61] *Al-Maqām* sendiri terbagi menjadi dua, yaitu *maqām al-maqāl* (konteks bahasa) yang erat dengan kajian semantik. Yang kedua adalah *maqām al-ḥāl* (konteks sosio-kultur) yang erat dengan kajian *fiqh al-hadis* sebagai langkah kontekstualisasi tafsir pada ayat al-Qur'ān.

Maqām al-maqāl berperan dalam mengungkap maqāṣid pada suatu teks. Hal ini bisa dilakukan dengan cara mendasarkan suatu wacana pada konteksnya. Dalam mengetahui konteks dari sebuah wacana teks dapat menuntun peneliti kepada dua hal. Pertama, dapat menghilangkan berbagai kemungkinan yang bertentangan dengan makna semantiknya (*dilālah al-lafḍ*). Kedua, Dapat menjelaskan motif (*al-'illah*) yang dimaksudkan Allah.

Sedangakan *Maqām al-ḥāl* adalah konteks yang dikaji dari perkataan atau perbuatan Nabi, diklasifikasikan Ibn 'Āshūr ke dalam 12 konteks sosio-kultural (*Maqām al-ḥāl*), yaitu: *al-tashrī'* (legislasi hukum), *al-fatwā* (fatwa), *al-Qaḍā'* (memutuskan hukuman), *al-Imārah* (menggiatkan kegiatan keagamaan), *al-Hady* (petunjuk), *al-Ṣulḥ* (mendamaikan), *al-Ishārah 'ala al-Mustashīr* (memberikan petunjuk), *al-Naṣīḥah* (nasehat), *Takmīl al-Nufūs* (menyempurnakan diri menjadi insan kamil), *Ta'līm al-Ḥaqā'iq al-'Āliyah* (mengajari suatu hakikat yang tinggi), *al-Ta'dīb* (mendidik), *al-Tajarrud 'an al-Irshād* (membimbing).

[61] Al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz fī 'Ilm al-Ma'ānī* (Mesir: Dār al-Manār, 1367 H), 202-203.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setiap konteks sosio-kultural tersebut memiliki hubungan atau pertalian (*qarīnah*) yang mengelilingi perkataan dan perbuatan Nabi yang harus dipahami untuk membedakan setiap konteksnya.[62]

Dengan demikian, al-Maqām adalah suatu perangkat metodologis yang digunakan Ibn 'Āshūr dalam membangun teori maqāṣidnya. Al-Maqām juga merupakan kumpulan dari unsur-unsur linguistik yang muncul dari Allah dan beberapa syarat yang berperan dalam memantapkan makna yang dimaksud.[63] Berikut ini akan dipaparkan table perangkat metodologis yang digunakan dalam penentuan maqāṣid menurut pandangan Ibn 'Āshūr:

Tabel 4.11
Table penentuan maqāṣid dalam pandangan Ibn 'Āshūr

No	*Maqāṣid al-Qur'ān*	Metode Istiqrā'
1	*al-'Āmmah*	Dalam menentukan *Maqāṣid al-Qur'ān al-'āmmah* Ibn 'Āshūr berpedoman pada tujuan diturunkan al-Qur'ān kepada umat manusia secara umum. Tujuan yang telah dirumuskan dan disepakati oleh para ulama pendahulunya, yaitu untuk kemaslahatan umat manusia, baik dalam lingkup personal, sosial maupun global.
2	*al-Khāṣṣah*	1. Analisis nama surat dan argumentasinya 2. Analisis tempat dan waktu turunnya surat yang diambil dari riwayat hadis Nabi. 3. Pendapat ulama 4. Analisis maqāṣid dengan pendekatan *istiqrā'* (gramatikal dan *balāghah*) 5. Memperhatikan 4 nilai fundamental maqāṣid (*al-fiṭrah, al-samāḥah, al-musāwāh* dan *al-ḥurriyyah*)
3	*al-Juz'iyyah*	1. Analisis munasabat ayat

[62] Ismā'īl Ḥasanī, *Naẓariyah al-Maqāṣid…,* 348-349.
[63] *Ibid,* 353.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		2. Menunjukkan I'jaz ayat 3. Menjelaskan konteks masyarakat (*maqām al-ḥāl*) 4. Menjelaskan teks atau kajian sosio-linguistik (*maqām al-maqāl*) 5. Pendapat ulama 6. Analisis maqāṣid dengan pendekatan *istiqrā'* (gramatikal dan *balāghah*) 7. Memperhatikan ayat-ayat *mutashabbihāt* 8. Memperhatikan 4 nilai fundamental maqāṣid

D. Aplikasi Metodologis dalam Mengungkap *Maqāṣid Al-Qur'ān*

Metode *istiqrā'* dalam mengungkap *maqāṣid* di dalam al-Qur'ān digunakan mulai pada hingkatan *'āmmah*, *khāṣṣah* hingga *juz'iyyah.* Adapun aplikasi mengungkap *maqāṣid* pada ayat al-Qur'ān melalui metode *istiqrā'* dijelaskan sebagaimana berikut:

1. Penetapan *Maqāṣid al-Qur'ān al-'Āmmah*

   Dalam prakteknya, Ibn 'Āshūr berpedoman pada tujuan diturunkannya al-Qur'ān kepada manusia dalam menentukan tujuan al-Qur'ān secara umum, yaitu untuk merealisasikan kemaslahatan bagi umat manusia, baik secara individual, sosial komunal, maupun global, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam pendahuluan tafsirnya pada bagian keempat dalam kitab al-taḥrīr wa al-tanwīr.

   Setelah menganalisa kandungan al-Qur'ān, Ibn 'Āshūr menyimpulkan bahwa tujuan al-Qur'ān secara umum yang terdapat dalam hukum sharī'ah yang dijelaskan di dalam al-Qur'ān adalah untuk memelihara kemaslahatan dalam tatanan kehidupan umat manusia

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*naẓām al-'ālam*).[64] Lantas kemaslahatan yang menjadi tujuan al-Qur'ān dalam skala sosial komunal (*al-ṣalāḥ al-jamā'iy*) dan peradaban global (*al-ṣalāḥ al-'umrāniy*) diterangkan di dalam al-Qur'ān keduanya bertumpu pada keutamaan personal/individual (*al-ṣalāḥ al-fardiy*) yang dibangun di atas landasan akidah yang lurus dan amal perbuatan yang benar.[65]

2. Penetapan *Maqāṣid al-Qur'ān al-Khāṣṣah*

Sebagaimana surat-surat yang lain, dalam tafsirnya Ibn 'Āshūr memulai dengan informasi umum tentang tujuan dan (*al-ghard*) dari surah yang akan ditafsirkan. Berikut ini kami jelaskan metode tafsir Ibn 'Āshūr dalam menentukan maksud (*al-ghard*) dari surah al-Nisā'. Untuk menentukan maksud dari surah al-Nisā', Ibn 'Āshūr menggunakan metode istiqrā' dengan sistematika sebagaimana berikut:

a. Analisis Nama Surah

Surah ini dinamakan al-Nisā' berdasarkan pendapat beberapa ulama salaf yang didasakan kepada sabda Nabi Muḥammad Saw[66] riwayat al-Bukhārī dari 'Ā'ishah[67] dan Ibn Mas'ūd.[68]

---

[64] *Ibid.*, 273.
[65] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…*, Vol. 2, 132.
[66] *Ibid*, Vol. 4, 211.
[67] Redaksi hadis sebagai berikut:
عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَا نَزَلَتْ سُوْرَةُ الْبَقَرَةِ وَسُوْرَةُ النِّسَاءِ إِلَّا وَأَنَا عِنْدَهُ
[68] Redaksi hadis sebagai berikut:
عَنْ ابْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَت: نَزَلَتْ سُوْرَةُ النِّسَاءِ الْقُصْرَى

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Latarbelakang Penamaan Surah

Latarbelakang penamaan surah al-Nisā‘ didasakan kepada kandungan isi surat tersebut. Karena surat ini membahas tentang permasalahan kaum wanita (al-Nisā’) dalam Islam. Surat ini juga dinamakan surat al-Nisā’ al-Kubrā, sedangkan surat al-Ṭalaq disebut surat al-Nisā’ al-Sughra. Penamaan surah ini juga dipengaruhi oleh kandungan yang termuat dalam surah, yang mana pembahasannya diawali oleh hukum silaturahim. Kemudian dibahas hukum-hukum yang diperuntukkan kepada wanita, seperti pernikahan (*al-zawāj*) dan persoalan seputar anak perempuan (*al-banāt*), dan ditutup oleh keterangan hukum-hukum yang dikhususkan bagi perempuan.[69]

Setelah itu dijelaskan pula hukum muamalah dalam hubungan kerabat dan hak-hak wanita di dalamnya. Kemudian dipaparkan hukum muamalah di antara komunitas kaum muslimin, seputar persoalan harta (*amwāl*) dan darah (*dimā’*), serta hukum membunuh secara sengaja maupun tidak sengaja. Selain itu juga memuat hukum shara’ yang berkenanan dengan hubungan antara sesama dalam hak dan tuntunan untuk mempertahankannya. Tema-tema tentang nilai keadilan, peringatan untuk tidak mengikuti hawa nafsu, perintah berbuat baik, nilai persamaan, menunaikan amanah dan fase awal larangan meminum khamr.

[69] Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…*, Vol. 4, 211.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Serta tema seputar hukum shalat, thaharah, shalat khauf dan keadaan kaum Yahudi dan orang-orang munafik.[70]

c. Analisis Tempat dan waktu Turunnya Surah.

Ibn ‘Āshūr mengatakan bahwa permulaan ayat ini turun di Madinah didasarkan pada hadis riwayat ‘Ā‘ishah sebagaimana tersebut di atas. selain itu surah al-Nisa turun setelah surah al-Baqarah didasarkan pada pendapat ulama tafsir. Meski mayoritas ulama berpendapat ia turun setelah surah Ali ‘Imrān yaitu setelah terjadinya perang uhud. Tetapi Ibn ‘Āshūr lebih memilih urutan Ibn Abbās terkait ayat yang turun di Madinah dimulai Surah al-Baqarah, al-Anfāl, Āli ‘Imrān, al-Aḥzāb, al-Mumtaḥanah, lalu al-Nisā‘. Dengan demikian berdasarkan riwayat Ibn ‘Abbas, Ibn ‘Āshūr menyimpulkan Surah al-Nisā‘ turun urutan ke enam di Madinah setelah al-Mumtaḥanah.

d. Analisis Maqāṣid Surah:

Dalam pendangan Ibn ‘Āshūr objek tujuan (*al-ghard*) surah ini kebanyakan terkait dengan hukum-hukum muamalah, khususnya dalam bidang hubungan kekerabatan dan keluarga dan serta hak-hak mereka. Ibn ‘Āshūr lantas menjelaskan secara terperinci tujuan-tujuan surah tersebut sebagai berikut[71]:

a) Perintah untuk mengingat nikmat fitrah yang diberikan

[70] *Ibid*, Vol. 4, 211-212.
[71] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah kepada diri manusia agar mereka bersyukur kepada-Nya.

b) Menjaga hubungan kekerabatan dengan memelihara hak-haknya dan senantiasa bersilaturahim.

c) Berbelas kasih kepada anak yatim yang termasuk golongan yang lemah.

d) Menjaga hak-hak perempuan dengan bersikap adil dalam bermuamalah.

e) Anjuran menikah dan memberikan mahar kepada pihak perempuan (calon istri).

f) Pendidikan tuntunan dasar bagi suami-istri dalam membina rumah tangga serta anjuran suami untuk menggauli istri dengan cara yang baik yang berlandaskan kemaslahatannya.

g) Menjelaskan golongan yang boleh untuk dinikahi dan yang tidak boleh dinikahi karena sebab hubungan darah dan pernikahan.

h) Menjelaskan hak-hak dalam keluarga terkait pembagian harta benda.

i) Menjaga hak-hak harta anak yatim dan mengatur hak perwalian atasnya.

j) Menerangkan hukum-hukum yang berkaitan dengan muamalah dalam masyarakat muslim berkenaan dengan harta dan jiwa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

k) Menerangkan hukum pembunuhan dengan disengaja dan tidak disengaja.

l) Perintah berbuat adil

m) Peringatan bagi orang yang mengikuti hawa nafsunya

n) Perintah menunaikan amanah dan berbuat kebajikan.

o) Menerangkan fase pertama dalam pengharaman khamr.

p) Menerangkan hukum-hukum yang berkaitan dengan ibadah salat fardhu, ṭahārah, dan salat khauf.

q) Menerangkan keadaan orang Yahudi yang tinggal di Madinah dan keadaan orang munafik serta mengungkap skandal mereka.

r) Menerangkan hukum jihad melawan orang kafir.

s) Menerangkan hukum bermuamalah dengan kaum kafir dan golongan yang seperti mereka.

t) Kewajiban umat Islam untuk hijrah dari Makkah.

u) Penolakan terhadap bekas-bekas tradisi jahiliyah.

Di samping itu Ibn ‘Āshūr menjelaskan tema-tema yang menjadi sub pembahasan dalam surat al-Nisā’ yang termasuk tujuan dari surat tersebut, seperti menerangkan nasihat dan anjuran, larangan bersikap dengki dan mengharap kenikmatan orang lain yang bukan menjadi haknya, baik dari sisi hukum maupun sisi fitrah dirinya. Juga anjuran berbuat adil dalam perkara baik, dan anjuran untuk menyebarkan cinta kasih di antara umat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam.[72]

3. Penetapan *Maqāṣid al-Qur'ān al-Juz'iyyah*

Maqāṣid Juz'iyyah ditetapkan dari penggalian tujuan atas ayat-ayat tematik yang terdapat di dalam suatu surah. Jangkauan tujuan al-Qur'ān ini lebih terperinci dari pada tujuan umum (*al-maqāṣid al-'āmmah*) dan parsial (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*). Tujuan al-Qur'ān ini bersifat partikular (*al-maqāṣid al-juz'iyyah*). Oleh karenanya, objek yang dijadikan penggalian tujuan partikular ini adalah ayat-ayat tematik, seperti ayat poligami, ayat waris, ayat hukuman riddah dll.

Dalam penetapan maqāṣid ini, Ibn 'Āshūr menggunakan seperangkat metode analisis. Pada bagian ini akan diterangkan proses penetapan *maqāṣid al-Qur'ān al-juz'iyyah* yang terkandung di dalam ayat tematik sebagaimana berikut:

a. *Maqāṣid* Ayat Poligami.

Dalam hukum Islam, Allah membuka ruang bagi orang muslim laki-laki untuk menikahi perempuan lebih dari satu dengan beberapa ketentuan yang telah disebutkan Allah di dalam surah al-Nisā' ayat 3 berikut:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم
مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟
فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟

"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu

[72] *Ibid*, Vol. 4, 213-214.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang halal untuk kalian nikahi sebanyak 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". (QS. al-Nisa: 3)

Terdapat enam langkah metodologis yang ditempuh Ibn 'Āshūr dalam menentukan tujuan partikular sebagai *al-maqāṣid al-juz'iyyah* pada ayat poligami. Keenam langkah metodologis tersebut meliputi: analisis munāsabah ayat, menunjukkan *i'jāz* ayat, *maqām al-ḥāl* (analisis konteks sosial), *maqām al-maqāl* (analisis teks linguistik), merumuskan *maqāṣid* yang tersimpan dalam ayat, serta menjadikan nilai fundamental maqāṣid sebagai landasannya. Keenam langkah dalam merumuskan maqāṣid ayat poligami akan dipaparkan sebagaimana berikut:

1) Analisis *Munāsabah* Antar Ayat

   Pada poin ini, Ibn 'Āshūr memulai dengan analisis korelasi beberapa ayat yang berada dalam lingkup tema poligami. Setelah itu analisis tersebut dikuatkan dengan riwayat shahih tentang korelasi (*munāsabah*) ayat yang dibahas dengan ayat sebelumnya. Ibn 'Āshūr mengemukakan bahwa ayat poligami ini adalah sebuah jawaban solutif atas permasalahan yang terdapat pada ayat sebelumnya. Kebolehan seseorang untuk berpoligami dengan maksimal empat wanita dalam konteks ayat di atas, dilatarbelakangi oleh permasalahan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang muncul karena kekhawatiran tidak mampu untuk berbuat adil kepada anak perempuan yang yatim serta menjaga hartanya dengan amanah.

Korelasi pemahaman ayat poligami dengan ayat sebelumnya berkaitan dengan perintah berbuat adil kepada perempuan yatim yang berkaitan dengan pernikahan mereka. Keterkaitan antara kedua ayat ini memiliki munasabah yang sangat jelas, sebagaimana sebab-sebab yang melatarbelakangi turunnya ayat ini yang diterangkan oleh ‘Ā‘ishah.[73]

Dalam pandangan Ibn ‘Āshūr, apa yang telah dijelasakan ‘Ā‘ishah tentang *sabab nuzūl* ayat poligami menjadi penting. Mengingat kedudukan ‘Ā‘ishah sebagai ummul mukminin yang selalu dekat dengan pribadi Nabi Saw. Maka pastinya apa yang disampaikan oleh ‘Ā‘ishah tentu di dasarkan pada petunjuk yang disampaikan oleh Nabi kepadanya.[74]

Poin yang dapat diambil dari keterangan ‘Ā‘ishah yang bersumber pada riwayat di atas, pada disimpulkan bahwa

---

[73] Adapun redaksi hadis tersebut yaitu:
'Urwah bin Az Zubair bertanya kepada 'Ā’ishah Ra tentang firman Allah yang artinya: ("Jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil …. seterusnya hingga …empat-empat". (QS. Al-Nisa. ayat 3), maka ia menjawab: "Wahai anak saudariku, yang dimaksud ayat itu adalah seorang anak perempuan yatim yang berada pada asuhan walinya, hartanya ada pada walinya, dan walinya ingin memiliki harta itu dan menikahinya namun ia tidak bisa berbuat adil dalam memberikan maharnya, yaitu memberi seperti ia memberikan untuk yang lainnya, maka mereka dilarang untuk menikahinya kecuali jika mereka bisa berbuat adil pada mereka, dan mereka memberikan mahar terbaik kepadanya, mereka diperintahkan untuk menikahi wanita-wanita yang baik untuk mereka selain anak-anak yatim itu". (HR. Bukhārī). Lihat al-Bukhārī, *Ṣahīh al-Bukhārī*, kitab Tafsir al-Qur'ān, bab Surat al-Nisā‘ ayat 3, no. Hadis 4208.

[74] Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…*, Vol. 4, 223.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

turunnya ayat poligami dilatarbelakangi oleh pertanyaan para sahabat yang disampaikan kepada Nabi Muḥammad Saw atas status anak yatim perempuan dan hartanya, ketika ia diasuh oleh saudaranya atau orang lain. Lantas Allah menjawabnya melalui ayat poligami. Maka yang harus dipahami bahwa ayat ini memiliki tujuan khusus, yaitu untuk menjaga status anak yatim yang memiliki hak-hak yang harus ditunaikan oleh walinya. Hak-hak tersebut meliputi penjagaan dari aspek psikologi maupun materi berupa harta warisan. Yang mana secara tidak langsung, ayat ini memuat larangan untuk berbuat zalim kepada mereka dengan berzina atau bahkan melecehkan mereka.

2) Menunjukkan *I'jāz* Ayat

Ibn 'Āshūr berpandangan, ayat poligami ini memiliki sisi kemukjizatan dari aspek kebahasaan balaghah (*I'jāz al-balāghī*) yang merupakan salah satu bidang yang digemari oleh bangsa Arab. Ayat ini memuat pesan yang diungkapkan secara indah (*badī'*) dalam pandangan kesusastraan Arab. Hal ini dapat dilihat dari ungkapan syarat (*al-jumlah al-sharṭiyyah*) pada lafadz *al-yatāmā* yang merupakan syarat dalam khiṭāb ayat ini, sedangkan yang menjadi jawab adalah lafadz *al-nisā'*. Maka ungkapan ayat ini memberikan kesan kepada pembacanya bahwa lafadz *al-nisā'* yang dimaksudkan pada ayat tersebut

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah perempuan yang merupakan anak yatim (*al-yātimah*).

Dalam ayat tersebut, pembahasan mengenai perempuan yatim diungkapkan dengan lafadz *al-nisā'* dengan menyamarkan penyebutan yatim (*al-yātimah*). Dengan demikian, pengungkapan pesan dalam ayat ini sangat memperhatikan etika kesopanan dan menjaga martabat kaum wanita yang menjadi objek kezaliman dalam pembahasan ayat ini, Sehingga dengan ungkapan yang halus tersebut tidak meninggalkan kesan negatif pada diri pembaca, bahwa perempuan yatim dalam pernikahan menjadi korban eksploitasi. Juga dari struktur kalimatnya, ayat ini memuat ungakapan yang sangat baik, sehingga shahabat langsung bisa memahami apa yang harus mereka lakukan terkait dengan keIbngungan mereka terhadap masalah anak perempuan yatim yang ada dalam asuhan mereka.[75]

3) *Maqām al-Maqāl*; Analisis Teks Lingustik Ayat

Selain mengungkap I'jāz balāghī pada ayat poligami, Ibn 'Āshūr juga menggunakan pendekatan analisis linguistik lainnya (*al-taḥlīl al-lughawī*) yang membahas per lafadz melalui analisis I'rab untuk menentukan makna yang sesuai dengan kedudukan lafadz. Dalam analisis ini, Ibn 'Āshūr mengidentifikasi lafadz yang kurang jelas (*gharīb*) sebagai kunci dalam memahami

[75] *Ibid*,.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makna dhahir ayat. Selanjutnya lafadz tersebut dianalisis dengan pendekatan kebahasaan.

Analisis linguistik pada tahap *al-maqām al-maqāl* yang dilakukan Ibn ‘Āshūr memiliki fokus pembahasan pada lafadz *mā ṭāba* (مَا طَابَ) dan *mathnā, thulātha, rubā‘* (مَثنى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ) yang akan diuraikan sebagaimana berikut:

a. Kalimat *mā ṭāba*

Secara bahasa, kata ini mengandung pengertian seseorang yang dianggap bagus. Namun jika dikaitkan dengan kalimat “*lakum*”, maka lafadz ini memberikan pengertian seseorang yang halal untuk dinikahi. Sebab konteks pembicaraan (*siyāq al-kalām*) dalam ayat ini terikat dengan konteks suatu perkara hukum (*siyāq al-tashrī‘*).

Dalam aspek i’rab atau kedudukan lafadz (*al-mawāqi‘ al-naḥwiyyah*), Ibn ‘Āshūr membahas kedudukan lafadz *mā* dalam kalimat *mā ṭāba lakum*. lafadz *mā* pada kalimat tersebut merupakan isim *mauṣūl* yang maknanya kembali kepada lafadz al-Nisā‘ (wanita) dengan dhamir ghaib pada lafadz *ṭāba* sebagai *ṣilah*-nya.

Adapun penggunaan isim maushul *mā* (sesuatu) yang memiliki makna lebih umum daripada isim *mauṣūl*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"*man*" (seseorang) yang dikhususkan untuk sesuatu yang berakal, maka Ibn 'Āshūr berpandangan bahwa yang menjadi objek pembahasan dalam ayat tersebut adalah sifat kebaikan yang dimiliki seorang wanita. Dari sini, Ibn 'Āshūr menyimpulkan bahwa dalam menikahi seorang wanita, hendaknya tidak ditentukan dari bentuk fisik dari wanita tersebut. Berbeda jika ayat poligami menggunakan "*man"* maka akan memberikan makna wanita secara fisik yang baik menurut seorang laki-laki. Pendapat ini dikuatkan dengan penukilan pendapat al-Zamakhsharī dalam tafsirnya *al-kashshāf* tentang perbedaan makna *mā* dan *man*.[76]

b. Kalimat *Mathnā, Thulātha, Rubā'*

lafadz *mathnā, thulātha, rubā'* berkedudukan sebagai *ḥāl* atau lafadz yang menerangkan keadaan dari lafadz *ṭāba,* bukan sebagai *ḥāl* dari lafadz al-Nisā'. Sedangkan huruf jer "*min*" memiliki faidah sebagai penjelas (*li al-tabyīn*) dari kata *ṭāba.* Dari kedudukan lafadz tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa makna yang dikehendaki dari al-Nisā' ayat 3 adalah semua jenis perempuan, baik yang berstatus yatim atau pun tidak. Ibn 'Āshūr lantas menyimpulkan bahwa Allah memberikan keleluasaan

[76] *Ibid*, Vol. 4, 224.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada kalian semua untuk menikahi wanita-wanita selain anak yatim sebagai alternatif dengan ketentuan memberikan mereka mas kawin. Dengan begitu, ayat ini selain memuat perintah untuk berbuat adil kepada anak yatim, juga terdapat ketentuan hukum yang berkaitan dengan pernikahan.

Selanjutnya Ibn ‘Āshūr menganalisa struktur lafadz *mathnā, thulātha,* dan *rubā‘* dari sisi taṣrifnya. Ia dapati bahwa lafadz tersebut mengikuti dua wazan *asma’ al-‘adad* (isim bilangan) dari bilangan satu sampai empat. Melalui analisisnya ini, Ibn ‘Āshūr lantas menyimpulkan bahwa pengulangan isim *‘adad* (bilangan) memiliki tujuan pembatasan jumlah,[77] seperti firman Allah dalam Surat Fāṭir ayat1:

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ

> “Segala puji bagi Allah Pencipta langit dan bumi, yang menjadikan malaikat sebagai utusan-utusan (untuk mengurus berbagai macam urusan) yang mempunyai sayap, masing-masing (ada yang memiliki) dua, tiga dan empat (buah sayap)….”

4) *Maqām al-Ḥāl*; Analisis Konteks Sosial Ayat

Dalam tahap *maqām al-ḥāl,* analisis yang dilakukan Ibn ‘Āshūr berkutat dengan konteks sosial saat ayat poligami

[77] *Ibid,.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diturunkan. Pada tahap ini, Ibn ‘Āshūr menguraikan konteks masyarakat Arab sebelum dan ketika ayat poligami diturunkan. Hal ini dilakukan untuk mengetahui dinamika kondisi sosial masyarakat Arab sebagai bahan pertimbangan dalam menggali makna pada ayat tersebut.

Untuk mengetahui dinamika kondisi sosial sebelum turunnya ayat, Ibn ‘Āshūr berpedoman pada keterangan yang diriwayatkan oleh para sahabat dan tabi’in. Beberapa riwayat yang dijadikan referensi sebagaimana berikut:

a) Riwayat Ibn ‘Abbās, Sa’id Ibn Jubair, al-Suddiy, dan Qatadah, yang menyatakan bahwa dahulu masyarakat Arab sangat berhati-hati terkait harta anak yatim, tetapi mereka tidak begitu peduli terhadap keadilan atas hak-hak yang diterima kaum perempuan. Mereka dimungkinkan untuk menikahi sepuluh orang perempuan bahkan lebih.
b) Riwayat ‘Ikrimah yang menerangkan bahwa ayat poligami ini turun sebagai respon atas tindakan kaum laki-laki Quraish yang biasa menikahi sepuluh wanita atau lebih. Ketika mereka merasa kesulitan dalam menafkahinya, maka mereka akan mengambil bagian harta anak yatim asuhan mereka dan menikahinya.
c) Riwayat Mujahid yang menerangkan bahwa ayat ini turun sebagai peringatan untuk tidak perbuatan zina. Sebab kaum

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Quraish hanya peduli masalah harta anak yatim tetapi kurang peduli pada perbuatan zina yang terjadi di antara mereka.

Berpijak pada tiga riwayat di atas, Ibn ‘Āshūr lantas mengambil kesimpulan bahwa dinamika kondisi sosial masyarakat sebelum turunnya ayat poligami telah terlebih dahulu berlaku tradisi-tradisi jahiliyah yang mendiskreditkan anak perempuan yatim, mulai dari perzinaan atau mengambilan harta mereka. Lantas ayat poligami ini memiliki peran penting untuk menciptakan keadilan dan pemenuhan hak-hak anak yatim, serta larangan untuk mengekslpoitasi anak yatim dengan melakukan perzinahan dan merampas harta mereka secara tidak adil.

5) Merumuskan *Maqāṣid* yang Tersimpan dalam Ayat

Dari hasil analisis yang dilakukan Ibn ‘Āshūr dengan menggunakan metode *istiqrā‘, maqām al-maqāl* dan *maqām al-ḥāl,* sebagimana dijelaskan di atas, Ibn ‘Āshūr lantas merumuskan *maqāṣid* atau tujuan di balik ayat poligami dalam beberapa poin sebagaimana berikut:[78]

a) Sebagai sarana menambah jumlah umat Islam dari kelahiran anak yang dihasilkan melalui pernikahan dengan

[78] *Ibid*, Vol. 4, 226-227.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

istri-istri mereka.

b) Supaya terwujudnya kehidupan yang sejahtera bagi kaum wanita yang mana jumlah mereka lebih banyak jika dibandingkan dengan kaum pria, akibat perang dan tindak kriminal lainnya yang tidak dilakukan oleh kaum wanita. Sehingga kaum wanita cenderung memiliki umur yang lebih panjang.

c) Menjaga umat Islam dari perbuatan zina yang dilarang dalam hukum Islam dengan alasan dapat merusak moral dan nasab mereka, serta dapat mengganggu tatanan kehidupan keluarga secara keseluruhan. Dengan legalnya poligami untuk menikahi wanita-wanita yang disenangi dapat menciptakan hubungan ikatan keluarga yang halal.

d) Menetapkan batas maksimal berpoligami dengan tujuan untuk menjaga kemaslahatan keluarga dan terciptanya keadilan didalamnya. Selain itu, supaya seorang suami mampu memenuhi hak-hak istri-istri serta keluarganya.

e) Menetapkan batas maksimal berpoligami juga bermanfaat bagi batasan kemampuan seorang laki-laki untuk berbuat adil kepada istri-istrinya secara merata.

6) Menjadikan Empat Nilai Fundamental *Maqāṣid* sebagai Landasan

Selanjutnya maqāṣid yang telah disebutkan di atas, secara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keseluruhan dirumuskan dengan memperhatikan empat nilai fundamental pemikiran maqāṣid Ibn ‘Āshūr sebagai pertimbangannya, yang akan dipaparkan sebagaimana berikut:

a) *Al-Fiṭrah*: yaitu prinsip memelihara hak asasi secara fitrah yang dimiliki manusia sebagai sifat dasarnya (*al-khilqah*), seperti hasrat untuk menikah, hak mendapatkan perlakuan baik dan lainnya.
b) *Al-Samāḥah*: yaitu prinsip toleransi yang mengarahkan umat Islam untuk selalu berbuat adil kepada siapa saja, termasuk kepada anak yatim.
c) *Al-Musāwah*: yaitu prinsip egaliter dengan memperhatikan hak anak yatim, sehingga ia mendapatkan hak-hak yang sama seperti yang diterima orang lain.
d) *Al-Ḥurriyyah*: yaitu prinsip kebebasan dengan memberikan keleluasaan kepada anak yatim untuk berbuat sesuai kehendaknya, dan setelah baligh, ia bebas untuk menikah dan mengelola harta bendanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

MAQĀṢID AL-QUR'ĀN IBN 'ĀSHŪR SEBAGAI PARADIGMA PENDIDIKAN ISLAM

A. Asumsi Dasar *Maqāṣid Al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam

Sebuah paradigma dibangun di atas asumsi dasar yang yang melandasi nilai, praktek dan penelitian yang bergulir selanjutnya. Ada beberapa asumsi dasar yang menjadikan konsep *maqāṣid al-Qur'ān* sesuai dijadikan sebagai sebuah paradigma pendidikan Islam. Asumsi dasar ini diambilkan dari pendapat Ibn 'Āshūr tentang antara al-Qur'ān sebagai rujukan utama agama Islam dengan konsep pendidikan Islam. Maka jika ingin mengkonstruksi sebuah paradigma pendidikan Islam, yang dibangun di atas landasan ayat-ayat pendidikan dalam al-Qur'ān, maka harusnya tujuan-tujuan al-Qur'ān (*maqāṣid al-Qur'ān*) baik secara umum maupun khusus dapat dijadikan sebagai pendekatan dalam merumuskan tujuan-tujuan pendidikan (*maqāṣid al-Tarbiyah*) secara parsial (*juz'iyyah*). Karena pendidikan termasuk salah satu dari tujuan al-Qur'ān diturunkan. Berikut ini beberapa pandangan Ibn 'Āshūr tentang asumsi dasar yang akan menjadi landasan konstruksi *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigma pendidikan Islam.

1. Al-Qur'ān Telah Mencakup Semua Keilmuan Secara General dan Sebagai Referensi Primernya

   (*al-Qur'ān ḥāwī 'alā kulliyāt al-'ulūm wa maqā'id istinbātihā*)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn ‘Āshur berpandangan bahwa al-Qur’ān mengandung keilmuan secara global dan menjadi referensi primer dalam khazaman keilmuan Islam dengan ungkapan *al-ḥāwī ‘ala kulliyyāt al-‘ulūm wa maq‘ad istinbātihā*. Semua argument yang dibangun ulama salaf dan kontemporer pasti merujuk pada ayat-ayat al-Qur’ān. dalam hal ini ia mengatakan :

> "al-Qur’ān adalah kitab suci yang memadukan kemaslahatan dunia dan agama (akhirat), sebuah kitab perjanjian atas kebenaran di semua aspek, yang memuat pengetahuan secara global dan menjadi sebuah referensi dalam merumuskan ilmu. Kitab yang mengambil keindahan balāghah dari sumbernya, yang digunakan dalam menjelaskan hikmah ilmu pengetahuan dan setiap legislasi hukum secara universal, dan menjelaskan kemuliaan akhlak secara rinci. Semua itu dicontohkan secara jelas yang lahir dari hasil mentadaburi al-Qur’ān, atau dari sekedar mereview penjelasan tafsirnya”.[1]

Dari caranya mendefinisikan al-Qur’ān, diketahui bahwa Ibn ‘Āshūr menggunakan pendekatan *maqāṣid*. Hal tersebut dapat dilihat dari kapasitas al-Qur’ān sebagai kitab yang memadukan kemaslahatan dunia dan agama (akhirat). Yang menjadi sumber bacaan dan pedoman dalam segala hal secara global. Yang memuat *maqāṣid* serta beragam keilmuan yang terlahir dari perenungan al-Qur’ān. Pandangan terhadap al-Qur’ān bukan hanya sebatas sebagai kitab panduan agama saja, melainkan ia menjadi sumber rujukan dalam segala aspek kehidupan telah diungkapkan Ibn ‘Āshūr dalam tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Ibn ‘Āshūr mengatakan bahwa al-Qur’ān adalah sumber makna, pemahaman, imajinasi, nilai-nilai, adab, hukum dan kisah-kisah.

[1] Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…*, Vol. 1, 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tujuannya bersifat holistik bagi beragam segi dalam taraf pemikiran dan pengamalan yang tersebar di dalam setiap ayatnya.[2]

Ibn ‘Āshūr memahami kalimat “*li kulli al-Shai’*” pada surat al-Naḥl ayat 89:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

“dan kami turunkan kepadamu Al-Kitab (Al-Qur’ān) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang- orang yang berserah diri.”

Kalimat (لِكُلِّ شَيْءٍ) pada ayat di atas menunjukkan sifat general (*‘Āmmah*) yang di dalamnya mencakup semua hal yang masuk pada domain perkara keagamaan dan hukum, seperti tema perbaikan (*iṣlāḥ*) moral dan etika umat, serta pembentukan suatu masyarakat yang berperadaban (madaniy).[3]

Sāliḥ Abdullah Sāliḥ memahami al-Qur’ān sebagai “kitab pendidikan”, hal ini dikarenakan banyak informasi tentang pedoman kehidupan yang dimuat oleh al-Qur’ān, juga berkaitan erat dengan dunia pendidikan. Secara leksikal, al-Qur’ān dapat diartikan sebagai “bacaan” dalam pendidikan Islam, al-Qur’ān juga disebut dengan “*al-Kitāb*”. Memang secara leksikal, *al-Qur’ān* diartikan bacaan atau yang dibaca, dan *al-Kitāb* berarti tulisan atau yang ditulis. Maka cukuplah penamaan kitab suci dengan makna membaca dan menulis mewakili proses belajar

[2] Lihat: *Ibid*, Vol. 1, 8.
[3] Ibn ‘Āshūr, *Tafsir Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., Vol.14, 253.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan mengajar.[4] Senada dengan itu, Grand Shaikh al-Azhar, Mahmūd Shalṭūṭ memahami kata *rabb al-'ālamīn* dalam surat al-Fātiḥah dengan makna Tuhan yang mendidik semesta alam. Karena kata *rabb* memiliki akar kata yang sama dengan kata *tarbiyah* yang berarti pendidikan.

Ulama kenamaan al-Azhar Mesir, Muḥammad al-Ghazālī menilai bahwa Ibn 'Āshūr telah mengembangkan tradisi akademik dalam tafsirnya. Hal tersebut sesuai dengan semangat al-Qur'ān itu sendiri yang mendorong terbentuknya tradisi keilmuan di kalangan pembaca al-Qur'ān (umat Islam). Muḥammad al-Ghazālī menilai bahwa apa yang dilakukan Ibn 'Āshūr di dalam tafsirnya, dan beberapa karya lainnya adalah bentuk interaksi Ibn 'Āshūr dengan al-Qur'ān secara *tadabbur* (merenungi makna), *tafakkur* (memikirkan makan), *istimbāt* (merumuskan makna) dan *istiqrā'* (meneliti makna). Itu semua memiliki kontribusi dalam mengembangkan tradisi akademik Islam, serta menghilangkan kebekuan pemahaman yang memisahkan antara al-Qur'ān dan akal sehat. [5]

Dari penjelasan yang diuraikannya, Muḥammad al-Ghazālī lantas menyimpulkan bahwa hendaknya seorang muslim modern menjadikan al-Qur'ān sebagai referensi utama, sebagaimana yang telah dilakukan oleh ulama salaf, yang selalu merujuk kepada al-Qur'ān supaya mendapatkan siraman ilmu, kebenaran pengetahuan yang mendalam

---

[4] Abudin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005), 2-5.
[5] Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān* (Hirenden: al-Ma'had al-'Ālamy li al-Fikr al-Islāmy, 1991), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam memandang manusia dan hakikat kehidupan dan wujud dalam fitrah kemanusiaan dan sosial, yang meliputi aspek individu, keluarga, masyarakat, hubungan interaksi dan sistem kehidupan.[6]

2. Al-Qur'ān Memuat Kemaslahatan Dunia-Akhirat menjadi Orientasi Pendidikan

(*al-Qur'ān jāmi' li maṣāliḥ al-dunyā wa al-dīn takūn qaṣdan li al-tarbiyah*)

Ibn 'Āshūr mengatakan bahwa Allah menurutkan al-Qur'ān untuk kemaslahatan keseluruhan urusan manusia, serta sebagai ia diturunkan sebagai rahmat bagi mereka sebagai sarana menyampaikan maksud Allah kepada kereka, Allah Swt berfirman al-Nahl 89. Maka maksud yang utama dari turunnya al-Qur'ān adalah terciptanya kemaslahatan dalam setiap keadaan, baik individu, sosial dan peradaban.[7] Maka jika konsep pendidikan dibangun dengan merujuk pada ayat-ayat pendidikan di dalam al-Qur'ān, harusnya pendidikan juga dirancang dengan orientasi spirit mewujudkan kemaslahatan manusia, sebagaimana spirit yang dimiliki oleh al-Qur'ān, kitab suci yang memadukan kemaslahatan dunia dan agama (akhirat) bagi manusia.

Orientasi pendidikan kepada kemaslahatan manusia menjadi salah satu perhatian utama Ibn 'Āshūr. Problematika epistemologi tentang pendidikan Islam ini dijawab tuntas oleh Ibn 'Āshūr dalam kitabnya *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb* sangat kental bernuansa maqāṣid dalam

[6] Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān*…., 1.
[7] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*…, Vol. 1, 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memandang sistem pendidikan. Ia mengkritik sistem pendidikan dalam dunia Islam sebelum abad ke-20 yang tetap menggunakan metode *tektualis-literalistik*, tanpa diimbangi dengan alasan dan tujuan (*maqāṣid*) dibaliknya. Pandangan ini lantas melahirkan gerakan reformasi pendidikan di Universitas Zaytūnah yang membelah para dosen dan mahasiswa ke dalam kelompok pro-reformasi dan kontra-reformasi. Meskipun begitu proses pembaharuan dan reformasi pendidikan di Universitas Zaytūnah tetap berjalan hingga berbuah hasil yang manis.

3. Relevansi al-Qur'ān Sepanjang Zaman Menjadikan Konsep Pendidikan yang Selalu Dinamis

   (*Ṣalāḥiyyah al-Qur'ān li kulli zamān wa makān taj'al mafhūm al-tarbiyah dā'iman yatajaddad*)

   Pendidikan harusnya mampu berdialog dengan kebutuhan perkembangan zaman dan tujuan dari ilmu itu sendiri. Maka al-Qur'ān dalam pandangan Ibn 'Āshūr adalah sumber petunjuk dan kebenaran bagi umat Islam. Salah satunya adalah kesadaran akan kesesuaian antara keadaan manusia dengan kondisi sosial masyarakatnya di setiap zaman dan tempat. Ketika seorang muslim berinteraksi dengan al-Qur'ān dan hadis dengan baik, maka ia akan memahami dengan benar hal-hal yang menjadi renungan manusia di setiap tempat. Yaitu perkara tentang Tuhannya, ciptaannya, alam semesta, tujuan kehidupan, serta peranan manusia dalam kehidupan ini dan perjalanan setelah mati (akhirat). Seorang muslim juga akan sampai pada pemahaman yang benar tentang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

problematika kehidupan dan peradaban dunia yang menjadi kepentingan di dalam dunia Islam sekarang.[8] Sehingga pendidikan dapat didesain program belajarnya untuk merealisasikan tujuan-tujuan umat (*maqāṣid al-ummah*) yang berada di luar pembelajaran. Yaitu dengan mencetak generasi yang mampu untuk melakukan perubahan, serta mampu berpartisipasi dalam membangun peradaban kemanusiaan dengan kompetensi yang merujuk pada nilai-nilai ajaran Islam.[9]

Pendidikan harusnya dapat menjadi solusi atas kebutuhan dan problematika kehidupan sosial. Pengenalan terahadap keilmuan sosial hendaknya dapat dijadikan materi pokok dalam pendidikan Islam. Sebagaimana dalam khazanah pemikiran Islam, keilmuan tentang tafsir al-Qur'ān telah menjadikan realitas kondisi sosial saat al-Qur'ān diturunkan (*asbāb al-nuzūl*) telah menjadi pertimbangan. Begitu pula dalam kajian hadis, kondisi sosial dan tradisi bangsa Arab yang menjadi latarbelakang ucapan Nabi (*asbāb al-wurūd*) telah menjadi unsur penting dalam kajian *fiqh al-hadīth.* Hal tersebut bukan datang belakangan, akan tetapi sejak zaman ulama salaf abad pertengahan telah menjadi perhatian. Inilah yang menjadikan ilmu pengetahuan dalam pendidikan Islam senantiasa kontekstual dan selaras dengan perkembangan zaman.

---

[8] Naṣr Muḥammad 'Ārif, *Qaḍayā Iṣkāliyyah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir* (Hirenden: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Silsilah Qaḍāyā al-FIkr al-Islāmī al-Mu'āṣir, 1987), 81.
[9] Ibn 'Āshūr, *Alaisa al-subh bi qarib, al-Ta'lim al-'Araby al-Islamy....*, 101.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Nilai Pembentuk *Maqāṣid Al-Qur'ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam

Al-Qur'ān sebagai pedoman hidup manusia mempunyai nilai-nilai kebaikan yang menjadi etos dalam agama Islam. Posisi pendidikan Islam dalam hal ini adalah ikut berkontribusi dalam memberikan pemahaman, pengetahuan dan kemampuan kepada manusia, agar dapat menjalankan dan mewujudkan nilai-nilai kebaikan tersebut guna tercapainya tujuan-tujuan al-Qur'ān yang telah dirumuskan oleh Ibn 'Āshūr atau ulama yang lain. Berikut ini adalah nilai-nilai *maqāṣid al-Qur'ān* yang dapat dijadikan landasan sebagai paradigma pendidikan Islam. Sehingga konsep pendidikan Islam yang dibangun secara filosofis dengan landasan pemikiran maqāṣid, yang dalam hal ini adalah *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigmanya, penulis katakan sebagai pendidikan maqāṣidī. Pendidikan Islam yang bernuansa maqāṣidī ini akan dirumuskan secara paradigmatik melalui nilai yang membentuk *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigma pendidikan Islam, sebagaimana berikut:

1. Al-Qur'ān secara Global Memuat Nilai *Iṣlāḥ* Tatanan Sosial dan Peradaban

   (*al-Qur'ān 'āmmatan yahtawī 'alā qīmah al-iṣlāḥ 'alā al-nizām al-ijtimā'ī wa al-ḥadlārah*)

   Maqāṣid al-Qur'ān al-'Āmmah atau tujuan umum al-Qur'ān adalah untuk memelihara tatanan sosial kehidupan manusia secara umum, melalui pembenahan (*iṣlāḥ*) moral dan etika umat, sehingga membentuk sebuah masyarakat yang madani. Al-Qur'ān berfungsi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai pedoman untuk terbentuknya masyarakat yang madani dicapai dengan memperbaiki kualitas manusia secara keseluruhan, baik pada taraf individu (*al-fardiy*), sosial (*al-jamā'iy*), maupun peradapan umat (*al-'umraniy*). Sebagaimana penafsiran Ibn 'Āshūr atas surat al-Naḥl ayat 89 yang dijadikan sebagai salah satu dasar istinbat *Maqāṣid al-Qur'ān al-'Āmmah.*

2. Al-Qur'ān secara Parsial Memuat Nilai *Iṣlāḥ* Keadaan Tiap Individu Menuju Kemaslahatan Dunia dan Akhirat

   (*al-Qur'ān khāṣṣatan yaḥtawī 'alā qīmah al-iṣlāḥ 'alā aḥwāl kulli fard ilā maṣāliḥ al-dunyā wa al-dīn*)

   Secara Khusus al-Qur'ān bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan bagi manusia dalam segala tindakan partikularistiknya dalam aturan agama Islam. *Maṣlaḥah* menjadi filosofi dasar pendidikan Islam. Lebih jauh lagi, *maṣlaḥah* harusnya dari awal menjadi pijakan dalam penentuan orientasi pendidikan. Setiaknya ada tiga istilah pendidikan dalam masyarakat Islam yang digunakan dalam al-Qur'ān, yaitu *tarbiyah*, *ta'līm*, dan *ta'dīb*. Ketiga istilah ini orientasinya pemaknaannya merujuk pada arti pendidikan. Abd al-Rahmān al-Naḥlāwī menjelaskan, lafadz tarbiyah secara leksikal memiliki tiga bentuk kata dasar. Pertama, *rabbā – yarbū* artiya bertambah atau tumbuh. Kedua, *rabiya–yarbā*, artinya menjadi besar atau tumbuh dan berkembang. Ketiga, *rabba– yarubbu* yang artinya memperbaiki, menguasai urusan, menuntun, menjaga, memelihara. Sehingga

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendidikan adalah pengembangan seluruh potensi anak didik secara bertahap menurut ajaran Islam.[10]

Pengembangan potensi anak didik tentunya diarahkan kepada kemaslahatan. Baik kemaslahatan itu kembali kepada dirinya sendiri, orang sekitar maupun lingkungan yang lebih luas. pengamalan terhadap ilmu pengetahuan juga diharapkan mampu melahirkan kemaslahatan untuk yang lain, baik kemaslahatan itu kemali kepada diri sendiri (*al-ṣalāḥ li nafsihi*) maupun maupun kepada pihak lain (*al-ṣalāḥ li ghairihi*). Nilai kemaslahatan global sebagai tujuan al-Qur'ān terhadap manusia selanjutnya diterjemahkan Ibn 'Āshūr ke dalam delapan point yang terangkum dalam *Maqāṣid al-Qur'ān al-Khāṣṣah*. Yang mana delapan point ini juga menjadi nilai-nilai luhur yang hendaknya dicapai melalui pendidikan Islam.

Pertama, memperbaiki keyakinan dan pembelajaran aqidah yang benar. Dengan cara mensucikan hati dari angan-angan yang timbul dari kemusyrikan dan atheisme atau di antaranya.[11] Allah juga membekali manusia dengan perangkat ruh dan akal yang dijadikan sebagai sarana dalam mengenal keesaan Allah.[12]

Kedua, al-Qur'ān diturunkan dengan tujuan memperbaiki akhlak manusia. Tujuan ini juga ditegaskan oleh status Nabi Saw yang diutus sebagai panutan yang baik (*uswah ḥasanah*) bagi manusia,

---

[10] Abdurrahman Al-Nahlawi, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1995), 28.
[11] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., Vol. 1, 40.
[12] *Ibid*, Vol. 1, 182.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang tidak hanya berperan menyampaikan pesan ilahi secara verbal, tetapi Nabi Muḥammad juga berhasil mentransformasikan etika al-Qur'ān ke dalam sendi-sendi hidup umat manusia.

Ketiga, Ibn 'Āshūr telah menerangkan tentang keumuman sharī'ah yang mengatur kehidupan manusia bertujuan perbaikan keadaan umat, dan keberadaan sanksi dan hukuman tidaklah ditetapkan kecuali bertujuan untuk memperbaiki keadaan manusia. Oleh karena itu, salah satu dari tujuan terbesar dari sharī'ah adalah memelihara sistem aturan umat (*niẓām al-ummah*),

Keempat, tujuan khusus al-Qur'ān adalah memberdayakan umat. Al-Qur'ān memiliki tujuan dalam memelihara tatanan kehidupan kemasyarakat Islam dan menjaga persatuan di antara mereka. Al-Qur'ān juga memiliki fungsi sebagai pedoman untuk mencapai kemaslahatan manusia dengan cara menjaga tatanan hidup manusia dan mengarahkannya ke dalam nilai kebaikan yang bersifat universal.[13]

Kelima, al-Qur'ān memuat cerita umat terdahulu untuk menjadi teladan, referensi hidup, dan pembelajaran dalam menjalankan hidup dan dalam menghadapi persoalan. Tujuan dapat dilihat dari informasi yang termuat di dalam al-Qur'ān mengenai kisah-kisah peradaban umat masa lalu sebagai bahan pelajaran dan sumber hikmah. Kisah yang termuat di dalam al-Qur'ān tidak akan lepas dari hikmah. Kebahagiaan hidup akan dapat dicapai melalui i'tibar dan perenungan

[13] *Ibid*, Vol. 1, 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari hikmah yang terkandung di dalam kisah-kisah umat terdahulu.

Keenam, yaitu mengajarkan sesuatu yang relevan dengan keadaan mukhatabnya (orang yang menjadi lawan bicara al-Qur'ān). Ini merupakan tujuan al-Qur'ān dalam upaya memberikan pelajaran mengenai pedoman hidup manusia pada masanya, serta memuat hukum-hukum yang terkait.

Ketujuh, al-Qur'ān memuat nasehat dan peringatan, dan menjelaskan tentang *reward & punishment* yang tercermin dari penerapan hukum sharī'ah. Tujuan al-Qur'ān dapat dilihat dari nasihat, informasi, peringatan dan kabar gembira yang disampaikan sebagai notifikasi atas segala perbuatan yang dilakukan manusia. Sehingga secara sadar manusia akan memahami bahwa segala tindakan yang ia perbuat akan memberikan konsekuensi kepada dirinya.

Kedelapan, al-Qur'ān diturunkan sebagai kemu'jizatan terbesar nabi Muhammad, yang membuktikan kebenaran risalah yang disampaikan Nabi Saw. Al-Qur'ān dengan tiap lafaznya mengandung kemukjizatan sebagai tantangan bagi yang menentangnya. Sedangkan makna dalam tiap lafaznya memuat hikmah dan pelajaran sebagai pedoman kehidupan manusia.

Selain nilai-nilai yang diambil dari konsep *maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr, baik yang besifat umum maupun khusus, nilai-nilai yang menjadi dasar dalam membentuk paradigma pendidikan Islam juga diambil dari rumusan empat nilai fundamental yang melandasi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikiran maqāṣid Ibn ‘Āshūr, yaitu *al-fiṭrah* (naluri beragama), *al-samāḥah* (toleransi), *al-musāwāh* (egaliter) dan *al-ḥurriyyah* (kemerdekaan bertindak).

Rumusan ini menjadi formula bahwa ajaran Islam, khususnya sharī‘ah memiliki kesesuaian al-Qur’ān (dalam lingkup parsial adalah sharī‘ah) yang ingin dibuktikan Ibn ‘Āshūr dengan sifat dasar manusia. Pemikiran Ibn ‘Āshūr tentang empat kesesuaian karakter tersebut dapat memperkuat pandangan bahwa *maqāṣid al-sharī‘ah* yang berorientasikan *maṣlaḥah*. Berikut ini akan dipaparkan nilai-nilai yang diserap dari empat nilai fundamental maqāṣid Ibn ‘Āshūr:

3. Al-Qur’ān secara Partikular Memuat Nilai *Iṣlāh* untuk Mendorong Perkembangan Ilmu Pengetahuan
(*al-Qur’ān Juz’iyyatan Yaḥtawī ‘alā Qīmah al-Iṣlāḥ li al-Difā‘ ‘alā Tanmiyah al-Ilmi wa al-Ma‘rifah*)

Al-Qur’an banyak membahas tentang pendidikan melalui ayat-ayat tematik al-Qur’ān. Nilai yang ingin dijelaskan di sini adalah betapa al-Qur’ān sangat menjunjung tinggi ilmu pengetahuan. Al-Qur’ān memuat perintah untuk menuntut ilmu dan menjanjikan apresiasi berupa derajat yang tinggi bagi para penuntut ilmu pengetahuan. Selian itu kisah-kisah yang termuat dalam al-Qur’ān memiliki spirit pendidikan yang dapat direfleksikan pada kehidupan para pembacanya. Al-Qur’ān juga memuat konten pendidikan dan ilmu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan tanpa batas yang hingga kini terus digali oleh para peneliti.

Dalam level parsial (*juz'iyyah*) al-Qur'ān bertujuan untuk memperbaiki kondisi manusia melalui pendidikan. Banyak ditemukan ayat-ayat yang menyeru kepada perintah membaca dan meneliti ataupun mengungkap kebesaran Allah. Sebagaimana telah jamak diketahui bahwa ayat pertama yang diturunkan kepada manusia adalah perintah untuk membaca. Dan hingga saat ini, perintah membaca tersebut masih terus berlaku (*muḥkamah*) karena banyak hal dari al-Qur'ān yang belum dapat diungkap oleh manusia. Maka tidaklah heran mengapa para ulama menilai bahwa al-Qur'ān merupakan referensi primer pendidikan Islam.

Al-Naḥlawī mengatakan bahwa al-Qur'ān telah memuat konsep pendidikan yang sangat utuh, hanya saja tidak mudah untuk diungkap keseluruhannya, karena maknanya yang sangat luas dan pembahasannya yang sangat dalam. Hingga kemampuan manusia sangat terbatas untuk memahami secara keseluruhannya secara sempurna. Pendidikan dalam al-Qur'ān juga memiliki pengaruh yang besar jika dapat dipahami secara tepat dan komperhensif. Oleh karena itu, al-Naḥlawī menilai bahwa menjadikan al-Qur'ān sebagai sumber pendidikan adalah sebuah keharusan.[14]

[14] Lihat: Abdurrahman al-Naḥlawī, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*…, 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Reformasi pendidikan dalam pandangan Ibn ‘Āshūr bukan bersifat memperbaiki dengan cara menambal atau menghias permukaan, akan tetapi menyempurnakan pemahaman visi dan metode. Visi yang berangkat dari karakter Islam yang dideskripsikan sebagai agama yang berkebudayaan, berperadaban dan menyinari pemikiran manusia.[15] berbeda dengan agama lain, Islam sangat mengagungkan ilmu pengetahuan dan memerintahkan untuk itu, keilmuan yang memuat semua aspek kehidupan. Dalam menjalankan misi reformasi pendidikan, Ibn ‘Āshūr melihat metode pendidikan yang telah bediri di bawah kenyataan sejarah, bagaimana berkembangnya, bagaimana sampainya pada fase kevakuman dan kejumudan, hingga akhirnya dapat keluar dari fase tersebut.

Dalam ruang lingkup yang lebih kecil, parsial (*maqāṣid al-Qur’ān al-Juz’iyyah*), Ibn ‘Āshūr lebih melihat misi reformasi pendidikan hendaknya dilakukan meliputi segala aspek pendidikan secara keseluruhan, seperti sistem pendidikan, tingkatan pendidikan, sumber referensi, buku pedoman pengajaran, kompetensi pendidik yang sesuai dengan tingkatan peserta didik, jenjang dan tahapan pengetahuan yang diajarkan.[16] Mungkin bentuk reformasi pendidikan yang ditawarkan Ibn ‘Āshūr dapat dinilai tidak lagi relevan dengan kondisi pendidikan saat ini di Indonesia. Karena konsep reformasi pendidikan yang digagas Ibn ‘Āshūr dimaksudkan untuk memperbaiki kualitas

[15] Ibn ‘Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb…*, 17.
[16] *Ibid*, 101, lihat juga Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah…*, 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendidikan di dunia Arab, khususnya pada awal abad ke 20, ketika kitab ini ditulis pada tahun 1903 M. Namun point yang ingin disampaikan Ibn ‘Āshūr adalah sistem pendidikan harusnya peka terhadap perkembangan zaman. Metode dan sarana pendidikan harusnya mengadopsi kemajuan zaman, sekalipun harus mengadopsi sistem pendidikan Barat dalam arti yang positif, sehingga pendidikan Islam bisa turut berkembang dan tidak malah kian tertinggal.

C. Konstruksi Teori *Maqāṣid Al-Qur’ān* sebagai Paradigma Pendidikan Islam

Dalam bagian pembahasan ini, akan diuraikan konstruksi Paradigma Pendidikan Islam dengan menggunakan pendekatan seperangkat toeri *Maqāṣid Al-Qur’ān* Ibn ‘Āshūr yang meliputi empat bagian, yaitu: Prinsip Maqāṣid Pendidikan Islam, Konsep Umum (*al-Maqāṣid al-‘Āmmah*), Konsep Khusus (*al-Maqāṣid al-Khāṣṣah*) dan Konsep Parsial (*al-Maqāṣid al-Juz’iyyah*). Keempat bagian tersebut mendasari semua konsep pendidikan dalam perspektif maqāṣidī yang akan dipaparkan sebagaimana berikut:

1. Nilai Fundamental Pendidikan *Maqāṣidī*

   a) *Al-Fiṭrah*

   Pendidikan Didasarkan pada Pengembangan Potensi Manusia.

   (*al-Tarbiyah li Tanmiyah al-Fiṭrah al-‘Aqliyyah*)

   Al-fiṭrah, sebagai sifat potensial manusia yang dimiliki sejak lahir diambil dari kata *al-fiṭrah* yang didefinisikan ibn ‘Āshūr dengan makna “*al-khilqah*” atau sifat dasar manusia. Sifat tersebut terbentuk dalam sebuah sistem tertentu (*al-niẓām*) yang dibekali

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah Swt dalam setiap ciptaannya, baik secara lahiriyah atau pun batiniyah. Oleh karena itu, manusia akan senantiasa berjalan sejalan *fiṭrah*nya.[17]

Lantas kata "*al-khilqah*" atau sifat dasar manusia ini diartikan sebagai potensi setiap manusia yang dimiliki sejak lahir. Manusia dikaruniai naluri dan keinginan oleh Allah yang berfungsi untuk mengarahkan kepada keinginan-keinginan secara baik dan terarah. Maka semua manusia sesungguhnya memiliki potensi untuk berbuat baik. Potensi inilah yang dikembangkan oleh sebuah proses pendidikan, sehingga manusia memiliki nilai tambah dan kemanfaatan dari potensi awalnya. Oleh karenanya, pendidikan hendaknya mampu menghargai potensi dan naluri yang terus berkembang yang dimiliki oleh setiap peserta didik. Sehingga pendidikan dapat memperlakukan peserta didik sebagai manusia yang terhormat. Dalam idiom yang popular disebut pendidikan yang memanusiakan manusia (*humanistik*).

Konsep *al-fiṭrah* tersebut memiliki relevansi kuat dengan pendidikan. Hal ini dapat disimpulkan dari pendapat Ibn 'Aṭiyyah dan al-Zamakhsharī yang dikutip oleh Ibn 'Āshūr terkait tafsir surat al-Rum ayat 30. Yang mana mereka mengartikan *al-dīn* (agama) adalah "*jumlah al-dīn bi 'aqā'idihī wa sharāi'ihī* " kumpulan dari

[17] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah…*, 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

agama yang mencakup aqidahnya dan sharī'ahnya.[18] Lebih dari itu, pendidikan juga dapat dimasukkan ke dalam katagori "*jumlah al-dīn*", karena agama Islam juga memuat ajaran-ajaran tentang pendidikan.

Konsep *al-fiṭrah* ini oleh Ibn 'Āshūr dibagi ke dalam dua bagian, yaitu "*fiṭrah jasadiyyah*" dan "*fiṭrah 'aqliyyah*", yang mana dalam bidang pendidikan keduanya dapat diartikan "potensi fisik" dan "potensi akal". *Fiṭrah jasadiyyah* mempunyai arti kecenderungan anggota tubuh manusia untuk berfungsi sebagaimana perannya secara alami. Sedangkan *fiṭrah 'aqliyyah* diartikan proses menyimpulkan secara kausalitas sebab-akibat.[19] Sehingga jika suatu kesimpulan dari sesuatu bukan dari sebab-sebab yang menjadi faktor pendukungnya, dalam ilmu *istidlāl* dinamakan logika yang cacat, dan hal itu menyalahi fiṭrah akal. Dari sini dapat disimpulkan bahwa akal manusia memiliki potensi berupa kecerdasan rasionalistik, atau berpikir secara rasional.

Kedua potensi tersebut, baik fisik (jasmani) maupun akal (kecerdasan) menjadi bekal bawaan sejak lahir yang dapat dikembangkan dengan pendidikan. Hal ini juga melahirkan pemahaman bahwa semua peserta didik secara *basic* mempunyai potensi yang dapat dikembangkan melalui pendidikan. Konsep *al-*

---

[18] Lihat: Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*…,. 93.
[19] Muhammad Nabil Ganayim, *Qawā'id al-Maqāṣidiyyah 'inda al-Ṭāhir ibn 'Āshūr* (UK: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2013), 100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fiṭrah (potensi jasmani dan kecerdasan akal)ini jelaskan Ibn ‘Āshūr dalam kitabnya *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* yang diterbitkan pada tahun 1946. Selang 37 tahun kemudian datang teori Howard Gardner (1983) yang merinci potensi peserta didik dalam teorinya *multiple inteligences* yang terbagi menjadi delapan potensi. Teori Gardner ini menjadi pedoman atas potensi dan bakat khusus yang dimiliki setiap manusia sejak lahir. Bakat tersebut berbeda antara satu dengan yang lain. Sehingga seseorang tidak akan berprestasi di luar bakat khusus yang dimilikinya.

b) *Al-Samāḥah*

Pendidikan yang Mudah dan Menyenangkan

(*al-Tarbiyah li Suhūlah al-Muta’allim fī Ta’allumihī*)

Makna dasar dari *al-Samāḥah* adalah Kemudahan “*al-suhūlah*” yang dimaksud ibn ‘Āshūr tidak sama dengan sikap menggampangkan segala sesuatu “*al-tasahhūl*”. Atau dapat diartikan dengan *al-‘adl* (seimbang) atau *al-tawassuṭ* (moderat). Seimbang dan moderat yang dimaksud adalah suatu sifat di antara sikap menyulitkan (*al-Taḍyīq*) dan sikap terlalu menggampangkan sebuah perkara (*al-Tasāhul*). Sikap toleransi seperti ini menjadi dasar landasan sifat *al-fiṭrah*.[20]

Dari makna di atas, konsep *al-samāḥah* dalam konteks pendidikan dapat diartikan sebagai pendidikan yang mudah dan

[20] Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*…,. 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak membebani peserta didik di atas kemampuannya. Yaitu pendidikan yang menyenangkan, yang dalam dunia pendidikan diistilakan dengan "*Joyful Learning*". Teori *Joyful Learning* dikembangkan pada awal tahun 90-an. Teori belajar menyenangkan dikemukakan di dunia Barat oleh Paulo Freire melalui bukunya *A Pedagogy for Liberation* (1987). Namun secara konseptual baru dikembangkan oleh pemikir pendidikan yang datang setelahnya, seperti Gordon Dryden (1993), Bobbi DePorter (1993).

Dengan konsep pendidikan yang menyenangkan, peserta didik dapat belajar secara baik. Dalam pandangan Gordon, proses pembelajaran akan lebih efektif jika dilaksanakan dalam suasana yang menyenangkan.[21] Suasana belajar yang menyenangkan menjadikan peserta didik dapat memaksimalkan potensi dalam kondisi yang efektif. Hal ini diamini oleh Freire yang menilai bahwa dengan *joyful leraning*, suatu pembelajaran yang di dalamnya tidak terdapat tekanan fisik maupun psikologis akan mampun menjaga mental dan semangat peserta didik dalam belajar. Karena dengan bentuk tekanan apapun akan mengerdilkan pikiran peserta didik, sedangkan dengan memberikan kebebasan berekspresi kepada peserta didik akan mendorong terciptanya iklim pembelajaran yang kondusif (*learning climate*).

Al-Samāḥah juga dapat diterjemahkan secara babas sebagai

[21] Lihat: Gordon Dryden, *Revolusi Cara Belajar*, (Bandung: kaifa, 2000), 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sikap saling menghargai. Dengan demikian, proses pendidikan yang dijalankan hendaknya berdasar pada usaha membentuk kepribadian yang saling menghargai. Misalnya sikap menghargai perbedaan dan menghargai pendapat yang berbeda. Cara pandang pembelajaran seperti ini akan mewujudkan tujuan pendidikan yang utama, yaitu menguatkan akhlak yang mulia. Karena akhlak mulai berada di atas pengetahuan.

c) *Al-Musāwāh*

Pendidikan untuk Semua

(*al-Tarbiyah li al-Jamī'*)

Al-Musāwāh mengandung arti setara, sama dan egaliter. Ibn 'Āshūr menjadikan *al-Musāwāh* sebagai sifat dasar sharī'ah tidak lepas dari keumuman *khiṭāb*nya (seruan) kepada semua manusia untuk mengikuti ajarannya.[22] Dalam pandangan ibn 'Āshūr, sharī'ah Islam diturunkan dengan tujuan untuk memelihara hak-hak kesertaraan tersebut. Karena manusia di dunia memiliki hak hidup yang sama, dengan tanpa melihat perbedaan ras, warna kulit, suku dan bangsa.

Dalam konteks pendidikan, pengertian *al-musāwāh* dapat diartikan bahwa pendidikan adalah hak yang dimiliki semua orang (*education for all*). Pendidikan tidak boleh dimonopoli atau pun dipolitisir hanya untuk bangsa atau ras tertentu. Sebagaimana

[22] Lihat: Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*…, 151.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesetaraan manusia di depan hukum diterapkan Allah dengan cara menjadikan manusia sama dalam hak menjalankan sharī'ah, tanpa adanya jarak pembeda di antara mereka, [23] maka semua manusia mempunyai hak yang sama dalam menerima pendidikan yang baik. Pendidikan didasarkan pada jaminan hak-hak kesertaraan, sebagaimana ungkapan Paulo Freire "Nobody is superior to anyone else" (1997).

d) *Al-Ḥurriyyah*

Kemerdekaan dalam Pendidikan

(*al-Tarbiyah li Ḥurriyyah al-'Ilm*)

Secara bahasa, kata *al-Ḥurriyyah* menunjukkan kepada dua makna, pertama *al-Ḥurriyyah* sebagai lawan kata dari perbudakan (*al-'Ubūdiyyah*), artinya seseorang dapat melakukan suatu tindakan apapun tanpa bergantung pada keridlaan pihak lain; makna kedua, *al-Ḥurriyyah* yang diartikan sebagai sifat independensi seseorang dalam melakukan sesuatu berdasar pada pilihannya sendiri. Seseorang dapat melakukan suatu tindakan atas kehendak dirinya tanpa ada yang menghalangi.[24] *Al-Ḥurriyyah* adalah bentuk jaminan Islam atas kemerdekaan manusia. Kemerdekaan di sini diartikan bahwa setiap individu memiliki hak yang sama dalam melaksanakan suatu amal perbuatan atas dirinya sendiri, sesuai dengan tujuan

[23] *Ibid.*, 163.
[24] *Ibid.*, 228.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sharī'ah, maka itulah yang dimaksud dengan *al- Ḥurriyyah*.[25]

Dalam konteks pendidikan, gagasan tentang pendidikan yang memerdekakan telah dituangkan Ibn 'Āshūr dalam kitab yang menjadi basis pemikiran maqāṣidnya yaitu *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah.* Sejatinya kitab tersebut masuk dalam genre kajian hukum Islam, namun di dalamnya Ibn 'Āshūr secara jelas telah menyinggung pembahasan tentang pendidikan Islam. Hal ini membuktikan bahwa Ibn 'Āshūr menaruh perhatian yang besar terhadap kemaslahatan dalam urusan pendidikan. Oleh karenanya, dalam kitab *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb* Ibn 'Āshūr argumentasi yang dibangun Ibn 'Āshūr dalam menjelaskan reformasi pendidikan sangat kentara menggunakan nalar *maqāṣidī*.

Dalam sub bab pembahasan tentang *Ḥurriyyah*[26] *al-Aqwāl* terdapat jenis kebebasan mempelajari ilmu (*Ḥurriyyah al-'Ilm*), kebebasan mengajar (*Ḥurriyyah al-Ta'līm*), dan kebebasan menulis (*Ḥurriyyah al-Ta'līf*). Kebebasan dalam hal keilmuan ini telah tampak secara indah pada awal abad ketiga dalam sejarah Islam. Di saat para ulama bebas menyebarkan fatwa dan madzhab mereka. Maka tiap kelompok dapat berhujjah atas pemikiran mereka. Dan hal tersebut tidak dilakukan karena alasan permusuhan atau pun

[25] *Ibid.*, 227.

[26] Ibn 'Āshūr lantas membagi konsep *al-Ḥurriyyah* ke dalam empat bagian, pertama *Ḥurriyyah al-I'tiqād* (kebebasan dalam berkeyakinan), *Ḥurriyyah al-Aqwāl* (kebebasan dalam berpendapat), *Ḥurriyyah al-Af'āl* (kebebasan dalam bertindak), *Ḥurriyyah al-Kā'ināh* (kebebasan pihak lain).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sakit hati.[27]

Dalam dunia pendidikan, teori pembebasan dalam pendidikan dipopulerkan oleh Paulo Freire, seorang profesor sejarah dan filsafat pendidikan asal Brazil. Teori pembebasan Paulo Freire tertuang dalam bukunya yang fenomenal Pendidikan sebagai Praktik Pembebasan yang ditulis pada tahun 1967, dan Pendidikan Kaum Tertindas (*Pedagogy of Oppressed*) di tahun 1968 yang diterbitkan dalam bahasa Spanyol dan Inggris di tahun 1970. Namun konsep pendidikan yang membebaskan yang dikonsep Ibn ‘Āshūr yang tertuang dalam kitab *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb* yang ditulis pada tahun 1903 dan kitab *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* yang dicetak pertama kali di Tunisia pada tahun 1946. Artinya Ibn ‘Āshūr telah menyampaikan gagasan tentang pendidikan yang memerdekakan 64 tahun sebelum Paulo Freire.

Dalam kitab *Alaysa al-Ṣubh bi Qarīb*, dengan pendekatan historis Ibn ‘Āshūr menilai bahwa pendidikan lebih membutuhkan kebebasan (*al-Ḥurriyyah*) dari pada pengawasan (*al-Muqārabah*), sebagaimana sistem konservatif. Ia mengutip apa telah dilakukan oleh tokoh pendidikan zaman Abbasiyah di Baghdad dan Umawiyyah di Andalusia. Benar jika pendidikan membutuhkan sesuatu semacam pengawasan, namun itu hanya di bagian sub-parsial saja. Hal iniah yang menjadikan Islam semakin tertinggal

[27] Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*…, 234.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan sulit bangkit dari rasa nyamannya.[28]

Paradigma pendidikan Islam konservatif yang terjadi di Tunisia dan sebagian dunia Arab di abad ke-18 memposisikan guru sebagai transmiter ilmu pengetahuan dan juga sebagai sumber ilmu pengetahuan. Sedangkan seorang murid menjadi penerima ilmu pengetahuan secara pasif. Hal ini membuat Ibn 'Āshūr membangun paradigma baru di Tunisia dengan memposisikan guru sebagai mediator dan konsultan. Sedangkan murid berorientasi konstruktif dan partisipatif. Dengan sistem berbasis penelitian, pengembangan dan pengamalan. Karena sesungguhnya maksud dari pembelajaran adalah sampainya akal kepada derajat penemuan (*ibtikār*).[29] Pergeseran paradigma (*Shifting Paradigm*) konservatif kepada paradigma baru diupayakan oleh Ibn 'Āshūr.[30]

2. Konsep Umum Pendidikan *Maqāṣidi (Al-Maqāṣid al-'Āmmah)*

Tujuan al-Qur'ān yang bersifat umum adalah memeliharaan tata sosial kehidupan manusia secara umum. yang disimpulkan oleh Ibn 'Āshūr kepada tiga cakupan kemaslahatan dan rahmat umat manusia, yaitu kemaslahatan individual (*al-fardiy*), sosial komunal (*al-jamā'iy*),

---

[28] Ibn 'Āshūr, *Alaisa al-subh bi qarib, al-Ta'lim al-'Araby al-Islamy....*, 101-102.

[29] Versi Arabnya:

وهذا خلل بالمقصد من التعليم وهو إيصال العقول إلى درجة الابتكار، ومعنى الابتكار أن يصير الفكر متهيئا لأن يبتكر المسائل ويوسع المعلومات كما ابتكرها الذين من قبله، فيتقدم العلم وأساليبه.

Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaisa al-subh bi qarib, al-Ta'lim al-'Araby al-Islamy....*, 109.

[30] Sebagaimana pendapat Khun yang mengatakan bahwa sebuah paradigma dapat berubah tergantung sejauhmana kebenaran paradigma itu masih dapat diterima. Dan sebuah paradigma dapat berubah menjadi paradigma baru apabila paradigma lama itu mendapatkan dikritik terhadap kelemahannya. Lihat: Kuhn, T,S, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago:UCP,1962), 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maupun peradaban umat (*al-'umrāniy*).[31] Ibn 'Āshūr sangat menekankan akan peran pendidikan dalam membangun peradaban manusia. Nilai dari pendidikan dapat teraktualiasikan jika ia mampu membangun sebuah peradaban yang maju. Hingga Ibn 'Āshūr berkata bahwa nilai dari sebuah pendidikan akan bertambah hanya dalam kemajuan sebuah peradaban.[32]

Pendidikan diperlukan dalam memberikan pemahaman tentang ketauhidan, sehingga seseorang memurnikan keesaan Allah Swt. Tauhid menjadi unsur yang paling utama dalam agama Islam. Ia merupakan hal pertama yang harus diketahui pertama kali oleh seseorang yang masuk Islam. Ketahuidan ini dipelihara melalui serangkaian ritual peribadatan yang wajib dilaksanakan oleh setiap muslim. Hal ini lah yang menjadi tujuan utama dari pesan ajaran al-Qur'ān. Dalam pandangan Ibn 'Āshūr, al-Qur'ān memiliki tujuan yang mendasar dalam memelihara agama seseorang melalui beribadah kepada Allah Swt, ia mengatakan:

> "Tujuan Allah menurunkan KitabNya adalah untuk menjelaskan hal-hal yang kembali kepada bentuk pemeliharaan terhadap tujuan ajaran agama Islam itu sendiri. Hal itu telah disampaikan dengan jelas di dalam ayat al-Qur'ān dan kita diharuskan mengetahuinya serta merenungkannya, seperti firmanNya:
>
> كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ
>
> "Ini adalah sebuah Kitab yang kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayat-Nya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang

[31] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…*, Vol. 1, 38.

[32] Versi Arabnya: تزداد قيمة التعليم في تقدم المدنية. Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb...*, 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempunyai fikiran". (QS. Shaf:29)[33]

Pada aspek yang lebih luas, Ibn 'Āshūr mengatakan al-Qur'ān secara umum bertujuan untuk memelihara tatanan kehidupan umat Islam melalui pemeliharaan terhadap kemaslahatan akal dan budi pekerti manusia dalam interaksi sosialnya.[34] Fungsi pendidikan dalam menciptakan kemaslahatan akal di tegaskan Ibn 'Āshūr sebagai bagian dari upaya menyampurnakan hakikat kemanusiaan. Ia mengatakan bahwa sesungguhnya keistimewaan manusia yang membedakannya dengan hewan adalah akal, dan sesungguhnya pendidikan meningkatkan akal manusia, karena pendidikan adalah penyempurna hakikat kemanusiaan.[35]

Dan juga kemaslahatan antara manusia dengan ekosistem di sekitarnya yang merupakan bagian dari kehidupannya.[36] Nilai tambah dan kemanfaatan dari sebuah pendidikan akan dicapai dengan menjadikan ilmu tersebut teraplikasikan dalam kehidupan (*al-'ilm al-nāfi'*). Hal ini telah ditekankan Ibn 'Āshūr dengan mengatakan bahwa manusia dapat menjadikan ilmu bernilai tambah ketika ilmu tersebut dapat masuk ke dalam segala urusan kehidupannya.[37] Kemanfaatan

---

[33] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…*, Vol. 1, 39.
[34] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah...*, 273.
[35] Versi Arabnya:

فإن الإنسان امتاز عن الحيوان بالعقل، وإن التعليم رقى للعقل الإنساني، وهو تكملة لحقيقة الإنسانية

Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb...*, 13.
[36] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah...*, 273.
[37] Versi Arabnya:

لأن الناس يجعلون للعلم القيمة متى دخل العلم في عداد حاجاتهم

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmu menjadi penting untuk diperhatikan oleh setiap peserta didik agar dapat mengfungsikan ilmunya ke dalam segala urusan dan kebutuhannya di kehidupan nyata.

Perhatian Ibn 'Āshūr pada pendidikan muncul dari kesadaran akan pentingnya peran pendidikan sebagai akar peradaban manusia "*uṣūl al-madaniyyah al-bashariyyah*".[38] Oleh karenanya pendidikan diperlihatkan oleh seluruh umat manusia. Dan bahkan pendidikan menjadi ajang persaiangan antar bangsa, di mana semua bangsa berlomba-lomba untuk menguasai pendidikan dan ilmu pengetahuan, sebagaimana yang telah terjadi dalam sejarah peradaban dunia.[39] Hal ini terjadi karena pendidikan mempunyai fungsi untuk mengangkat intelektualitas manusia dan mampu menjadi sarana mencetak pemimpin suatu bangsa, baik dalam hal agama dan dunia.[40] Dengan demikian, dalam pandangan Ibn 'Āshūr *Maqāṣid al-Qur'ān 'Āmmah* dalam perspektif pendidikan Islam dapat dijadikan sebagai kaidah-kaidah umum yang berfungsi menjaga kemaslahatan umat Islam.

Selanjutnya penerapan *maqāṣid al-Qur'ān al-'Āmmah* Ibn 'Āshūr sebagai paradigma pendidikan dipaparkan secara rinci sebagai berikut:

a. *Al-Ṣalāh al-Fardiy*

Pendidikan bertujuan sebagai sarana menjadikan individu lebih baik. (*al-Tarbiyah li al-Iṣlāḥ al-Fardiy*)

Lihat: *Ibid*, 14.
[38] Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*…, 13.
[39] *Ibid*, 12.
[40] *Ibid*, 9-11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Banyak ulama dan tokoh muslim bersepakat bahwa pendidikan menjadi unsur utama dalam menjadikan tiap individu menjadi lebih baik (*al-Ṣalāḥ al-Fardiy*). Dalam hal ini, pendidikan berperan dalam menanamkan etika, moral dan akhlak pada diri peserta didik, serta sebagai sarana dalam memberikan pemahaman tentang pentingnya mensucikan diri dari segala bentuk kemaksiatan. Peran pendidikan yang paling fundamental dalam pendidikan Islam adalah memberikan pemahaman yang benar tentang akidah yang akan mengantarkannya untuk mengenal Allah Swt. Sehingga setiap individu dapat memahami kemaslahatan yang ada di dalam ibadah lahiriyah dalam bentuk ritual peribadatan, begitu pula ibadah batiniyah yang berbentuk pensucian diri dari kemaksiatan dan sifat-sifat tercela (*tazkiyah al-nafs*).

b. *Al-Ṣalāh al-Jamā'iy*

Pendidikan bertujuan sebagai sarana menjadikan masyarakat lebih baik. (*al-Tarbiyah li al-Iṣlāḥ al-Jamā'iy*)

Pendidikan dalam fungsinya hendaknya mampu mengantarkan kepada reformasi sosial (*al-Ṣalāḥ al-Jamā'iy*) yang dibangun di atas kebaikan tiap individu dalam posisinya sebagai anggota masyarakat (makhluk sosial). Hal ini dikarenakan kemaslahatan bersama akan dapat diwujudkan melalui individu yang baik (*al-ṣalāḥ al-fardiy*). Pada aspek ini, pendidikan berperan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai sarana edukasi bagi tiap individu dalam menbangun hubungan interaksi antar manusia dengan kemaslahatan sebagai dasarnya. Selain itu, pendidikan dibutuhkan dalam mengatur tata kelola suatu pemerintahan yang disepakati bersama dalam bingkai kemaslahatan bersama.

c. *Al-Ṣalāh al-'Umrāniy*

Pendidikan bertujuan sebagai sarana menjadikan peradaban dunia lebih baik. (*al-Tarbiyah li al-Iṣlāḥ al-'Umrāniy*)

Pendidikan hendaknya menjadi sarana dalam mewujudkan kemaslahatan bagi sistem peradaban umat Islam. Orientasi pendidikan diarahkan untuk mewujudkan dan pemeliharaan kesejahteraan umat manusia dalam tingkatan dunia global. Selain itu, pendidikan diarahkan kepada tujuan yang telah dirumuskan bersama oleh PBB (UN) yang bersifat berkesinambungan yang dirancang sampai tahun 2040. Rumusan tujuan ini dinamakan SDGs. (*Sustainable Development Goals*) dan telah disepakati oleh seluruh negara di dunia. Dalam pandangan Jasser Auda, hal ini diperlukan karena Islam memiliki ajaran yang bersifat global yang mengantarkan kepada kemaslahatan dunia (*rahmatan li al-'ālamīn*).[41]

[41] Lihat: Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syari'ah: Pendekatan Sistem*, (Bandung: Mizan, 2015), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Konsep Parsial Pendidikan *Maqāṣidī* (*Al-Maqāṣid al-Khāṣṣah*)

a. *Iṣlāḥ al-I'tiqād wa ta'līm al-'Aqd al-Ṣaḥīḥ*

Pendidikan Spiritual (*al-Tarbiyah li Ta'līm al-'Aqīdah al-Ṣaḥīḥah*)

Pendidikan sebagai sarana memperkokoh keimanan dan implementasi nilai keimanan, serta memperbaiki keyakinan dan mengajarkan aqidah yang benar. Salah satu tujuan al-Qur'ān ini dapat dicapai melalui pendidikan. Hal ini secara jelas dapat diketahui melalui istilah yang definitif yang menyebutkan kata "*ta'līm*" (pengajaran). *Maqṣad* (tujuan) ini mencerminkan perhatian Ibn 'Āshūr terhadap pendidikan. pemikiran Ibn 'Āshūr ini juga dapat dilihat pada penafsirannya terhadap surat al-Baqarah ayat 220:

فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۗ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"tentang dunia dan akhirat. Dan mereka bertanya kepadamu tentang anak yatim, katakalah: "Mengurus urusan mereka secara patut adalah baik, dan jika kamu bergaul dengan mereka, maka mereka adalah saudaramu; dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan. Dan jikalau Allah menghendaki, niscaya Dia dapat mendatangkan kesulitan kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Dalam penafsiran ayat berkenaan dengan perbakan kondisi anak yatim di atas, Ibn 'Āshūr memberikan kriteria *iṣlāh*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(reformasi), yaitu makna yang dimaksud dari kata *iṣlāh* meliputi makna kebaikan secara keseluruhan (*jamī' al-iṣlāḥ*), tidak tertentu pada perbaikan kondisi anak yatim saja. Dalam tingkatan pertama, perbaikan kondisi anak yatim meliputi perbaikan akidah dan akhlak, melalui pendidikan yang benar dan keadaban Islamiyah dan mengatahui kondisi dunia secara global.[42]

Menurut Ibn 'Āshūr surat al-Baqarah ayat 220 adalah ungkapan qur'any yang mengandung makna pendidikan. Dalam ayat tersebut nampak bahwa Allah menggunakan lafadz *iṣlāḥ* (reformasi) tanpa membatasinya, atau dalam istilah lain disebut *nakirah* yang memuat makna umum. Maka yang dikehendaki dari keumuman lafadz *iṣlāḥ* ia memuat segala macam aspek reformasi, bukan tertentu dimaksudkan untuk reformasi diri orang kafir saja. Makna inilah yang dikehendaki Ibn 'Āshūr dalam pendapatnya:

> "yang dimaksud adalah semua jenis reformasi (*iṣlāḥ*), bukan tertentu menunjukkan arti reformasi untuk diri orang kafir saja (*iṣlāḥ ẕwātihim*), akan tetapi makna tersebut juga memuat arti reformasi (perbaikan) akidah dan akhlaq mereka dengan pengajaran yang benar dan adab Islamiyah serta mengetahui keadaan sosial. Juga memuat arti reformasi tabiat mereka dengan cara menjaganya dari kerusakan, bahaya, penyakit dan dengan cara mengobati mereka. Serta menghindarkan mereka dari hal-hal yang membahayakan dengan cara memenuhi makanan, pakaian dan tempat tinggal sesuai dengan adat kebiasaan mereka, tanpa berlebihan. Lafadz tersebut juga memuat arti reformasi keuangan mereka dengan cara mengembangkan, memenuhi dan mengamankannya".[43]

[42] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 2, 356.
[43] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…*, Vol. 1, 356.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. *Tahdzīb al-Akhlāq*

Pendidikan Karakter (*al-Ta'līm li Taḥdzīb al-Akhlāq*)

Pendidikan Sebagai Pembinaan Menuju Akhlak Yang Mulia. Ibn 'Āshūr menilai bahwa salah satu faktor yang menyebabkan turunnya tingkat akhlak dan moral umat Islam adalah terlepasnya pendidikan dari akar materi etika dan pengajaran akhlak serta menjelaskan adat kebiasaan yang bermanfaat yang mengandung nilai etika.[44] Akan tetapi Ibn 'Āshūr tidak hanya menyerukan pengajaran mata pelajaran ini, tetapi mengharuskan seorang guru untuk menjadi panutan bagi para murid dalam hal ini. Ibn 'Āshūr juga memandang negatif kepada orang yang tidak memperhatikan nilai-nilai moral, ia menjelaskan:

> "merupakan hal yang buruk ketika kita melihat banyak orang yang berkeinginan untuk mengajari para remaja yang sedang tumbuh, lantas engkau dibuat kagum oleh perkembangan fisik mereka, fasilitas mereka, dan deskripsi mereka. akan tetapi jika engkau bersosialisasi atau berdebat dengan mereka, maka engkau akan melihat bahwa struktur bangunan yang besar ternyata kosong dari kebajikan dan kemuliaan pekerti dan rasa patriotism. Dengan demikian umat ini telah mengurangi unsur yang paling berguna dalam kehidupan berbangsa secara keseluruhan, yaitu moralitas. Dan jika keadaan ini terjadi pada golongan khusus umat manusia, lantas apa yang terjadi pada orang-orang awan umat ini. Dan jika kesempatan belajar telah hilang dari para siswa dan mereka tidak pernah menerima nilai-nilai akhlak, maka akan menjadi sulit untuk mengenalkan mereka nilai-nilai akhlak setelah itu (lulus dari sekolah/perguruan tinggi)."[45]

[44] Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*..., 124.
[45] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn ‘Āshūr menjadikan *tahdzīb al-Akhlāq* menjadi karakteristik dari salah satu tujuan tertinggi al-Qur’ān (*al-Maqāṣid al-A‘lā*) yaitu *iṣlāḥ al-fardī* (memperbaiki tiap individu manusia) dicapai dengan cara *Tahdzīb al-Akhlāq.*[46]Artinya pendidikan karakter telah menjadi bagian pentung dari tujuan al-Qur’ān dan risalah agama Islam. Tujuan al-Qur’ān dalam membentuk masyarakat religius, dapat dicapai dengan pendidikan yang mampu membentuk karakter Islami, seperti kesalehan, keadaban, kesabaran, keberanian, dan kearifan.

Oleh karenanya, Musṭafā al-Ghulāyainī mendefinisikan pendidikan Islam sebagai upaya internalisasi akhlak mulia kepada diri peserta didik di masa tumbuh kembangnya, serta memberikan mereka arahan dan nasehat, sehigga akhlak mulia tersebut menjadi karakter yang melekat dan meresap ke dalam jiwa mereka. Dengan demikian karakter tersebut membuahkan keutamaan, kebaikan, dan kesadaran untuk berkontribusi positif kepada negara dan tanah air.[47] Senada dengan al-Ghulāyainī, Zuhairini juga berpandangan bahwa pendidikan Islam dibatasi dengan sebuah upaya membangun mental kepribadian anak didik yang sejalan dengan ajaran Islam, sehingga karakter tersebut membuat mereka hidup bernafaskan

[46] Lihat: Ibn ‘Āshūr, *Tafsir Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ..., Vol.1, 39.
[47] Ihsan, Hamdani, *“Filsafat Pendidikan Islam*” (Bandung: CV Pustaka Setia, 1998),16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ajaran Islam, baik dalam berfikir, memutuskan, dan berbuat, serta bertanggung jawab sesuai dengan nilai-nilai Islam.[48]

c. *al-Tashrī'*

Pendidikan Sebagai Sarana Memperdalam Sharī'ah Islam (*al-Tarbiyah li al-Tafaqquh fī al-Sharī'ah*)

Pendidikan Merupakan Proses Pemberdayaan Manusia Menuju Taklif (Kemampuan Menjalankan Syariat Islam). Dalam pelaksanaan tuntutan kewajiban sharī'ah atas tiap-tiap seorang muslim secara sah dan benar, peranan pendidikan tidak bisa dikesampingkan. Pendidikan agama yang menyangkut kewajiban sharī'ah seperti salat telah diajarkan sejak dini di berbagai negara mayoritas muslim. Dalam upaya melestarikan dan menjaga lima hal pokok dalam sharī'ah (*al-ḍarūriyyāt al-khams*) pendidikan harusnya juga mampu memainkan peranan penting sebagai sarana pemenuhan kebutuhan non materi sebagai syarat pelaksanaan sharī'ah, seperti pemahaman tuntunan sharī'ah bagi seorang mukallaf (*al-'āqil*).

Jika dilihat dari perspektif ini (*al-Tashrī'*) pendidikan Islam mempunyai peran sebagai proses pembelajaran yang mengantarkan manusia menuju status *taklīf* (kemampuan untuk menjalankan kewajiban syariat), baik secara akal, moral maupun keilmuan. Sehingga seorang yang talah mukallaf dapat menjalankan fungsinya

[48] Zuhairini, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), 152.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai seorang hamba (*'abd*) kepada tuhannya, serta sebagai "pengelola" pada semesta (*khalīfah*).

Reformasi pendidikan (*al-iṣlāḥ al-tarbawī*) juga dapat masuk pada ruang-ruang sharī'ah dengan cara melakukan rekonseptualisasi *al-ḍarūriyyāt al-khams* dengan pendekatan pendidikan Islam. Upaya ini perlu dilakukan sebagai salah satu pertimbangan dalam penyusunan kurikulum materi fiqh yang nantinya akan menghasilkan pemikiran baru yang dapat merekostruksi ulang pemahaman atau pengertian tujuan utamanya, yaitu kemampuan menjalankan sharī'ah dengan benar sebagai bentuk pelestarian *al-ḍarūriyyāt al-khams* dalam sharī'ah.

Pemikiran baru tentang pemahaman *al-ḍarūriyyāt al-khams* yang didekati dengan orientasi pendidikan akan berujung pada redefinisi tentang pengertian *al-ḍarūriyyāt al-khams.* Misalnya *hifẓ al-dīn* diartikan dengan memberikan pendidikan keagamaan dan ketauhidan, sehingga seorang muslim dapat beragama secara mantab dan terhindar dari perbuatan syirik atau apapun yang dapat merusak agama. *Hifẓ al-'aql* diartikan sebagai memelihara akal dari kebodohan dan kealpaan dari pemahaman yang benar. *Hifẓ al-nafs* diartikan sebagai memelihara nyawa dari kerusuhan atau huru hara dan hukuman pengasingan. *Hifẓ al-nasl* dilakukan melalui pendidikan kesehatan jasmani dan kesehatan reproduksi. Begitu pula *hifẓ al-māl* dilakukan dengan cara mengetahui tata cara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memberikan pendidikan ekonomi, dan mengetahui cara memperoleh pemasukan dengan cara yang adil dan halal, mengetahui cara mengembangkan keuangan dan mengetahui menejemen keuangan yang sehat.[49]

Pendidikan tentang pemahaman sharī'ah juga dapat memperkuat sejumlah syarat yang menjadi indikator *takllīf* atau kondisi yang mewajibkan menjalankan sharī'ah. Seperti berakal (*al-'aql*), kebebasan berkehandak dalam beriabadah (*al-irādah al-ḥurrah*), terbebas dari dorongan nafsu kebinatangan, dan paksaan batin yang bukan berasal dari etika kebebasan, kemuliaan dan keluhuran yang berada dalam koridor akhlaq yang mulia.[50] Oleh karenanya Ibn 'Āshūr sangat menekankan pendidikan jiwa dan adab, sehingga dapat menuntun manusia untuk selalu mengikuti jalan petunjuk agama yang dibenarkan oleh akal sehat.[51]

d. *Siyāsah al-Ummah*

Pendidikan Transformatif (*al-Tarbiyah lī al-Taṭwīr al-Ijtimā'iy*)

Pendidikan sebagai sarana transformasi perubahan sosial. Dalam aspek sosial dan pemberdayaan masyakarat, Ibn 'Āshūr menjelaskan peranan Islam di dalamnya menjadi sangat urgensi.

---

[49] Dari penjelasan Ibn 'Āshūr di atas, telah jelas bahwa dalam diskursus pendidikan Islam, Ibn 'Āshūr memakai konsep *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pendekatannya. Begitu pula dalam diskursus pemikiran tafsir. Ibn 'Āshūr tidak hanya menjadikan maqāṣid al-sharī'ah menjadi disiplin ilmu yang independen, lebih dari itu, ia juga telah menjadikan ilmu maqāṣid al-sharī'ah sebagai pendekatan dalam pembahasan kajian keislaman. Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb…*, 96-97.

[50] Lihat: Ibn 'Āshūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'iy fī al-Islām…*, 124.

[51] Lihat: *Ibid*, 128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam pandangannya, terwujudnya kesalehan sebuah masyakarat (umat) sangat bergantung pada kesalehan individu. Al-Qur'ān sebagai sumber ajaran Islam telah banyak berbicara tentang nilai etik seorang muslim, hingga oleh ibn 'Āshūr misi al-Qur'ān dalam hal nilai etik (*al-akhlāq al-karīmah*) ini dikatagorikan sebagai *maqṣad* (tujuan) al-Qur'ān yang pertama dalam delapan tujuan pokok al-Qur'ān (*maqāṣid al-Qur'ān*).

Konsep kesalehan individu sebagai tumpuan kesalehan masyarakat telah dituangkan ibn 'Āshūr dalam kitabnya *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'ī fī al-Islām.* Dalam memperbaiki kualitas individu (*reformasi individu/iṣlāḥ al-afrād*), ibn 'Āshūr membaginya ke dalam empat bagian. Pertama, *Iṣlāḥ al-I'tiqād,* perbaikan kepercayaan. Kedua, *Iṣlāḥ al-Tafkīr,* perbaikan pola pikir. Ketiga, *Iṣlāḥ al-'Amal*, perbaikan kinerja dan amal perbuatan. Keempat, *Iṣlāḥ al-Nufūs*, perbaikan jiwa/mental. [52]

Yang tak kalah pentingnya, pendidikan juga mempunyai peran yang penting dalam reformasi perubahan sosial kearah yang lebih baik. Melalui interaksi pembelajaran, seorang siswa akan dapat menyerap pengatahuan yang diberikan oleh gurunya. Ibn 'Āshūr mengatakan:

> "Setelah para lulusan berbaur dengan sekelompok individu masyarakat, yang telah terbiasa dengan perilaku yang mereka kerjakan. Mereka terkadang mendekat dan menjauh dari

[52] Lihat: *Ibid*, 46-80.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> martabat keberadaban sesuai dengan pengaruh pemangku agama dalam diri mereka. Maka cita-cita reformasi sosial tidak akan tercapai kecuali dengan reformasi komponen sosialnya, yaitu tiap individu masyarakat yang menerima perubahan, yaitu reformasi kesalehan mental setiap individu masyarakat. Karena sebuah bangunan dengan komponen yang rusak, akan ikut rusak. Begitu pula jika bangunan dibangun dengan komponen yang baik, maka ia akan ikut baik. Lantas kesalehan individu tersebut tercermin dalam prinsipnya, sehingga memungkinkan untuk berinteraksi dan bergaul dengan baik. Karena suatu perbedaan dalam hal prinsip yang menyangkut keadaan mental dan psikologi seseorang cenderung membuatnya untuk tidak bisa menerima persatuan".[53]

Reformasi yang diusung ibn 'Āshūr ini juga menyentuh pada perbaikan keyakinan individu sesuai dengan apa yang diterima sehat yang tercerahkan (*al-'uqūl al-mustanīrah*),[54] reformasi pola pikir yang berorientasi pada kebahagiaan dunia dan akhirat sehingga diperoleh pemahaman tentang apa yang harus dijalankan demi kebahagiaan di kehidupan dunia dan akhirat.[55] Reformasi kinerja dan amal perbuatan yang didasari oleh kebebasan kehendak (*binā' al-Irādah al-Ḥurrah*).[56] Serta reformasi jiwa (ruh) dan memupuknya dengan pendidikan akhlak dan menyucikannya.[57]

Gagasan reformasi pendidikan diarahkan untuk kemaslahatan umat Islam. reformasi dan pembaharuan pendidikan di dunia Islam (Arab) telah lama terlupakan, khususnya tujuan (*al-maqṣad*) yang penting dari pendidikan itu sendiri, yaitu landasan reformasi

[53] Ibn 'Āshūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'ī fī al-Islām…*, 10.
[54] LIhat: *Ibid*, 50.
[55] *Ibid*, 51.
[56] *Ibid*, 63-81.
[57] *Ibid,* 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendidikan (*mabda' iṣlāḥ al-ta'līm*).[58] hal ini disampaikan Ibn 'Āshūr di pendahuluan kitabnya, sebagai titik tolak dari gagasan reformasi pendidikan yang ia usung. selain itu, Ibn 'Āshūr mengingatkan kepada segenap umat Islam untuk menyadari bahwa Allah Swt telah mewariskan bumi yang terhampar kepada umat Islam sebagai khalīfah, serta menganugrahkan kepada umat Islam cahaya akal sebagai bekal penting dalam memakmurkan bumi. [59]

Gagasan yang diusung Ibn 'Āshūr terkait pola hubungan yang terjadi antara pendidikan dan kemaslahatan umat mengarah pada pemikiran Ibn Khaldun. Yang mana ia menilai bahwa peranan pendidikan merupakan bagian penting dalam upaya membangun karakter bangsa (*nation character building*). Selain itu, pendidikan juga berfungsi sebagai investasi jangka panjang suatu masyarakat agar dapat menciptakan tatanan kehidupan bangsa yang lebih beradab (*civilized*). Pendapat Ibn Khaldun ini dalam esensinya telah mewakili tujuan umum al-Qur'ān (*al-maqāṣid al-a'la*) yang telah dirumuskan Ibn 'Āshūr. Ibn Khaldun mengatakan "hanya di dalam realitas masyarakat yang memiliki kesadaran akan pentingnya perkembangan ilmu pengetahuan dan pendidikan, maka peradaban dan nilai-nilai budaya konstruktif akan dapat ditegakkan."[60]

---

[58] Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*…., 7.
[59] *Ibid.*, 7-8.
[60] Irwandar, *Dekonstruksi Pemikiran Islam: Idealitas Nilai dan Realitas Empiris*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2003). 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Serta mampu untuk menanggapi sistem dunia yang berubah-ubah, kadang berada di puncak, lantas kembali menurun di waktu yang lain. Ibn ‘Āshūr juga mengkritisi adanya stagnasi rasa ingin tau, rasa ingin mengamati, dan gairah untuk melakukan penelitian dengan mengutip ayat Yūnus ayat 101:

قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ

> “Katakanlah: "Perhatikanlah apa yaag ada di langit dan di bumi. Tidaklah bermanfaat tanda kekuasaan Allah dan rasul-rasul yang memberi peringatan bagi orang-orang yang tidak beriman".

Ayat ini dijadikan Ibn ‘Āshūr sebagai teguran al-Qur’ān terhadap stagnasi dan sikap diam umat Islam yang berlangsung sekian lama.[61]

Misi reformasi pendidikan ini dipandang Ibn ‘Āshūr sebagi kewajiban bagi umat Islam dalam rangka khidmah kepada agama Islam dan sebagai upaya menciptakan atmosfir akademis yang kuat yang akan menghiasi masa depan umat Islam dan dapat membanggakan capaian masa lalu. Upaya reformasi pendidikan ini dilakukan dengan tujuan mewujudkan kemaslahatan umum bagi peradaban dunia yang harus dimulai sejak dini, hingga jika umat Islam tidak dapat mencapai target tujuan tersebut, paling tidak umat Islam tidak semakin menjauh dari kemaslahatan umum.[62]

---

[61] Ibn ‘Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*…., 7-8.
[62] Lihat: *Ibid*, 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Teguran Ibn ‘Āshūr kepada dunia pendidikan Islam ini disampaikan agar umat Islam mulai bangun dari keacuhan yang dalam akan keinginan untuk bangkit dari ketertinggalan dunia Islam secara umum dari peradaban dunia Barat. Hal ini yang melaratbelakangi penulisan kitab *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb* yang ditulis Ibn ‘Āshūr berdasarkan pengamatan dan pengalamannya menjadi murid dan guru di Universitas Zaytūnah semasa zaman kolonialisme Prancis di Tunisia.

e. *al-Qaṣaṣ wa akhbār al-Umam al-Sālifah li al-Ta’assī bi ṣālihi Aḥwālihim*

Pendidikan Reflektif (*al-Tarbiyah li I‘tibār al-Khibrah*)

Pendidikan yang mampu merefleksikan pesan moral dari pengalaman terdahulu (*al-I‘tibārī*), al-Qur’ān memuat cerita umat terdahulu untuk menjadi teladan (*al-‘ibrah*), referensi hidup, dan pembelajaran dalam menjalankan hidup dan dalam menghadapi persoalan. Nilai-nilai keteladanan dari kisah al-Qur’ān lantas direfleksikan ke dalam pemahaman hikmah yang dapat diterapkan ke dalam kehidupan. Tujuan ini memberikan informasi kisah-kisah peradaban umat terdahulu sehingga dapat dijadikan sebagai ‘ibrah dan bahan evaluasi bagi kehidupan sekarang dan yang akan datang. Kisah yang termuat di dalam al-Qur’ān sangat lekat dengan hikmah yang akan disampaikan. Kebahagiaan hidup akan dapat dicapai melalui i’tibar dan perenungan dari hikmah yang terkandung

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di dalam kisah-kisah umat terdahulu. Sebagaimana telah difirmankan Allah dalam surat Yūsuf ayat 111.[63] Oleh karena itu, jumlah prosentase ayat al-Qur'ān yang berkenaan dengan kisah lebih banyak jika dibanding ayat-ayat hukum, dengan perbandingan sekitar 1.600 ayat tentang kisah, dan 330 ayat tentang hukum.[64]

Menurut Abdul Mustaqim, kisah-kisah yang termuat di dalam al-Qur'ān berhasil mengelaborasikan tiga dimensi sekaligus. Pertama, dimensi *ḥaqīqī-wāqi'ī*, bahwa cerita itu merupakan fakta yang benar-benar terjadi, bukan cerita fiksi. Kedua, dimensi *al-fannī al-balāghī*, kisah tersebut diekspresikan dengan sastra yang indah serta gaya bahasa yang mengandung makna yang mendalam, dengan pesan moral sesuai dengan tujuan al-Qur'ān. Ketiga, dimensi *al-ta'līmī wa al-tarbawī*, kisah-kisah tersebut mengandung hikmah dan i'tibar yang dapat dijadikan pelajaran bagi keidupan manusia.[65] Dengan belajar dari cerita, peserta didik akan terlatih dalam mengambil pelajaran (*'ibrah*) dengan pendekatan rasional-empirik, serta menemukan pertalian antara kenyataan dan hasil dengan pendekatan kausalitas. Sehingga peserta didik mampu menjadikan sebuah fenomena, pengalaman, ataupun fakta kondisi sosial yang ia

---

[63] QS. Yūsuf: 111:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ

Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal.

[64] A. Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-Kisah al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983), 22.

[65] Lihat: Abdul Mustaqim, "Nilai-Nilai Pendidikan dalam Kisah al-Qur'an", dalam *Analogi Pendidikan Islam…*, 227.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jumpai menjadi sebuah hasil yang menjadi pertimbangan dalam menilai atau menentukan sebuah keputusan dalam hidup.

Dalam pandangan Abdul Mustaqim, apa yang telah diceritakan Allah di dalam al-Qur'ān memang menjadi sarana pembelajaran bagi manusia. Sebenarnya Allah sedang mengajari manusia melalui cerita. Hal ini juga sesuai dengan tabiat manusia yang lebih senang belajar dengan metode bercerita, sehigga ia dapat memahami pesan moral dari hasil kesimpulan yang ia rumuskan sendiri. Bagi beberapa orang, metode ini lebih nyaman karena tidak ada kesan digurui atau menggurui. Abdul Mustaqim mengatakan:

> "Kisah-kisah dalam al-Qur'ān adalah salah satu cara Tuhan mendidik dan mengajari manusia. Metode pengajaran melalui kisah dapat sejalan dengan kondisi psikologi manusia yang memang menyukai cerita. bukankan ketika ada masalah rumit yang memerlukan pemecahan, secara tidak sadar kita sering berkata: "bagaimana ini ceritanya, kok bisa seperti ini..?". Dengan metode cerita atau kisah inilah diharapkan pesan-pesan pendidikan bisa tersampaikan dengan efektif, tanpa ada pihak yang merasa digurui. Maka dalam al-Qur'ān, Allah Swt banyak menceritakan kisah-kisah para nabi, tokoh-tokoh dan umat terdahulu agar bisa menjadi teladan (*uswah ḥasanah*) dan pelajaran (*'ibrah*) bagi kita semua".[66]

Ibn 'Āshūr menilai bahwa para pengajar dan palajar meyakini bahwa program pendidikan yang disampaikan akan mengantarkan pada tujuan yang sempurna yang tidak dapat dilakukan oleh seseorang. Faktanya, mereka hidup dalam kondisi tanpa orientasi yang jelas. Mereka seakan tidak belajar dari sejarah bangsa-bangsa

[66] Abdul Mustaqim, "Nilai-Nilai Pendidikan dalam Kisah al-Qur'an", dalam *Analogi Pendidikan Islam*, Jurnal UIN Sunan Kalijaga, tt, 224.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terdahul, serta sejarah peradaban Islam, riwayat hidup tokoh, serta sejarah perkembangan bangsa di era kontemporer. Sehingga mereka mampu untuk mengambil pelajaran hidup spirit perubahan dari sejarah dunia, sehingga mempunyai semangat untuk membawa dirinya dan bangsanya bangkit menuju perubahan.[67]

Kondisi sosial yang berada di dalam perubahan zaman menuntut untuk melihat kembali kearifan dan relevansi aturan dan pengelolaan sekolah, salah satunya adalah metode pengajaran, materi keilmuan dan kompetensi pengajar. Umat islam juga cenderung berada pada kondisi yang stagnan tanpa adanya upaya untuk berubah (reformasi). Dan jika di antara mereka ada yang terbangun dan berkeinginan untuk membangkitkan umat Islam, maka ia akan dicap sebagai orang yang mempunyai niat buruk, dan mareka akan bersikap hati-hati dengannya karena tidak bertindak seperti pendahulu mereka dalam mencapai kemajuan. Mereka lupa bahwa zaman telah berbeda dan keadaan telah berubah.

f. *al-Ta'līm bi Mā Yunāsibu Ḥālata 'Aṣri al-Mukhāṭabīn*

Pendidikan Progresif (*al-Tarbiyah li Mā Yunāsib Bi Taqaddum al-Zaman*)

Yaitu pendidikan yang Relevan dengan Perkembangan Zaman dan mengajarkan sesuatu yang relevan dengan keadaan mukhatabnya (orang yang menjadi lawan bicara al-Qur'ān). point

[67] *Ibid*, 118.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari sub bab ini membicarakan tentang relevansi Pendidikan dengan perkembangan zaman. Artinya bagaimana pendidikan itu didekatkan dengan problematika dan isu-isu kekinian, sehingga pendidikan dapat hadir sebagai solusi atas permasalahan yang dihadapi di zaman pelajar atau mahasiswa hidup. Sehingga pendidikan hendaknya dapat mengakomodasi materi-materi kontemporer sebagai pelajaran pendukung, di samping materi dan pelajaran pokok lainnya sesuai dengan jurusan atau program studi yang sedang ditempuh. Ada tiga hal yang penting yang saling berkaitan.dalam pembahasan ini, yaitu:

a) metode pembelajaran yang sesuai dengan perkembangan zaman,
b) penguasaan bahasa pengantar, dan
c) materi ajar yang relevan dengan kebutuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan.

Pertama, metode pembelajaran yang sesuai dengan perkembangan zaman. Islam sendiri tidak mengenal adanya dikotomi ilmu pengetahuan. Semua ilmu adalah sama, bersumber dari Allah Swt. Ibn ‘Āshūr telah berusaha memberikan pamahaman kepada umat Islam akan hal ini. Menurutnya, semua pengetahuan umum yang mempuyai jurusan dunia, dapat menjadi perantara untuk melestarikan agama dan menjadi sebab eksistensinya. Imam Al-Ghazālī, telah mengatakan bahwa agama tidak akan dapat tegak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kecuali dengan dunia.[68] Maka orang yang beragama jika mempunyai niat untuk memperbaiki dunianya, maka hendaknya menguatkan urusan akhiratnya.[69] Mengenai kebolehan adopsi umat Islam pada kemajuan peradaban Barat, Ibn ʻĀshūr mengatakan:

> "Pandangan tersebut bukan dianggap berpaling dari ilmu agama, dan yang harus dipahami bahwa dunia adalah perjalanan menuju akhirat dan dalang akhirat. Sehingga kita telah melihat saudara-saudara Mesir kita bersaing dengan negara-negara Eropa di bidang peradaban (*civiliztion*). dan mereka bekerja sama dalam semua bidang dan industri, dengan mengadopsi kemajuan mereka dari ilmu umum (*al-ʻulūm al-dunyawiyyah*) yang diambil orang Eropa dari para pendahulu kita. Lantas apa yang mencegah kita untuk Bersama-sama mereka dalam hal yang bermanfaat bagi kita dan tidak membahayakan agama kita, melainkan akan dapat mengangkat kita dan dan menghilangkan stigma jarak dari langkah menuju peradaban, dan tuduhan kurangnya nilai etik dalam beberapa waktu belakangan ini, karena kita tidak keberatan untuk memanfaatkan pengetahuan itu (umum) dari buku-buku non-Islam sebagaimana pendahulu kita mengambilnya dari buku-buku Yunani. Sebagaimana dalam hadis: Kebijaksanaan adalah barang yang hilang dari seorang mukmin, makan ia dapat mengambilnya di mana pun ia menemukannya".[70]

Kedua, penguasaan bahasa pengantar. Dalam pandangan Ibn ʻĀshūr, penguasaan bahasa pengantar menjadi hal yang penting

---

[68] Versi Arabnya: أن الدين لا يستقيم إلا بالدنيا

[69] Ibn ʻĀshūr, *Alaysa al-Ṣubh bi Qarīb*..., 97.

[70]Versi Arabnya:
وحيث رأينا الآن إخواننا المصريين يتسابقون مع الأمم الأوروباوية في ميادين التمدن، ويشاركونهم في سائر الفنون والصناعات مستمدين تقدمهم من العلوم الدنيوية التي أخذها الأوروباويون من أسلافنا. فما يمنعنا أن نجاريهم فيما ينفعنا ولا يضر يدياننا، بل يرفع عنا وعنها وصمة البعد عن مناهج التمدن، وتهمة عدم اللياقة بالأزمان الأخيرة، كما أننا لا نتحرج أن نستفيد بعض تلك المعارف من كتب غير إسلامية كما أخذ أسلافنا من كتب اليونان. وفي الحديث: الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيثما وجدها.
Lihat: Ibn ʻĀshūr, *Alaysa al-Ṣubh bi Qarīb*..., 97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam proses belajar. Tidak adanya keterampilan bahasa dinilai Ibn ‘Āshūr sebagai salah satu faktor yang menyebabkan mundurnya pendidikan di dunia Islam.[71] Penguasaan bahasa yang dimaksudkan Ibn ‘Āshūr di sini bukan hanya bahasa asing seperti Prancis dan Inggris, akan tetapi kelemahan pelajar Arab terhadap penguasaan bahasa Arab yang menjadi faktor kemunduran umat Islam secara global. Ia menjelaskan: “Telah diketahui sampai saat ini bahwa kekurangan bahasa (Arab dan Prancis) adalah salah satu penyebab terbesar kegagalan sekolah di negara kita, karena hubungannya dengan pemahaman dan produksi berbagai informasi dalam bidang ilmiah dan sastra”.[72]

Ketiga, materi ajar yang relevan dengan kebutuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan. Kemunduran peradaban dunia Islam ditengarai Ibn ‘Āshūr dalam bidang pendidikan, salah satunya adalah karena kealpaan untuk memberikan di setiap jenjang pendidikan materi yang sesuai kebutuhan zaman dengan metode yang tepat dan efektif, yang berdampak pada evaluasi pemikirannya dengan menjaga sesuatu yang prinsip, yaitu membentuk pola pikir pelajar untuk dapat sadar akan aturan-aturan dasar yang telah mereka pahami, sehingga dapat mengamalkan apa yang dia pelajari. Hal ini menuntut rekleksi kembali atas materi-materi pembelajar

[71] Lihat: *Ibid*, 135.
[72] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang memiliki dampak langsung secara praktis kepada mereka.[73] Inilah makna pembelajaran pendidikan-mandiri yang dipelopori Jean Piaget, psikologi evolusioner yang dikenal sebagai tujuan dan kompetensi pedagogi.

g. *al-Mawā'idh wa al-Indzār wa al-Taḥdzīr wa al-Tabshīr*

Pendidikan dengan Nalar Kritis (*al-Tarbiyah li al-Fikr al-Naqdiy*)

Yaitu, nasehat dan peringatan, serta *reward & punishment*. Terkait dengan pendidikan, point ini mempunyai relevansi bahwa ilmu pengetahuan dan pendidikan hendaknya memelihara sisi kritisnya, sehingga ia akan dapat terus berinovasi dan berkembang, bukan malah menjadi jumud dan stagnan. Stagnansi pendidikan Islam yang dirasakan banyak ulama, menurut Ibn 'Āshūr disebabkan oleh hilangnya daya kritis ilmu pengetahuan dalam pendidikan Islam. Ia mengatakan sebab lain mundurnya peradaban Islam antara lain dikarenakan ilmu pengetahuan dan pendidikan Islam telah dirampas daya nalar kritisnya yang tinggi.

Pendidikan tanpa sisi nalar kritisnya membuatnya tumpul dalam merespon perkambangan zaman dan mematikan potensi berkreasi dan berinovasi yang berakhir pada terciptanya sebuah penemuan baru. Di mata Ibn 'Āshūr, fakta Inilah yang merusak tujuan pendidikan itu sendiri, yaitu untuk membawa pemikiran seseorang ke titik inovasi, dan makna inovasi adalah suatu

[73] Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*..., 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikiran itu siap untuk berkembang dalam mencari solusi suatu masalah, serta memperkaya pengetahuan yang dibuat oleh orang-orang sebelum dia, memajukan ilmu pengetahuan dan mengembangkan metode. Hal ini dapat dilakukan hanya dengan menciptakan kekuatan yang ada dalam pemikiran seseorang yang bertugas membedakan dan menidentifikasi informasi yang benar atas yang cacat dari apa yang disampaikan kepadanya".[74]

Mengenai tumpulnya daya nalar kritis yang dialami oleh pendidikan Islam, Ibn 'Āshūr menguatkannya dengan pendekatan sejarah. Ia mencontohkan apa yang telah terjadi di Tunisia. Terjadinya penindasan atas kemerdekaan berpikir dan melemahnya daya nalar kritis dalam dunia pendidikan muncul ketika pemikiran doktrinal di masa pemerintahan dinasti 'Ubaidiyyah. Kebebasan mempelajari suatu aliran madzhab dibatasi oleh pemerintah. Pendidikan diarahkan kepada pendapat yang homogen yang dirasa dapat mendukung kebijakan pemerintah.

Peristiwa pengekangan pendidikan kritis merupakan salah satu kejadian bersejarah tentang dunia pendidikan Islam yang paling penting di negeri Tunisia. Di masa era pemerintahan dinasti 'Ubaidiyyah, ketika pemerintah mencegah para pemuda (pelajar) untuk belajar kepada para ahli fiqih madzhab Malikiyyah dan malah mengizinkan sesuatu yang bertentangan dengan kecenderungan

[74] Lihat: *Ibid*, 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikiran mereka. Artinya pemerintah melarang para pemuda untuk belajar fiqih madzhab malikiyyah dan justru mengarahkan mereka untuk belajar madzhab yang lain, yang bukan merupakan keinginan mereka.[75]

h. *al-I'jāz bi al-Qur'ān*

Pendidikan untuk Meneguhkan Kemukjizatan al-Qur'ān

(*al-Tarbiyah li Ta'yīd I'jāz al-Qur'ān*)

Yaitu sebagai bentuk kemu'jizatan al-Qur'ān itu sendiri. Peran pendidikan dalam perspektif tujuan ini adalah membuktikan kebenaran ajaran al-Qur'ān dan pesan Nabi Saw yang tertuang dalam risalah-risalahnya. Pendidikan berperan penting dalam pembuktian kebenaran ilmiah dalam al-Qur'ān, meskipun sebenarnya kebenaran kandungan al-Qur'ān tidak membutuhkan pembuktian. Kandungan ilmu pengetauhan di dalam al-Qur'ān dapat dipahami dengan pendekatan keilmuan apa pun, misalnya historis, religius, sosioligis, geoligis, sain dan teknologi, dan rumpun keilmuan rasional lainnya. Lebih dari itu al-Qur'ān yang juga memiliki dimensi supra rasional yang terkadang akal menusia membutuhkan ratusan tahun untuk dapat mengungkapnya.

Pendidikan dalam pandangan al-Qur'ān mempunyai fungsi penting dalam menjelaskan tentang hak dasar kemanusiaan, bukti keesaan Allah dan kebenaran dakwah Rasulullah Saw yang disertai

[75] *Ibid*,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan argumentasi dan penjelasan ilmiah. Juga menjelaskan tentang dinamika *social-religius* umat manusia yang terjadi dari generasi ke generasi, di masa kejayaan dan kemundurannya, serta hikmah-hikmah yang dapat digali darinya. Seluruh permasalahan ini menjadi tujuan utama (*al-Maqāṣid al-A'lā*) diturunkan al-Qur'ān. [76]

Al-Qur'ān seakan tidak pernah habis dalam memberikan informasi baru atau kebenaran baru yang dibuktikan oleh ilmu pengetahuan secara empiris. Objek kajian yang telah dituturkan al-Qur'ān tidak secara devinitif tertentu pada satu adau dua hal, melainkan semua makhluk ciptaan Allah, baik manusia, hewan, tumbuhan ataupun alam semesta dijadikan objek bacaan dan penelitian. Dalam hal ini, al-Qur'ān memposisikan pendidikan sebagai sarana untuk lebih mengenal dan mengakui keesaan dan kebesaran Allah. Sebagaimana pengakuan Mouirce Bucaille, seorang dokter ahli bedah berkebangsaan Prancis yang dikutip oleh Zamroni, ia mengatakan bahwa: "al-Qur'ān merupakan kitab suci yang obyektif, memuat petunjuk bagi pengembangan ilmu pengetahuan modern. Kandungan ajarannya sangat sempurna dan sesuai dengan perkembangan zaman dan penemuan sains modern".[77]

---

[76] *Ibid.*

[77] Zamroni, *Pendidikan Pembebasan dalam Perspektif Barat dan Timur*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), 97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Konsep Partikular Pendidikan *Maqāṣidī* (*Al-Maqāṣid al-Juz'iyyah*)

Dalam sub pembahasan ini, akan dipaparkan pencarian makna dari *maqāṣid al-Qur'ān* yang bersifat partikular (*juz'iyyah*) dirumuskan dari ayat al-Qur'ān sesuai dengan tema pembahasan. Proses pencarian makna tujuan dari al-Qur'ān ini oleh Ismā'īl Ḥasanī diistilahkan dengan "*Taqsīd al-Nuṣūṣ*".[78] Ruang lingkup *maqāṣid juz'iyyah* ini lebih terperinci dibandingkan *Maqāṣid al-Qur'ān al-A'lā* dan *al-Khāṣṣah*. Karena ia meliputi hikmah dan rahasia kandungan al-Qur'ān melalui tiap ayat-ayatnya secara tematik.

Berbeda dengan metode analisis yang ditempuh pada sub bab konsturksi paradigma pendidikan dalam konteks *al-Maqāṣid al-'Āmmah* maupun *al-Maqāṣid al-Khāṣṣah* sebagaimana sebelumnya, yang dominan pada analisis perumusan *maqāṣid* yang berjenis *taqṣīd maqāṣid al-Shāri' min aḥkāmihī*. Dalam konteks pendidikan diartikan dengan merumuskan konsep paradigma pendidikan Islam melalui pemikiran *maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr. Namun dalam sub bab *al-maqāṣid al- juz'iyyah* ini lebih dominan menggunakan perumusan *maqāṣid* yang berjenis *taqṣīd maqāṣid al-Shāri' min khiṭābihī*. Yaitu merumuskan konsep paradigma pendidikan Islam melalui ayat-ayat al-Qur'ān.[79]

---

[78] Lihat: Ismā'īl Hasanī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…*, 133.

[79] Ismā'īl Hasani dalam penelitiannya tentang pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah Ibn 'Āshūr* menyimpulkan bahwa dalam proses perumusan *maqāṣid al-sharī'ah* (*taqṣīd*) terdapat dua macam, yaitu *taqṣīd maqāṣid al-Shāri' min aḥkāmihī* (merumuskan tujuan pembuat sharī'ah (Allah) melalui hukum-hukum-Nya) dan *taqṣīd maqāṣid al-Shāri' min khiṭābihī* (merumuskan tujuan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Metode *istiqrā'* (penelitian induktif) yang diterapkan pada bagian ini adalah *istiqrā' nāqiṣ,* yaitu penelitian terhadap sebagian (ayat) yang bersifat *juz'iyyah* untuk digeneralisir hukumnya secara umum., tanpa membahas bagian partikular yang lain (bukan *istiqrā' tām* yang menuntut penelitian hukum partikular secara keseluruhan). Adapun obyek penelitian dari ayat-ayat pendidikan yang dipilih dalam mengkonstruksi konsep pendidikan Islam dalam aspek *al-maqāṣid al-juz'iyyah* adalah kisah Mūsa-Khidr yang tertuang dalam surat al-Kahfi ayat 60-82.

Dengan kata lain, penetapan *maqāṣid* dengan metode *istiqrā'* harus melalui penelitian induktif pada teks yang mempunyai relevansi dengan tema yang dikaji. Hal ini mengindikasikan bahwa dalam meneliti *maqāṣid*, tidak harus meneliti seluruh teks atau ayat yang berhubungan dengan pendidikan. Akan tetapi cukup hanya meneliti sebagian ayat pendidikan saja. Lantas peneliti memilih kisah Mūsa-Khidr dalam surat al-Kahfi ayat 60-82 sebagai obyek kajian dalam menentukan *Maqāṣid al-Tarbiyah* dengan alasan karena surat al-Kahfi ayat 60-82 adalah satu-satunya ayat pendidikan dalam al-Qur'ān yang mengkisahkan proses pendidikan yang dilakukan melalui interaksi antara guru dan murid.

Maqāṣid Juz'iyyah ini terdapat dalam ayat-ayat di setiap surah.

---

pembuat sharī'ah (Allah) melalui perkataan-Nya dalam al-Qur'ān). Maka dapat disimpulkan bahwa *taqṣīd* dalam pandangan Ismā'īl Ḥasanī terbagi menjadi dua, yaitu dari sisi makna yang dikehendaki Allah dari *khiṭab* perkataan-Nya, kedua dari sisi makna yang dikehendai Allah dari ketetapan hukum-Nya. Lihat: Ismā'īl Hasanī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…*, 133-134.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam upaya menggali maqāṣid ini, Ibn ‘Āshūr menggunakan seperangkat metode analisis yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya. Pada poin ini akan dijelaskan penerapan metode yang ditempuh Ibn ‘Āshūr dalam merumuskan *maqāṣid* yang terkandung di dalam surat al-Kahfi ayat 60-82.

a. *Maqāṣid al-Ta‘līm*

Yaitu tujuan dalam proses sebuah pendidikan antara lain:

1) Menyandarkan Ilmu kepada Allah (*Isnād al-‘Ilm ila Allāh*)

Sebab yang melatarbelakangi perjalanan Musa yang hendak belajar kepada Khidr diriwayatkan dalam hadis Imam al-Bukhāri dan Muslim. Dan tercantum dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Hadis No. 122, dalam Bab: Apa yang disunnahkan bagi orang Alim jika ditanya: siapa yang paling alim? maka hendaknya ia serahkan ilmu kepada Allah.Redaksi hadis tersebut sebagaimana berikut:

> “Dari ‘Ubaī ibn Ka’ab ra. telah mendengar Rasulullah bersabda: Ketika suatu saat Nabi Musa berdiri berkhutbah di hadapan kaumnya, Bani Isra’il, salah seorang bertanya: “Siapa orang yang paling tinggi ilmunya”, Nabi Musa as. menjawab: “Saya”. Kemudian Allah menegur Musa dan berfirman kepadanya, supaya Musa tidak mengulangi statemannya itu; “Aku mempunyai seorang hamba yang tinggal di pertemuan antara dua samudra, adalah seorang yang lebih tinggi ilmunya daripada kamu”. Nabi Musa as berkata: “Ya Tuhanku, bagaimana aku bisa menemuinya”. Tuhannya berfirman: “Bawalah ikan sebagai bekal perjalanan, apabila di suatu tempat ikan itu hidup lagi, maka di situlah tempatnya. (Kalimat Hadis dari Imam al-Bukhārī)”.[80]

[80] Redaksi Arabnya:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari teks hadis di atas, dapat disimpulkan bahwa secara etika, semua ilmu hendaknya disandarkan kepada Allah swt, Dzat yang Maha Mengetahui. Karena segala bentuk ilmu bersumber dari-Nya. Al-Bukhārī juga memasukkan hadis tersebut dalam bab "Apa yang disunnahkan bagi orang Alim jika ditanya: siapa yang paling alim? maka hendaknya ia serahkan ilmu kepada Allah". Hal ini sebagaimana yang telah diajarkan Allah kepada Nabi Muḥammad Saw ketika ditanya oleh orang Kafir Quraish dan Pimpinan agama Yahudi yang menjadi latarbelakang turunnya surat al-Kahfi. Ketika Nabi ditanya tentang hakikat ruh, maka Allah mengajarinya untuk menyandarkan ilmu ruh kepada Allah. Dan menegaskan bahwa ilmu Allah yang diberikan kepada manusia hanyalah sedikit. Sebagaimana tercantum dalam surat al-Isra' ayat 85:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

"Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: "Roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".

صحيح البخاري ١٢٢: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرٌو قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ قَالَ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّ نَوْفًا الْبَكَالِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ مُوسَى لَيْسَ بِمُوسَى بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنَّمَا هُوَ مُوسَى آخَرُ فَقَالَ كَذَبَ عَدُوُّ اللَّهِ حَدَّثَنَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ مُوسَى النَّبِيُّ خَطِيبًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَسُئِلَ أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ فَقَالَ أَنَا أَعْلَمُ فَعَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِذْ لَمْ يَرُدَّ الْعِلْمَ إِلَيْهِ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ أَنَّ عَبْدًا مِنْ عِبَادِي بِمَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ قَالَ يَا رَبِّ وَكَيْفَ بِهِ فَقِيلَ لَهُ احْمِلْ حُوتًا فِي مِكْتَلٍ فَإِذَا فَقَدْتَهُ فَهُوَ ثَمَّ.....

Lihat: Al-Bukhārī, *Jami' al-Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Kotob al-'Ilmiyah, 2014), Vol. 1, h. 39-40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2) Mengembangkan Akal pada Taraf Inovasi

(*Īṣāl al-'Aql Ilā Darajah al-Ibtikār*)

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa prinsip pertama ideologi pendidikan maqāṣidī adalah *al-fiṭrah,* bahwa manusia sejak lahir dibekali potensi akal "*fiṭrah 'aqliyyah*", yang digunakan dalam menganalisis sesuatu secara logis berasarkan hukum kausalitas sebab-akibat.[81] Dalam istilah lain, potensi untuk memahami sesuatu disebut *ulil albāb.* Sebuah kemampuan untuk dapat berpikir atau merenung, mempergunakan akal untuk mengambil hikmah dan pelajaran dari ayat-ayat Tuhan yang ada di alam semesta atau pun di dalam al-Qur'ān. Kemampuan tersebut menjadi anugerah bawaan manusia sejak lahir, atau yang diistilahkan dengan *fiṭrah.*[82]

Dalam pandangan Quraish Shihab, manusia memiliki potansi untuk mengetahui dan memahami semua yang ada di alam semesta ini. Ia telah dibekali akal untuk dapat mengkorelasikan fenomena yang satu dan fenomena lainnya. Hal tersebut dimungkinkan dengan bekal kelebihan indera, akal yang dianugerahkan Allah kepada manusia.[83] Eksplorasi

---

[81] Muhammad Nabil Ganayim, *Qawā'id al-Maqāṣidiyyah 'inda al-Ṭāhir ibn 'Āshūr* (UK: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2013), 100.

[82] Lihat: Widodo Supriono, *FIlsafat Manusia dalam Islam, Reformasi FIlsafat Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 171.

[83] Lihat: M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2001), 436.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akal manusia juga menjadi objek yang dibicarakan al-Qur'ān dengan tujuan agar manusia dapat menyadari potensi yang dimiliki akal agar dapat semakin dieksplorasi. Al-Qur'ān mengungkapkan dorongan untuk memaksimalkan fungsi akal dalam tujuh macam ungkapan,[84] yaitu:

a) Kata *Naẓara*, dalam surat al-Ghāshīyah ayat 17:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ

"Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan"

b) Kata *Tadabbara*, dalam surat Muḥammad ayat 24.

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

"Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci?"

c) Kata *Tafakkara*, dalam surat al-Naḥl ayat 69.

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

"Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan".

d) Kata *Tafaqqaha*, dalam surat al-Taubah ayat 122.

فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ

"Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama"

e) Kata *Tazakkara*, dalam surat al-Naḥl ayat 17.

[84] Ahzami Samiun Jazuli, *Kehidupan dalam Pandangan Al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani Pers, 2006), 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾

"maka apakah (Allah) yang menciptakan itu sama dengan yang tidak dapat menciptakan apa-apa? Maka mengapa kamu tidak mengambil pelajaran?"

f) Kata *Fahima*, dalam surat al-Anbiya ayat 79.

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ، وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴿٧٩﴾

"Dan Kami telah memberikan pengertian kepada Sulaiman tentang hukum (yang lebih tepat); dan kepada masing-masing mereka telah Kami berikan hikmah dan ilmu".

g) Kata *'Aqala*, dalam surat al-Anfāl ayat 22.

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾

"Sesungguhnya binatang (makhluk) yang seburuk-buruknya pada sisi Allah ialah orang-orang yang pekak dan tuli yang tidak mengerti apa-apa pun".

Dalam proses pembelajaran yang dilakukan Khidr kepada Musa, surat al-Kahfi ayat 71, 74 dan 77, memang mendeskripsikan sistem pendidikan andragogi. Khidr menyadari bahwa Musa sebagai peserta didik telah memiliki keilmuan dan pengalaman sebagai seorang nabi dan rasul. Sehingga dalam proses pembelajaran, Khidr terlebih dahulu ingin mendengarkan pendapat dan komentar atas apa yang telah didemonstrasikan Khidr. Musa dibebaskan untuk mengaktualisasikan diri dengan mengemukakan pendapatnya sesuai dengan *background* keilmuan yang ia miliki. Meskipun Ibn 'Āshūr berpendapat bahwa model pembelajaran Musa-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Khidr adalah salah satu prinsip pembelajaran, yaitu seorang pendidik memperingatkan peserta didik dalam beberapa tema keilmuan yang bertumpu pada doktrinasi pemahaman, apalagi jika dalam penyelesaian permasalahannya menemui kesulitan.[85]

3) Keikhlasan dalam Pendidikan (*Knowledge Oriented*) (*Ikhlāṣ al-Niyyah wa Muwajjah Naḥwa al-Ma'rifah*)

Hendaknya pendidikan diselenggarakan dengan semangat keikhlasan dan prinsip *Knowledge Oriented* atau berorientasi pada ilmu pengetahuan, bukan karena motivasi formalitas saja. Dalam beberapa aspek yang menjadi objek kritisi di bidang pendidikan, Ibn 'Āshūr berpandangan bahwa salah satu sebab kemunduran pendidikan Islam adalah hilangnya semangat keikhlasan dalam proses pendidikan Islam. Ia mengatakan: "Kemajuan pendidikan tidak akan dapat tercapai kecuali dengan berpedoman pada keikhlasan guru dan murid dalam menyebarkan dan mencari ilmu".[86] Karena tujuan yang akan dicapai pendidikan adalah keluhuran akhlak yang mulia, maka harusnya pendidikan tersebut dijalankan dengan asas nilai-nilai akhlak karimah, utamanya adalah keikhlasan yang dipegang oleh semua pelaku pendidikan, baik guru

[85] *Ibid*, Vol. 15, 372.

[86] Versi Arabnya: لم يكن التقدم العلمي معتمدا إلا على إخلاص الأساتذة والمتعلمين في بث العلم وطلبه
Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb…*, 100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maupun murid, untuk mencari keridlaan Allah swt.

Dalam sejarahnya, para ulama generasi awal telah memberikan teladan yang baik dalam mencari ilmu (*ṭalab al-'ilm*). Mereka telah menunjukkan kegigihan dalam mencari ilmu, mulai dari menempuh perjalanan jauh, meninggalkan keluarga, mengeluarkan dana yang banyak hanya untuk mengetahui kebenaran suatu hadits, belajar kepada beberapa ualama di daerah yang berbeda-bedadan lain-lain. Hal ini telah cukup untuk menyimpulkan bahwa ulama generasi awal dalam mencari ilmu berpegang pada *knowledge oriented*. Sehingga banyak terlahir banyak ulama besar dengan konstribusi berharga, yang mempunyai ilmu yang komperhensif, karya-karya mereka mempunyai manfaat dan nilai lebih sepanjang zaman.

Semangat yang ditujukkan ulama generasi awal di atas berbanding terbalik dengan apa yang terjadi pada masa-masa selanjutnya, khususnya pada masa sekarang. Hal ini mendapat perhatian dari Abdul Wahid, ia membandingkan kedua pola belajar di zaman dulu dan sekarang. Ia menilai bahwa di saman sekarang terjadi kecenderungan pergeseran pola pikir dalam belajar, dari *knowledge oriented* kepada *certificate oriented* semata. Yang mana sebuah proses belajar dianggap sebagai suatu proses yang ditempuh untuk meraih sertifikat atau

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ijazah, yang tidak terlalu menekankan kepada semangat (*ghīrah*) dan kualitas keilmuan (*al-rāsikhah*).[87]

Kebanyakan penuntut ilmu, baik murid maupun mahasiswa memiliki motivasi belajar hanya pada sisi formalitas. Pikiran para mahasiswa dipenuhi oleh keinginan untuk segera mendapatkan ijazah tanpa menjaga sesuatu yang lebih penting, yaitu memperoleh kompetensi keilmuan. Hal ini dapat dilihat dari dorongan dan motivasi para wali mahasiswa kepada mahasiswa yang awam agar ia dapat meraih ijazah agar dapat pekerjaan dari pemerintah. Masalah ini juga tercermin dari pengajaran yang menuntut untuk mencapai nilai tertentu. Hal ini mengakibatkan para insan pendidikan untuk mencapai target tersebut dengan cara apapun. Maka kualitas pendidikan menjadi dangkal, para ahli menjadi sedikit dan pembohong menjadi banyak. Hal ini akan semakin menjauhkan kecerdasan dan mengarahkan kepada kebodohan. Hal yang harus dilakukan untuk mengatasi permasalahan ini adalah menata kembali kurikulum pendidikan tiap tahunnya, menjaga kualitas ujian dari ketidakseriusan, serta memberikan edukasi kepada mahasiswa makna kesempurnaan nilai yang sebenarnya.[88]

---

[87] Lihat: Abdul Wahid, *Isu-isu Kontemporer Pendidikan Islam*, (Semarang : Need's Press, 2008), 14-23.
[88] *Ibid*, 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4) Disiplin dalam Proses Belajar-Mengajar

(*al-Iltizam wa al-Ta'aqqud*)

Kedisiplinan dalam proses belajar-mengajar dibahasakan Ibn 'Āshūr dengan istilah *al-iltizām* (komitmen) dan *al-ta'āqud* (kesepakatan).[89] Hendaknya pendidikan yang dijalankan oleh guru dan murid berdasarkan pada asas kedisiplinan, dengan cara masing-masing guru dan murid mempunyai komitmen dalam belajar, dengan aturan-aturan yang telah disepakati bersama. Aturan-aturan ini biasa disebut dengan kontrak belajar yang dibuat bersama oleh guru dan murid pada awal pertemuan. Kedisiplinan dalam belajar tercermin dari surat al-Kahfi ayat 66 dan 70.

Ibn 'Āshūr menilai bahwa pertanyaan di dalam perkataan Musa *Hal Attabi'uka* (هَلْ أَتَّبِعُكَ) digunakan dalam sebuah ungkapan tawaran yang mempunyai kaitan (*qarīnah*) mempertanyakan tentang perbuatan sang penanya. Dan lafadz *al-ittibā'* (الاتِّبَاعُ) adalah kata majaz yang digunakan dalam arti mengikuti atau mendampingi (*al-muṣāḥabah*), sebagaimana firman Allah [90] وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ۖ . yang artinya "Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan".[91] Sedangkan lafadz *'alā* (عَلَى) digunakan untuk menunjukkan

[89] Lihat: *Ibid*, Vol. 15, 370.
[90] al-Qur'ān, 53:28.
[91] *Ibid,* Vol. 15, 369.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makna syarat karena *isti'lā'* (supremasi). Musa menjadikan *ittibā'* (mengikuti) sebagai syarat agar dapat belajar, yang menunjukkan sebuah komintmen dan kesepakatan.[92]

Dari ayat ini, dapat ditarik kesimpulan hukum bolehnya mengadakan kesepakatan (kontrak) dalam hal pengajaran al-Qur'ān maupun keilmuan. Sebagaimana dalam hadis tentang menikahi wanita yang menawarkan dirinya kepada nabi, namun nabi menolaknya. Lantas nabi menikahkannya dengan seorang yang menyukainya dengan syarat ia dapat mengajarinya al-Qur'ān yang ia mampu.[93]

Dalam pandangan Ibn 'Āshūr, semua komitmen mengharuskan untuk ditepati. Namun terkadang hukum menetapi komitmen menjadi bercabang ketika menempatkan adat istiadat pada sebagai syarat (pertimbangan), sehingga wajib bagi para pelaksana pendidikan untuk memperlakukan peserta didik sesuai dengan kebiasaan yang telah berlangsung di daerah mereka.[94]

Ibn 'Āshūr sangat menekankan arti penting dari kedisiplinan di dalam pendidikan. Ia menilai bahwa salah satu sebab mundurnya peradaban Islam disebabkan kedisiplinan

---

[92] *Ibid*, Vol. 15, 369-370.

[93] Teks Hadisnya:

قال اذهب فقد ملكتكها بما معك من القرآن [ص: ٣٤]

Lihat: Al-Bukhārī, *Jami' al-Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Kotob al-'Ilmiyah, 2014), Vol. 1, h. 34.

[94] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, Vol. 15, 370.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah diabaikan dalam dunia pendidikan Islam. Ia mengatakan:

> "Alasan ketiga (yang membuat mundurnya peradaban Islam): adalah mengabaikan disiplin, jika kita mengikuti keadaan pendidikan dan kita akan menemukan adanya banyaknya pilihan dan opsi dalam semua lingkup pendidikan, maka seroang pelajar dapat belajar sesuai dengan pilihannya, seorang guru dapat mengajarkan kitab yang dia sukai, dan menentukan permasalahan apa yang akan ia bahas, dan penulis dapat menggunakan istilah keilmuan secara bebas, dengan demikian pendidikan di setiap masa bersifat opsional dan tidak terkontrol ataupun tidak disinergikan ke dalam sistem dan aturan yang satu".[95]

Kondisi pendidikan Islam yang dijumpai Ibn 'Āshūr sebagaimana di atas membuatnya mengusulkan empat prinsip sebagai solusi atas permasalahan ketidakdisiplinan: yaitu menjadikan pendidikan wajib (tidak opsional), menentukan waktu bagi guru untuk mengajar, menentukan tempat belajar, dan membagi siswa berdasarkan subjek ilmu pengetahuan dan pelajaran".[96]

5) Keilmuan dengan Pendekatan *Multi/Transdisiliner* (*Takāmul al-'Ulūm wa Izdiwāj al-Ma'ārif*)

Ibn 'Āshūr memahami ilmu yang sedang dicari olah Musa kepada Khidr adalah ilmu yang bermanfaat (*al-'ilm al-nāfi'*). Ibn 'Āshūr lantas memberikan batasan al-'ilm al-nāfi' bagi Musa adalah disiplin ilmu yang berada di luar bidang ilmu sharī'ah bagi Bani Israel, karena Musa telah kaya dengan ilmu sharī'ah (*mono/interdisipliner*), sehingga tidak perlu untuk

[95] Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb...*, 199.
[96] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menambah lagi ilmu tersebut, kecuali dari wahyu Allah yang diturunkan kepadanya. Oleh karena itu, Allah memerintahkan Musa untuk mencari ilmu selain sharī'ah Bani Israel.[97] Menyadari akan perlunya mengakui eksistensi disiplin keilmuan lain (*multi/transdisiliner*) menjadi penting bagi para penuntut ilmu, khususnya bagi seorang tokoh besar yang memiliki umat, yang senantiasa akan mengadukan permasalahan bangsa kepadanya. Karena jika suatu permasalahan hanya dipandang dengan satu perspektif, atau satu rumpun disiplin keilmuan saja (*mono/interdisipliner*), maka ilmu tersebut akan cenderung menjadikan orang terjebak dalam fanatisme, merasa paling benar (*truth claim*), dan radikal.

Penguasaan berbagai disiplin keilmuan yang dijadikan sebagai pendekatan dalam melihat dan mencari solusi atas problematika bangsa menjadi sangat penting bagi seorang tokoh. Sebagaimana Nabi Muhammad saw juga telah mengakui eksistensi disiplin ilmu di luar ilmu sharī'ah atau agama dalam memecahkan persoalan umat Islam. Untuk menguatkan argumentasinya tentang pentingnya penguasai ilmu dengan berbagai perspetif, Ibn 'Āshūr mengutip pernyataan Nabi Muhammad tentang proses pembenihan

[97] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, Vol. 15, 370.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pohon kurma: "*antum a'lamu bi umūri dunyākum*". Serta sikap Nabi Muhammad yang menjadikan pendapat sahabat al-Munḍir ibn al-Ḥārith sebagai referensi ketika perang Badar dalam menentukan lokasi strategis bagi para pasukan kaum muslimin. Yang mana dalam pendapat al-Munḍir ibn al-Ḥārith, lokasi awal kaum muslimin kurang strategis untuk perang.[98] Hingga akhirnya ia menyarankan lokasi di sekitar sumur Badar sebagai maskas pasukan.

Urgensi penguasaan ilmu secara *multi/transdisiliner* telah disadari oleh Musa. Hingga Musa berkeinginan untuk menguasai ilmu yang berikan khusus kepada Khidr, karena menambah perspektif keilmuan yang beragam (*al-nāfi'*) adalah bagian dari kebaikan. Sebagaimana firman Allah: "*wa qul rabbi zidnī 'ilmā*" (QS. Ṭāhā : 118). Ibn 'Āshūr menilai bahwa keilmuan yang diberikan kepada Khidr adalah ilmu strategi yang khusus (*'ilm siyāsah khāṣṣah*) yang berhubungan dengan metode penentuan untuk menarik kemaslahatan atau menolak kerusakan (*jalb al-maṣlaḥah aw dar' al-mafsadah*), sesuai dengan kondisi dan keadaan tertentu (kasuistik), bukan berdasarkan keadaan yang sesuai dengan kemaslahatan umum. Barangkali Allah Swt memberikan kemudahan kepada Khidr dalam menentukan kemanfaatan yang bersifat kasuistik,

[98] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, Vol. 15, 370.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagaimana Allah memudahkan Nabi Muhammad untuk menjadi rahmat yang bersifat global bagi seluruh umat manusia.[99]

6) Mengubah Cara Pandang menjadi Inklusif (*Shumūliyyah al-Fikrah wa al-Nazrah*)

Dalam perspektif konsep pendidikan maqāṣidī, sebuah pendidikan diarahkan untuk dapat mengubah cara pandang seseorang menjadi lebih inklusif. Asumsi ini didasari oleh penafsiran Ibn ‘Āshūr pada surat al-Kahfi ayat 67, *qāla innaka lan tastaṭī‘a ma‘iya ṣabrā*. Ia menjelaskan bahwa ungkapan Khidr dalam ayat ini dikuatkan (*ta’kīd*) dengan huruf *inna* (إِنَّ) dan *lan* (لَن) sebagai klarifikasi pesan ungkapan akan pendeknya jarak pandang Musa dalam menerima apa yang akan didemonstrasikan Khidr kepadanya. Karena Khidr memahami bahwa ia akan melakukan sesuatu yang secara dhahir terlihat mungkar, namun secara batin adalah perkara yang baik. Dan ketika Musa tergolong seorang nabi yang diperintahkan Allah untuk menerapkan hukum berdasarkan pada perkara dhahir, Khidr paham bahwa ia akan mengingkari apa yang akan ia lihat dari tingkah laku Khidr karena perbedaan sumber referensi keilmuan, karena seorang nabi tidak akan menetapkan

[99] *Ibid*, Vol. 15, 371.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perkara yang mungkar.[100]

Ungkapan ini adalah bentuk peringatan Khidr kepada Musa untuk sesuatu hal yang akan terjadi. Khidr juga membenarkan bahwa apa yang akan ia lakukan adalah hal yang membahayakan dan tidak lazim dalam pandangan ilmu dhahir.[101] Apa yang dialami oleh Musa Bersama Khidr memberikan pesan bahwa Musa yang telah mumpuni dengan ilmu dhāhir (sharī'ah) harus membuka pandangan dan memperluas perspektif, sehingga sesuatu yang sama, terlihat salah di satu sisi, namun ternyata benar jika dilihat dari sisi yang lain. Memperluas pandangan dan memperbanyak perspektif dalam suatu hal akan menghindarkan seseorang untuk berpikir subjektif.

b. *Maqāṣid al-Ṭālib*

Yaitu tujuan yang hendaknya dicapai seorang murid dalam pendidikan antara lain:

1) Motivasi yang Kuat (*Badzl al-Juhd wa Quwwah al-'Azm*)

Kisah perjalanan Musa yang ingin berguru kepada Khidr dibuka dengan narasi ayat yang mendeskripsikan motivasi Nabi Musa yang sangat kuat untuk menuntut ilmu. Sebagaimana tercantum dalam surat al-Kahfi ayat 60. *Lā abraḥu ḥattā ablugha majma' al-baḥrain aw amḍiya ḥuqubā*. Motivasi ini

[100] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, Vol. 15, 371.
[101] Lihat: *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

muncul setelah Nabi Musa mendapatkan perintah dari Allah untuk menemui Khidr, seorang hamba yang shaleh di tempat bertemunya dua buah lautan. Yang disebut Allah memiliki ilmu yang tidak dipunyai Nabi Musa. Ia pun bertekad untuk berguru kepadanya.

Motivasi kuat Nabi Musa dalam menuntut ilmu disimpulkan dari pemaknaan kata *ḥuqubā* (حقبا) secara leksikal dimaknai oleh Ibn ‘Āshūr sebuah kata untuk zaman yang panjang, yang tidak terbatas hitungannya.[102] Selain menjadi keterangan waktu bagi lafadz *amḍiya* (أمضي), kata *ḥuqubā* ini juga menjadi keterangan waktu bagi lafadz *ablugha* (أبلغ), karena *amḍiya* (أمضي) diathafkan ke lafadz *ablugha* (أبلغ). Waktu yang tidak terbatas itu digunakan Musa untuk berjalan, juga untuk sampai ke tempat tujuan yang belum diketahui Musa. Maka ayat di atas secara rincinya mengandung makna aku (Musa) tidak akan berhenti hingga sampai *majma‘ al-baḥrain* dengan perjalanan dekat atau perjalanan dengan waktu yang panjang, aku pasti akan sampai (menemukannya). Seakan-akan dengan kalimat ini, Musa hendak menjadikan muridnya yang ikut (Yūsha‘) memupuskan usahanya untuk kembali karena putus asa. Atau ingin menguatkan niatan muridnya agar memiliki visi

[102] *Ibid*, Vol. 15, 365.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sama dengan Musa dengan motivasi belajar yang benar.[103] Sehingga ia tertantang untuk dapat menemui Khidr meski dengan susah payah dan menempuh perjalanan yang panjang dengan alamat tujuan yang tidak jelas.

2) Senantiasa Tawadlu‘ karena Ilmu (*al-Tawādlu’ Ma‘a al-‘Ilm*)

Surat al-Kahfi ayat 60 jika dipahami dengan pendekatan *maqām al-maqāl* (kedudukan makna teks) dan *maqām al-ḥal* (kedudukan makna konteks). Ada dua latarbelakang sosial yang meliputi ayat ini, *pertama* dari sisi sabab al-nuzūl surat al-kahfi secara keseluruhan, *kedua*, *sabab al-nuzūl* ayat yang mengkisahkan perjalanan Musa berguru kepada Khidr. Kedua sebab yang melatarbelakangi penurunan surat dan ayat ini mengandung makna kewajiban bersikap tawadlu‘ atau rendah hati bagi orang yang berilmu dan juga bagi seorang murid. Berikut akan dipaparkan pembahaan keduanya secara singkat:

a) Kedudukan kisah Musa-Khidr dari segi *maqāṣid al-sūrah*

Ibn ‘Āshūr menerangkan bahwa surat al-Kahfi ayat 60 ini (وَإِذْ قَالَ مُوسَى) merupakan ayat lanjutan (*ma‘ṭūf*) dari firman Allah surat al-Baqarah ayat 34 (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ). Hubungan kisah dengan kisah (*‘Aṭf al-qiṣṣah ‘ala al-qiṣṣah*), yang memiliki makna ingatlah ketika Musa berkata kepada muridnya,atau ingatlah waktu itu dan semua yang terjadi saat

[103] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu. Ibn ‘Āshūr menilai ayat ini mengandung kata ingatlah atau *uẓkur* (اذكر) yang tersimpan, karena dlam kisah ini terdapt pelajaran (موعظة) dan peringatan (ذكرى) sebagaimana yang terdapat dalam kisah penciptaan Nabi Adam,[104] supaya pembaca menaruh perhatian pada ayat ini.

Dalam kisah penciptaan Adam dan perintah untuk sujud kepadanya, terdapat dua peristiwa yang saling bertentangan, yaitu kerendahan hati malaikat yang mentaati perintah sujud. Yang kedua kesombongan Iblis yang tidak mau sujud. Surat al-Kahfi ayat 60 di atas menggambarkan ketundukan dan ketawadluan Nabi Musa yang bersedia belajar kepada seorang hamba yang shaleh, yang secara status sosial berada di bawah status Nabi Musa. Keterkaitan kedua ayat di atas, yakni al-kahfi: 60 dan al-Baqarah: 34, seakan menjadi qiyas antara ketawadluan Musa kepada Khidr dengan ketawadluan malaikat kepada Adam. Untuk memperjelas perbandingan status sosial antara Musa dan Khidr, akan dipaparkan dalam tabel berikut ini;

Tabel 5.12
Perbandingan Status Musa dan Khidr

No	Nabi Musa	Nabi Khidr
1	Al-Qur’ān secara jelas menyebut bahwa Musa adalah seorang nabi dan	Al-Qur’ān hanya menyebutkan bahwa Khidr adalah hamba Allah yang

[104] *Ibid*, Vol. 15, 359.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	rasul.	shaleh. Adapun status kenabiannya, ulama berbeda pendapat.
2	Musa termasuk pada kelompok rasul ulul azmi, yaitu lima rasul teratas (*top five*) yang mempunyai kesabaran dan ketabahan yang luar biasa dalam mendakwahkan Islam.[105]	Khidr tidak termasuk ulul 'azmi
3	Nabi Musa merupakan salah satu nabi yang diberi Kitab Suci oleh Allah, yaitu taurat.	Khidr tidak diberi kitab suci
4	Nabi Musa memiliki kaum dengan jumlah yang besar, yaitu Bani Israel.	Khidr tidak tidak memiliki kaum

Latarbelakang turunnya surat al-Kahfi dijelaskan Ibn 'Āshūr dalam tafsirnya al-Taḥrīr wa al-Tanwīr bahwa sebagaimana telah dijelaskan oleh banyak ulama tafsir bahwa sebab turunnya surat al-Kahfi telah dipaparkan oleh Ibn Isḥāq dalam sīrahnya tanpa sanad, al-Ṭabranī mensanadkan *asbāb al-nuzūl* surat al-Kahfi kepada Ibn 'Abbās dengan sanad yang di dalamnya terdapat perawi yang identitasnya tidak diketahui "*majhūl*", diterangkan bahwa sesungguhnya kaum musyrikin ketika perjuangan dakwah Nabi Muḥammad dan pertumbuhan kaum muslimin menarik perhatian kaum musyrikin, serta banyaknya pertanyaan seputar Islam dan dakwah Nabi

[105] Ketinggian derajat ulul 'azmi tersurat dalam al-Qur'ān surah Al-Aḥqāf ayat 35 dan Al-Shūrā ayat 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muḥammad yang datang dari para utusan ke Makkah yang berasal dari beberapa kabilah Arab. Kaum musyrikin lantas mengutus al-Naẓr ibn al-Ḥārith dan ‘Uṭbah ibn Abī Mu‘īṭ kepada para pendeta Yahudi di kota Madinah (Yathrib). Kaum musyrikin bertanya tentang pendapat mereka tentang dakwah Nabi Muḥammad saw. Mereka berharap pendeta yahudi menemukan cara yang belum diketahui kaum musyrikin untuk menghadapi Nabi Muḥammad, yang dapat mendustakan dakwah Nabi Muḥammad. Mereka berkata: “sesungguhnya kaum Yahudi adalah ahlul kitab pertama, dan mereka mempunyai sebagian ilmu kenabian (kriteria dan tanda-tanda para Nabi), ilmu yang tidak dipuyai oleh kaum musyrikin”.

Lalu al-Naẓr dan ‘Uqbah datang ke Madinah dan mendeskripsikan dakwah Nabi Muḥammad saw kepada Pendeta Yahudi. Keduanya juga menceritakan beberapa peraktaan penting Nabi Muḥammad. Pendeta yahudi lantas memberikan cara: tanyakan kepadanya (Nabi Muḥammad) tentang tiga hal, jika ia dapat menjawabnya maka ia benar-benar seorang nabi, namun jika tidak dapat menjawab, maka ia hanyalah seorang pembual. Tanyakan kepadanya tentang kisah beberapa pemuda yang keluar dari masa lampau (di awal hari), “Bagaimana kisah mereka?. Tanyakan tentang seorang pengembara yang telah sampai pada belahan bagian timur dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

barat. “Bagaimana kabar lelaki itu?”. Tanyakan mengenai ruh. Apa itu?.

Setelah itu, pergilah al-Naẓr dan ‘Uṭbah, maka keduanya menceritakan kepada tokoh Quraisy tentang apa yang dikatakan pendeta Yahudi. Lantas datanglah sekelompok orang musyrikin kepada Rasulullah saw dan bertanya tentang tiga pertanyaan tersebut. Maka Nabi Muḥammad Saw mengatakan: “Saya akan kabarkan kepada kalian besok.” (sebagaimana biasa, Nabi Muḥammad menunggu turunnya wahyu kepadanya), dan Nabi tidak mengucap insyaallah. Maka Nabi menunggu hingga tiga hari dan ia belum menerima wahyu. Ibn Isḥāq berkata, masa tunggunya hingga 15 hari. Orang-orang Quraisy menunggu jawaban dari Nabi dan mengejek bahwa Nabi telah menjanjikan jawabannya besok, tetapi sampai beberapa hari belum juga memberikan jawaban, hal ini membuat Nabi sedih. Kemudian datanglah Jibril dengan surat al-Kahfi untuk menjawab pertanyaan kaum musyrikin.[106]

b) Kedudukan kisah Musa-Khidr dari segi *maqāṣid al-āyat*

Penurunan surat al-Kahfi ini disebabkan adanya rasa tinggi hati Nabi Musa, saat ia berkhutbah di depan umatnya. Lantas ia ditanya siapa yang paling pandai di muka bumi.

[106] *Ibid*, Vol. 15, 242-243.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nabi Musa menjawab bahwa dialah orang yang paling pandai. Kejadian itu membuat Nabi Musa mendapat teguran dari Allah dan memberitahu bahwa ada hambanya yang lain yang lebih pandai darinya. Nabi Musa pun penasaran dan sangat ingin bertemu dengan hamba Allah tersebut. Dengan petunjuk Allah, Nabi Musa pergi ke tempat di mana dua lautan bertemu (*majma' al-baḥrain*). Di sana Nabi Musa bertemu dengan Nabi Khidr, dan berkeinginan untuk berguru kepadanya. Hingga akhirnya terjadilah interaksi edukatif antara Nabi Musa dan Khidr, yang dikatakan Allah sebagai hamba yang lebih pandai darinya, sebagaimana telah dideskripsikan Allah kepadanya. Teguran Allah tersebut membangkitkan tekad kuat Nabi Musa untuk dapat segera berjumpa dengan Khidr, dengan tujuan untuk belajar kepadanya. Nabi Musa lantas membawa ikan dalam wadah sesuai dengan yang diperintahkan Allah, dan berangkat bersama muridnya yang bernama Yusya' ibn Nun.[107] Meskipun dalam beberapa riwayat dikatakan bahwa Musa tidak dinilai sombong, namun setidaknya Musa mengaku ia adalah orang yang paling pandai di dunia. Inilah yang menjadikan sebab Musa menadapat teguran dari Allah. Karena ilmu tidak dapat disandingkan dengan takabbur, tinggi hati ataupun kesombongan.

[107] Lihat: *Ibid*, Vol. 15, 258-259, 361.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3) Senantiasa Patuh kepada Guru (*al-Ṭā'ah 'Ala al-Mu'allim*)

Ketika hendak menyampaikan maksud dan tujuannya bertemu Khidr, Musa meminta izin terlebih dahulu kepada Khidr untuk belajar kepadanya. Meskipun tujuan belajarnya merupakan perintah dari Allah swt, Musa tetap sopan meminta persetujuan kepada Khidr dan tidak memaksakan kehendaknya untuk belajar kepada Khidr. Sebagaimana termuat dalam surat al-Kahfi ayat 66.[108] Pertanyaan yang disampaikan Musa, dalam penilaian Ibn Kathīr bukanlah pertanyaan yang bernada memaksa. Inilah yang harusnya dicontoh dan diikuti oleh para murid kepada gurunya.[109] Selain itu, penambahan huruf *ta'* pada lafadz *attabi'uka* (أَتَّبِعُكَ) mengandung makna kesungguhan. Inilah yang hendaknya dipraktekkan seorang murid. Ia harusnya mempuyai tekad dan kesungguhan dalam belajar.

Pada sisi yang lain, seorang pengajar mempunyai hak atas muridnya untuk diikuti dan patuhi,[110] entah itu berupa syarat atau kontrak belajar. Sebagaimana Khidr yang mengajukan syarat ketika Musa meminta izin untuk dapat belajar kepadanya. Sebagaimana termuat dalam surat al-Kahfi ayat 70.[111] Namun

---

[108] al-Qur'ān, 18: 66

قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾

Musa berkata kepada Khidhr: "Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?" (66)

[109] Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aḍīm*, (Riyad: Dār al-Ṭāibah, Cet. 2, 1999), Vol. 5, 181.

[110] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, Vol. 15, 370.

[111] al-Qur'ān, 18:70

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepatuhan seorang makhluk kepada makhluk memiliki batasan-batasannya, sehigga kepatuhan dan ketaatan tersebut tidak sampai merusak dan menciderai kepatuhan seorang makhluk kepada sang Khaliq. Sebagaimana hadis nabi yang menegaskan bahwa tidak boleh ada ketaatan kepada makhluk dalam hal maksiat.[112]

Maka menjadi jelas bahwa semua bentuk ketaatan seorang makhluk kepada makhluk yang lain, apakah itu raja, penguasa, orang tua, ulama, atau yang lain, ia memiliki batasan. Selama perintah dari orang tua atau seorang guru tidak mengarah kepada kemaksiatan, maka kita wajib untuk mematuhinya. Namun jika perintah tesebut mengarah kepada kemaksiatan, maka kita tidak boleh untuk mentaatinya.

4) Sabar dalam Menuntut Ilmu (*al-Ṣabr fi al-Ta'allum*)

Dalam sebuah pendidikan, murid dituntut untuk sabar dalam proses pembelajaran. Sebagaimana Musa yang mengungkapkan komitmennya untuk sabar dalam menjalakan proses belajar bersama Khidr. Komitmen sabar tersebut tertuang dalam surat al-Kahfi ayat 69.[113] Ibn 'Āshūr menilai bahwa ayat tersebut adalah

---

قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٧٠﴾

Dia berkata: "Jika kamu mengikutiku, maka janganlah kamu menanyakan kepadaku tentang sesuatu apapun, sampai aku sendiri menerangkannya kepadamu". (70)

[112] Redaksi hadisnya: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق (رواه أحمد والترمذي)

[113] al-Qur'ān, 18:69

قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾

Musa berkata: "Insya Allah kamu akan mendapati aku sebagai orang yang sabar, dan aku tidak akan menentangmu dalam sesuatu urusanpun". (69)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ungkapan yang menetapkan kesabaran Musa ketika akan mengikuti Khidr secara lahiriyah. Kesabaran dalam merasakan kekhawatiran atau kebosanan, atau kesabaran dari rasa lelah karena mengikuti Khidr, atau kesabaran dalam melihat apa yang dilakukan Khidr, yang tidak dapat dinalar oleh Musa, atau kesabaran untuk senantiasa menerima sebab, alasan serta tujuan atas tindakan Khidr.[114] Ketika kesabaran yang sempurna ini menuntut ketaatan atas semua perintah yang diterima Musa.

Sedangkan kalimat (وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا)[115] memberikan pengertian bahwa hal yang paling penting yang harus menjadi tanda bagi penuntut ilmu adalah kesabaran dan ketaatan kepada guru. Dan kesabaran bagi murid yang memiliki ilmu, lebih sulit dari pada kesabaran murid yang biasa saja, ketiadaan penguasaan pada ilmu tidak akan dapat melakukan dialog gagasan antara apa yang ia terima dari guru dengan keilmuan yang telah ia kuasai. Maka seorang murid yang telah memiliki latarbelakang keilmuan tertentu, ketika ia menjumpai kontradiksi dari ilmu yang disampaikan guru, akan memicu perdebatan.

Perdebatan yang terjadi antara guru dan murid tentu akan menciptakan jarak antara guru dan murid. Inilah alasan mengapa

---

[114] Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, Vol. 15, 373.

[115] kalimat (وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا) diathafkan ke kalimat (سَتَجِدُنِي), atau di athaf fi’il dari isim yang musytaq pada lafadz (صَابِرًا) dengan ditakwilkan dengan Masdar, atau tanpa pembangkangan (بغير عاص). Lihat: *Ibid...*, Vol. 15, 373.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada awal percakapannya dengan Musa, Khidr mengucapkan: "Sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sanggup sabar bersama aku".[116] Lantas Musa menjawab: "Dan bagaimana kamu dapat sabar atas sesuatu, yang kamu belum mempunyai pengetahuan yang cukup tentang hal itu?".[117] Dengan jawaban tersebut, Musa ingin menegaskan kepada Khidr bahwa ia akan bersabar dan mentaati apa yang diperintahkan Khidr.[118] Quraish Shihab menilai jawaban Khidr sama halusnya dengan pertanyaan Musa. Khidr tidak langsung menolak secara tegas atas permohonan Musa. Justru ia menolak dengan cara menilai Musa tidak akan sabar mengikutinya tanpa menyinggung perasaannya.[119]

c. *Maqāṣid al-Mu'allim*

Yaitu tujuan yang hendaknya dicapai seorang pengajar dalam pendidikan antara lain:

1) Mengajar Berdasarkan Potensi Anak Didik (*al-Ta'līm 'Alā Asas al-Mawāhib*)

Dalam kisah Musa-Khidr, tidak ada kurikulum baku yang diterapkan dalam proses pembelajaran. Hanya saja kapasitas Musa sebagai rasul atas Bani Israel telah cukup bagi Khidr

---

[116] al-Qur'ān, 18:67

قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾

[117] al-Qur'ān, 18:68

وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ﴿٦٨﴾

[118] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, Vol. 15, 373.

[119] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), Vol. 8, 98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk menentukan tujuan pembelajaran yang akan diberikan kepada Musa. Maka Khidr ditugaskan oleh Allah untuk mengembangkan potensinya di bidang *leadership*. Menurut pendapat Ibn ‘Āshūr, ilmu yang menjadi tujuan pembelajaran Musa-Khidr adalah ilmu strategi khusus (*‘ilm siyāsah khāṣṣah*), yaitu metode menarik kemaslahatan atau menolak kerusakan (*jalb al-maṣlaḥah aw dar’ al-mafsadah*) yang berdasdar pada kondisi dan keadaan tertentu (kasuistik),[120] melihat kapasitas Musa sebagai pemimpin bangsa (rasul Bani Israel).

Sang guru juga hendaknya tidak memaksakan suatu disiplin keilmuan yang tidak sesuai dengan potensi dan bakatnya, sebagaimana telah diungkapkan Khidr kepada Musa sebelum ia memulai mengajarkan sesuatu kepada Musa dalam surat al-Kahfi ayat 66-67.[121] Ungkapan Khidr tersebut menyimpulkan bahwa siapa pun yang menjadi pendidik hendaknya mampu menuntun muridnya dalam menemukan bakat dan potensinya. Selain itu, hendaknya ia juga mengingatkan akan kesulitan yang berpotensi muncul dalam proses mencari ilmu, atau pun memberikan saran untuk

---

[120] Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, Vol. 15, 371.

[121] al-Qur’ān, 18:66-67

قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾

Musa berkata kepada Khidhr: "Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?" (66)

قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾

Dia menjawab: "Sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sanggup sabar bersama aku. (67)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempelajari sesuatu yang sesuai dengan potensinya.[122]

2) Mengajar dengan Metode yang Sesuai

(*al-Ta'līm bi al-Ṭarīqah al-Munāsibah*)

Dalam surat al-Kahfi ayat 65 dijelaskan mengenai Allah Swt yang mengajari ilmu kepada Khidr secara laduni (langsung dari Allah) melalui wahyu. Begitu pula ketika Khidr mengajari Musa, ia menggunakan metode juga atas petunjuk Allah Swt. Tujuan, materi dan metode pembelajaran didapatkan Khidr atas petunjuk Allah Swt. [123] Hal ini dapat diketahui dari perkataan Khidr dalam ayat 82: "dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri".[124] Dari ayat tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa seorang pengajar hendakya sebuah pembelajaran dilakukan dengan semua metode (*Learning by Methode*). Hal ini juga sangat ditekankan Ibn 'Āshūr di kitabnya *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*. Ia mengkritik para guru/dosen yang mengajar tanpa menggunakan metode yang tepat. Ia mengatakan:

> "Akan tetapi kebanyakan seorang pengajar seringkali alpa untuk menggunakan metode pembelajaran yang baik, yang menyebabkan munculnya cela dalam proses membentuk generasi masa depan. Oleh karena itu Ibn 'Āshūr berpikir andai saja para pelajar di masa kecilnya diberikan kesempatan mendapatkan orientasi dan arahan untuk

---

[122] *Ibid*, 99.

[123] Khidr telah dianugrahi ilmu laduni oleh Allah, yaitu ilmu yang didapatkan dengan cara pewahyuan. Lihat: Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr...*, Vol. 15, 369.

[124] al-Qur'ān, 18:82.

وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي... ﴿٨٢﴾

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> menata masa depannya, pasti usaha dan waktu yang mereka lakukan akan banyak terarah, sehingga mereka selamat dari disorientasi (kebingungan) dalam perjalanan masa mudanya, karena semua celah telah jelas baginya".[125]

Dari sini, kesadaran akan pentingnya pendidikan tidak akan mampu mengantarkan kepada tujuannya, sepanjang kesadaran itu tidak dibarengi dengan membuat de sain unsur-unsur dalam proses pendidikan secara holistik. Begitu juga jika tidak disertai dengan menentukan sebuah tujuan yang jelas yang mungkin untuk digapai dan siap untuk dievaluasi secara terus-menerus.

Dalam surat al-Kahfi ayat 65 71sampai 82, menyiratkan bahwa Khidr menggunakan metode andragogi dalam pembelajarannya. Menurut Malcom, pendidikan andragogi ini didasarkan pada empat asumsi, [126] yaitu Konsep diri, konsep

---

[125] Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*…, 11.

[126] Pendidikan Andragogi adalah pendidikan orang dewasa yang merujuk pada kondisi peserta didik. Malcom Knowles mengatakan bahwa teori andragogi paling sedikit didasarkan pada empat asumsi dasar belajar orang dewasa, *Pertama*, konsep diri, yaitu konsep pribadinya bergeser dari pribadi yang bergantung kepada orang lain (*a dependent personality*) menuju pribadi yang biasa mengarahkan diri sendiri (*a self-directing human being*). Seseorang dikatakan dewasa apabila dia mampu mengambil keputusan bagi dirinya, bertanggung jawab, dan sadar akan tugas dan perannya. *Kedua*, konsep pengalaman, yaitu akumulasi dari pertumbuhan pengalamannya yang segudang menajdi sumber belajar yang kaya. Sehingga membentuk karakter masing-masing individu. Karena orang dewasa memiliki pengalaman labih banyak sehingga pengalaman tersebut akan menjadi sumber belajar yang baik bagi setiap individu. *Ketiga*, konsep kesiapan belajar (*readiness*), untuk meningkatkan belajar orang dewasa yang diarahkan pada pengembangan tugas-tugas peranan sosialnya. Kesadaran seseorang terhadap kebutuhan belajar akan mendorong munculnya motivasi intrinsic untuk memenuhi kebutuhan hidupnya termasuk menyiapkan diri untuk belajar. Kesiapan belajar tidak ditentukan pada paksaan akademis maupun biologis, tetapi lebih mengarah pada tuntutan perkembangan dan perubahan tugas serta peran sosialnya sebagai pekerja, orang tua, atau pemimpin organisasi. Tentunya hal ini akan mempengaruhi materi pembelajaran yang harus disesuaikan dengan kebutuhan belajarnya sesuai dengan peranan sosialnya. *Keempat*, perspektif waktu atau orientasi belajarnya berubah dari aplikasi pengetahuan yang sifatnya mendesak (*immediacy of application*). Karena itu, orientasi belajarnya bukan lagi belajar berpusat pada mata pelajaran, tatapi belajar berpusat pada masalah (*problem solving*). Sehingga makna belajar dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengalaman, konsep kesiapan belajar, konsep orientasi belajar pada *problem solving* dan transformasi sosial. Berikut ini akan dipaparkan keempat asumsi dasar pendidikan andragogi dalam konteks kisah edukatif Musa dan Khidr.

Kisah pembelajaran Musa-Khidr memiliki relevansi yang kuat dengan empat asumsi dasar pendidikan andragogi Malcom. Relevansi tersebut dapat dipaparkan sebagaimana berikut:

a) Konsep diri

Konsep diri yang dicitrakan Musa dalam perspektif surat al-Kahfi ayat 60-82 terbagi menjadi dua, yaitu citra diri sebagai orang yang sombong dan citra kedua sebagai orang yang memiliki semangat yang kuat dalam menuntut ilmu. Kedua citra tersebut dideskripsikan dalam dialog yang terjadi, Musa dicitrakan dalam dua nilai, citra positif dalam menuntut ilmu dan negatif dalam kesombongan. Citra tersebut tergambarkan dalam pendapat Musa yang ia utarakan sebagai tanggapan atas tindakan Khidr, yaitu:

(1) Kasus pelubangan perahu, citra positif Musa, ia menunjukkan kepedulian kepada perahu sewaan yang mereka naiki secara gratis tersebut. Citra negatifnya,

andragogi bukanlah "persiapan untuk hidup" melainkan "sesuatu yang harus dilakukan agas bisa hidup". Lihat: Malcom Shepeherd Knowles, *The Adult Learner: The Definite Classic in Adult Education and Human Resource Development*, (Houston: Gulf Publishing Company, 1998), 35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Musa lalai akan kontrak belajarnya demi membela sang pemilik perahu.

(2) Kasus pembunuhan anak, citra positif Musa, ia menunjukkan rasa kemanusiaannya, serta pantang menyerah dalam menuntut ilmu, meski telah melanggar kontrak belajarnya, ia masih tetap meminta izin untuk tetap bisa belajar. Sedangkan citra negatifnya, Musa melanggar kontrak belajarnya sekali lagi dengan menentang tindakan gurunya.

(3) Kasus menegakkan dinding, citra positifnya, Musa membantu memperbaiki dinding tanpa bertanya terlebih dahulu. Sedangkan citra negatifnya, ia menyarankan gurunya untuk meminta imbalan.

b) Konsep Pengalaman

Dalam melihat ketiga kasus di atas, Musa menjadikan pengalamannya sebagai bahan refleksi dalam mengambil sikap. Musa juga menjadikan ketiga kasus tersebut sebagai pengalaman baru dan menjadikannya sumber pembelajaran baru. Konsep pengalaman ini sesuai dengan konsep *riḥlah* yang menjadi salah satu metode pendidikan Ibn Khaldūn.[127] Adanya refleksi yang berbasis pengalaman dalam diri Musa dijelaskan al-Qurṭubī dalam tafsirnya sebagaimana berikut:

[127] Arifin Yanuar, *Pemikiran-Pemikiran Emas Para Tokoh Pendidikan Islam: Dari Klasik hingga Modern*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 327.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(1) Kasus pelubangan perahu sebenarnya Khidr ingin menyadarkan bahwa dahulu ketika Musa masih bayi pernah dihanyutkan ke sungai demi keselamatannya dari pasukan Fir'aun yang sedang menjalankan misinya untuk membunuh semua bayi Bani Israel. Kisah ini termuat dalam surat al-Qaṣṣaṣ ayat 7.

(2) Kasus pembunuhan anak kecil, Khidr ingin menyadarkan Musa atas tindak pembunuhan yang ia lakukan kepada seorang musuh dari Bani Qibṭī. Kisah ini termuat dalam surat al-Qaṣṣaṣ ayat 15.

(3) Kasus penegakan dinding, sebenarnya Khidr mengingatkannya ketika Musa menolong wanita yang sedang mengambil air di sumur tanpa pamrih, hingga akhirnya ia menikahi wanita tersebut. Kisah ini termuat dalam surat al-Qaṣṣaṣ ayat 27.

c) Konsep Kesiapan Belajar

Kesiapan belajar yang dimiliki Musa sebenarnya telah terlihat ketika Allah memerintahkannya untuk mencari Khidr dengan tujuan belajar kepadanya. Tekadnya yang kuat juga telah dijelaskan sebelumnya.[128] Dalam konteks ketiga kasus yang menjadi sumber pembelajaran Musa,

[128] al-Qur'ān, 18:60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat dilihat konsep kesiapan belajar Musa, sebagaimana berikut:

(1) Kasus pelubangan perahu, sebelumnya Musa telah menyepakati apa yang disyaratkan Khidr kepadanya. Musa telah menyiapkan mentalnya untuk selalu siap melaksanakan perintah apapun dari gurunya.[129] Musa juga telah menyiapkan kebutuhan materi maupun non materi untuk belajar kepada Khidr. Ia telah mengajak muridnya yang bernama Yūsha‘ serta membawa bekal selama perjalanan mencari Khidr.[130]

(2) Kasus pembunuhan anak, Musa masih menunjukkan kesiapannya untuk belajar kepada Khidr, dengan mengabaikan perbuatan Khidr yang tidak dapat ia nalar menurut syari'ah.[131]

(3) Kasus penegakan dinding, Musa menunjukkan kesiapan dan keberanian untuk berdialog dengan gurunya. Ia mengajukan saran agar Khidr berkenan untuk meminta upah atas apa yang telah mereka kerjakan. Mengingat bahwa mereka telah merasa kelaparan, perbekalan habis, dan penduduk desa tersebut tidak berbaik hati untuk menjamu mereka. Secara nalar akal sehat, hanya

[129] al-Qur'ān, 18:66.
[130] al-Qur'ān, 18:62.
[131] al-Qur'ān, 18:76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penegakan dinding yang memberikan kesempatan mereka untuk mendapatkan makanan atau uang. Musa pun telah siap untuk menerima resiko yang ditimbulkan oleh keberaniannya tersebut.[132]

d) Konsep Orientasi Belajar

Asumsi pendidikan andragogi yang keempat adalah pendidikan orang dewasa berorientasikan pada pemecahan masalah (*problem solving*). Di samping itu, orientasi belajar orang dewasa juga menjadikan pendidikan sebagai sarana transformasi sosial. Dalam konteks kisah Musa-Khidr, dapat dibuktikan bahwa pembelajaran yang berlangsung telah menjadikan *problem solving* sebagai orientasi dan objek pembelajaran, yang akan dipaparakan sebagaimana berikut:

(1) Kasus pelubangan perahu, dari permasalahan ini dapat disimpulkan bahwa seorang guru harusnya mengajarkan kepada muridnya peka dan peduli terhadap kaum papah dan tertindas. Bukan hanya memperhatikan pada sisi kognitif, melainkan juga pada sisi afektif dan psikomotorik.

(2) Kasus pembunuhan anak, dari permasalahan ini dapat disimpulkan bahwa seorang guru harusnya

[132] al-Qur'ān, 18:77-78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengajarkan kepada muridnya untuk mengantisipasi ekses sosial yang berpotensi muncul dari sebuah tindakan kriminal. Selain itu, kemalaslahatan yang berjangka panjang lebih dikedepankan dari pada kemaslahatan yang berjangka pendek.

(3) Kasus penegakan dinding, dari permasalahan ini dapat disimpulkan bahwa seorang guru harusnya mengajarkan muridnya untuk mempunyai sikap solidaritas sosial (*takāful al-ijtimā'*), misalnya memperhatikan kondisi anak yatim, serta peduli akan masa depan mereka. Begitu pula seseorang yang tidak mempunyai seorang wali yang mengurusnya. Sehingga mereka mempunyai harapan di masa depan, bukan malah menjadi beban sosial.

Selain pada tataran teoretik, dalam skala makro Ibn 'Āshūr menilai bahwa banyak pengajar di Zaytūnah yang tidak adanya kesadaran akan wajibnya memperhatikan pengajaran, salahnya metode pembelajaran, dan menentang reformasi atau perubahan, dan bersiasat buruk kepada para pengusung reformasi.[133] Konsekuensi dari buruknya tenaga pengajar adalah tetapnya keadaan suatu bangsa atas keadaannya yang stagnan dan tertinggal. Maka penting sekali para ulama dapat memimpin dalam gerakan reformasi. Karena mereka adalah sebab munculnya reaksi. Dan pentingnya para ulama menjadi mercusuar yang

[133] *Ibid*, 200.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat membimbing jalan politik. Karena mereka dapat mengkoreksi bagi setiap kebijakan yang akan diajukan terkait misi reformasi.[134]

d. *Maqāṣid al-Manāhij al-Ta'līmiyyah*

Dalam pandangan Ibn 'Āshūr, kesalahan pada pengelolaan pendidikan secara umum adalah bencana yang sangat membahayakan bangsa, lebih berbahaya dari bencana kebodohan.[135] Ibn 'Āshūr menyadari dan merasakan peran sistem pendidikan yang mapan dan orientasi pendidikan bagi peserta didik. Hal itu diungkapkan Ibn 'Āshūr dalam kalimat pengandaian jika di masa kecilnya ia dapat mengenyam pendidikan dengan pemapanan sistem yang dilandasi visi dan misi yang terarah, maka ia berasumsi akan semakin dapat memaksimalkan potensi, bakat dan pengetahuannya.[136]

Dalam kisah edukatif antara Musa dan Khidr, didapatkan bahwa tujuan metode pendidikan adalah untuk memberikan kesempatan kepada peserta didik untuk mengekplorasi ide dan pengetahuannya. Hal tersebut dilakukan melalui pernyataan pendapat, diskusi, tanya-jawab, penelitian dan ekplorasi.

Dari kisah Musa-Khidr ini dapat dirumuskan bahwa tujuan yang hendaknya dicapai melalui sebuah metode dalam pendidikan antara lain:

---

[134] *Ibid*, 98.
[135] Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubh bi Qarīb*..., 12.
[136] Lihat: Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubh bi Qarīb*..., 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) Metode Induktif; Demonstrasi dan Brainstorming

(*'Alā Manhaj al-Istiqrā'*)

Dalam proses pembelajarannya, disebutkan bahwa Khidr mengawali dengan sebuah demostrasi. Yang dimaksud metode demostrasi adalah metode mengajar yang didominasi oleh peragaan (demonstrasi) materi yang disajikan melalui benda, peristiwa, aturan, atau urutan suatu kegiatan, yang dilakukan secara langsung atau pun dengan bantuan media pembelajaran yang relevan dengan materi yang sedang diajarkan.[137] Metode ini praktekkan langsung oleh guru atau orang lain atau pun peserta didik yang ditunjuk untuk mendemonstrasikan materi kepada peserta didik lain, tentang suatu proses atau cara melakukan sesuatu.[138]

Ada tiga tahapan dalam proses pembelajaran induktif yang terjadi antara Musa dan Khidr, pertama adalah tahap demostrasi Khidr (guru) dengan memberikan fakta permasalahan sebagai pemantik gagasan. Kedua adalah tahap curah pendapat (brainstorming), Musa (murid) mengemukakan gagasan atau mengomentari secara bebas, sesuai dengan pemahamannya berdasarkan latarbelakang keilmuannya. Ketiga, tahap evaluasi yang dilakukan secara bersama-sama antara

[137] Muhibbin Syah, *Psikologi Pendidikan dengan Pendekatan Baru*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, Edisi Revisi, Cet. 14, 2008), 208

[138] M. Basyiruddin Usman, *Metodologi Pembelajaran Agama Islam*, (Jakarta: Ciputat Pers, 2002), 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Khidr dan Musa, dengan menggali berbagai perspektif dan sudut pandang atas permasalahan yang dipaparkan secara multi/transdisipliner. Berikut ini akan dijelaskan tiga tahapan metode pembelajaran dalam kisah Musa-Khidr.

a) Tahap Demonstrasi

Dalam kisahnya, Khidr mendemonstrasikan tiga peristiwa sebagai bahan pembelarajan untuk Musa. *Pertama*, ketika Khidr dan Musa menaiki perahu sewaan yang mana pemiliknya tidak memungut bayaran dari mereka, tiba-tiba Khidr melobangi perahu tersebut,[139] seperti dijelaskan dalam surat al-Kahfi ayat 71. *Kedua*, ketika Khidr dan Musa bertemu dengan seorang anak laki-laki yang belum baligh, sehingga ia dinilai masih bersih, tidak berdosa, lantas Khidr membunuhnya tanpa alasan,[140] peristiwa ini dijelaskan dalam surat al-Kahfi ayat 74. *Ketiga*, ketika Khidr dan Musa menegakkan dinding rumah yang hampir roboh di suatu desa yang penduduknya tidak

[139] Dilihat dari susunan kalimatnya dengan mendahulukan keterangan waktu (*al-Ḍarf*) atas ʻāmilnya (Subjek dan Prediket), menunjukkan bahwa pelobangan perahu tersebut dilakukan seketika Khidr naik di atas perahu. Karena keterangan waktu yang didahulukan dilakukan dengan maksud agar lebih diperhatikan. Ini juga menunjukkan bahwa waktu menaiki perahu, dimaksud untuk menjelaskan waktu terjadinya pelobangan perahu. Dan Ibn ʻĀshūr menilai memang Khidr menaiki perahu dengan maksud untuk melobangi perahu tersebut. Lihat: Ibn ʻĀshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…,* Vol. 15, 374-375

[140] Susunan kalimat pada ayat 74 memiliki kesamaan dengan ayat 71, artinya keterangan waktu (*al-Ḍarf*) didahulukan dari pada ʻāmilnya. Ini menunjukkan bahwa pembunuhan anak laki-laki yang dilakukan Khidr terjadi sesaat setelah mereka bertemu dengan anak laki-laki tersebut. Kejadian tersebut dinilai Ibn ʻĀshūr lebih cepat dari pada pelobangan perahu setelah mereka menaikinya. Lihat: Ibn ʻĀshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…,* Vol. 15, 377-378.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mau memberikan jamuan makanan. Kisah ketiga ini terdapat dalam surat al-Kahfi ayat 77.

b) Tahap Brainstorming

Dalam konteks kisah edukatif antara Musa dan Khidr, proses pembelajaran yang berlangsung antara keduanya memang menuntukkan metode brainstormin. Setelah Khidr mendemostrasikan permasalahan dari tindakannya, Musa lantas mengomentarinya dengan pendapat yang dibangun dari *background* keilmuannya. Curah pendapat atau branstorming[141] dalam pandangan Dahlan Sujhana diartikan sebagai metode mengumpulkan gagasan yang dihimpun dari peserta didik untuk memecahkan suatu permasalahan tertentu. Metode ini berfungsi untuk menstimulasi peserta didik dalam menemukan gagasan sebanyak mungkin sebagai problem solving. Lalu semua gagasan yang terhimpun tersebut dianalisa gagasan mana yang paling mungkin untuk diterapkan.[142] Tahap penilaian dalam metode Brainstorming ini memang dilakukan setelah semua gagasan dikemukakan. Sebagaimana pendapat Morgan

[141] Brainstorming adalah suatu metode atau mengajar yang dilaksanakan oleh guru di dalam kelas. Ialah dengan melontarkan suatu masalah ke kelas oleh guru, kemudian siswa menjawab atau menyatakan pendapat, atau komentar sehingga mungkin masalah tersebut berkembang menjadi masalah baru, atau dapat diartikan pula sebagai satiu cara untuk mendapatkan banyak ide dari sekelompok manusia dalam waktu yang singkat. Lihat: Roestiyah, *Strategi Belajar Mengajar*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2001), 73.

[142] Lihat: Dahlan Sujhana, *Metode & Metode Pembelajaran Partisipatif,* (Bandung: Falah Production, 2006), 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa dalam brainstorming, penilaian dilakukan di tahap akhir. Pada tahap ini semua ide ditampung dan dievaluasi bersama, serta memilih ide yang akan diterapkan.[143]

Ada tiga pendapat Musa yang disampaikan sebagai tanggapan atas permasalahan yang diperagakan Khidr. *Pertama*, kasus pelubangan perahu, Musa menanggapinya dengan gaya bahasa pengingkaran, ia berkata: "Mengapa kamu melobangi perahu itu akibatnya kamu menenggelamkan penumpangnya?" Sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar (QS al-Kahfi: 71). Pengingkaran tersebut didasarkan pada alasan dapat menenggelamkan penumpang perahu. Ungkapan ini secara tegas memberikan makna bahwa tindakan ini adalah mungkar secara dhahir. Penegasan pengingkaran ini dilihat dari ungkapan penutupnya, "Sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar".[144]

Kedua, kasus pembunuhan anak laki-laki, Musa menanggapi pembunuhan Khidr kepada anak laki-laki tersebut dengan gaya bahasa pengingkaran, sebagaimana ungkapan pengingkaran saat Khidr melubangi perahu. Ia berkata: "Mengapa kamu membunuh jiwa yang bersih, bukan karena dia membunuh orang lain? Sesungguhnya

[143] Suprijanto, *Pendidikan Orang Dewasa*, (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2009), 122.
[144] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…,* Vol. 15, 375.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kamu telah melakukan suatu yang mungkar" (QS. Al-Kahfi: 74). Pengingkaran tersebut adalah sifat dari tindakan Khidr (yang mungkar). Ungkapan tersebut memiliki dua makna, pertama tindakan Khidr mungkar, karena akal sehat mengingkari kebenarannya, dan menilainya buruk, oleh karenanya tindakan tersebut dinilai lebih buruk dari perbuatan yang mungkar sekalipun (*shai'in imrā*). Makna yang kedua menunjukkan tindakan tersebut tetaplah dipandang buruk, karena ia telah menjadi wasilah (*ẓarī'ah*) kepada perkara yang rusak.[145]

Ketiga, kasus pengokohan dinding rumah yang hampir roboh. Musa menanggapinya dengan usulan untuk meminta upah atas penegakan dinding. Ia berkata: "Jikalau kamu mau, niscaya kamu mengambil upah untuk itu" menandakan bahwa Khidr tidak meminta upah untuk pekerjaan itu kepada sang pemilik rumah, sebagai ganti dari haknya sebagai musafir untuk mendapat jamuan, Musa pun meminta hak atas pekerjaannya menegakkan dinding rumah tersebut. Padahal mereka sedang memerlukan uang, karena mereka berdua telah merasakan lapar dan tidak mempunyai makanan ataupun uang untuk membeli makanan. [146]

[145] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…,* Vol. 15, 377-378.
[146] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr…,* Vol. 16, 7-9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c) Tahap evaluasi

Tahap evaluasi ini terletak pada akhir proses pembelajaran, setelah Musa sebagai murid memaparkan pendapat dan pemikirannya terhadap ketiga kasus yang didemostrasikan Khidr. Khidr pun menjelaskan alasan-alasan yang berpedoman pada wahyu Allah dengan berpijak pada mencapaian kemaslahatan kasuistik (*al-maṣlaḥah al-khāṣṣah*).

Untuk kasus pertama, Khidr menjelaskan bahwa perahu yang dilubangi tersebut adalah kepunyaan orang miskin yang ia gunakan untuk mencari rizki, dengan cara menyewakannya, baik untuk sarana mencari ikan ataupun sebagai alat transportasi. Atas pertimbangan itu, Khidr pun merusak perahu tersebut hingga dinilai tidak layak digunakan. Karena di depan mereka terdapat seorang raja yang dholim yang selalu merampas secara paksa perahu-perahu yang ia temukan. Sehingga ketika ia mendapati bahwa perahu yang ditumpangi Musa dan Khidr telah rusak dan tidak layak, maka raja tersebut tidak mengambilnya. Ini adalah bentuk kemaslahatan kasuistik (*al-maṣlaḥah al-khāṣṣah*) yang diberitahukan Allah kepada Khidr.[147]

Kasus kedua, Khidr menjelaskan bahwa pembunuhan

[147] *Ibid*, Vol. 16, 12-13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anak laki-laki dilakukan atas wahyu Allah, untuk memutus kerusakan yang bersifat khusus yang diberitahukan Allah kepada Khidr, maka hal ini bukan dalam kerangka kajian syari'ah. Allah telah mengetahui bahwa akal dan pemikiran anak tersebut adalah syadz (tidak normal), sehingga ia berpikir menyimpang karena memiliki akal yang abnormal dan pikiran yang terbatas. Kondisi kejiwaan tersebut akan membuatnya untuk berbuat sewenang-wenang dan kufur. Sedangkan Allah berkehendak baik kepada kedua orang tuanya dengan menjaga keimanannya dan selamat dari tindakan sewenang-wenang. Allah menyuruh Khidr untuk melakukan tindakan yang tidak wajar tersebut karena ia telah mengetahui apa yang akan terjadi. Dalam penyelesaian kasus ini terdapat kemaslahatan bagi agama, dengan menjaga turunannya dari kekufuran. Ini adalah kemaslahatan kasuistik yang di dalamnya terdapat tujuan menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), dan juga terdapat kemaslahatan umum (*al-maṣlaḥah al-'āmmah*), karena di dalamnya terdapat hak Allah seperti jatuhnya hukuman mati bagi orang murtad.[148]

Sedangkan untuk kasus yang ketiga, Khidr menjelaskan bahwa ia melaksanakan kehendak Allah

[148] *Ibid*, Vol. 16, 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap dua anak yatim sebagai balasan atas kesalehan ayah mereka. Karena Allah mengetahui bahwa ayah mereka peduli atas kehidupan masa depan mereka, dengan cara menitipkan harta untuk mereka di bawah dinding. Dan ia meminta kepada Allah agar memberikan ilham kepada kedua anaknya setelah dewasa untuk mencari harta peninggalan ayahnya yang dikubur di bawah dinding, dengan sengaja atau tidak. Dan jika dinding tersebut roboh sebelum kedua anaknya dewasa, maka harta simpanan tersebut akan ditemukan dan diambil oleh orang yang tidak berhak. Ini merupakan bagian dari upaya menolakan kerusakan (*daf'u al-fasād*), berbeda dengan kedua kisah sebelumnya. Ini adalah bentuk rahmatnya Allah kepada ayah kedua anak yatim tersebut.[149]

Dari ketiga hasil evaluasi yang dilakukan Khidr, menjelaskan bahwa apa yang telah dilakukan Khidr bukanlah atas kemauannya sendiri, melainkan semuanya atas perintah Allah atas dasar ilmu yang telah diajar Allah kepada Khidr. Evaluasi ini juga akan menghilangkan keingkaran Musa atas tindakan Khidr. Karena di dalamnya terdapar rahmat dan kemaslahatan. Maka pastilah Musa tidak akan lagi mengingkarinya setelah ia mengetahui

[149] *Ibid*, Vol. 16, 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

takwil yang telah dijelaskan Khidr kepadanya.[150]

2) Metode Pendidikan Berbasis Riset Eksploratif

(*'Alā Manhaj al-Baḥth al-Istikshāfiy*)

Dalam praktik pembelajarannya, Khidr hanya menampilkan sebuah fakta permasalahan untuk dijakdikan sebagai objek riset Lantas Musa mencoba untuk menganalisa fakta tersebut dengan pendekatan-pendekatan secara empiris. Teknik pembelajan Musa-Khidr jauh dari pola pembelajaran hafalan ataupun teoretik. Dalam bukunya Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb, Ibn 'Āshūr mengutip pendapat tokoh yang mengkritik metode belajar peserta didik yang cenderung hanya menghafal dan mempelajari teori. Ibn 'Āshūr mendorong pembelajaran dapat berbasis penelitian dan kaidah-kaidah ilmiah sebagai pisau analisis. Sehingga pembelajaran tidak sepenuhnya terpusat pada pendidik (*teacher centris*), yang terkadang suatu ilmu pengetahuan menjadi statis di tangan pendidik. Dalam hal ini, ia mengatakan:

> "para kritikus pendidikan berpendapat bahwa selama ini pendidikan tidak masuk pada ranah penelitian dan kaidah akademik, karena kebanyakan pendidikan menjadi stagnan di tangan pendidik, karena tidak didasari pada kaidah keilmuan, dan tidak mungkin juga dirumuskan aturan bagi pendidik agar dapat menjalankan proses pembelajaran sebagaimana seharusnya".[151]

Jika kita melihat sejarah peradaban manusia, maka

[150] *Ibid.*
[151] Ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubh bi Qarīb...*, 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan berawal dari percobaan, dan ini bejalan dengan lamban seiring dengan berjalannya zaman dan keadaan. Bukti sejarah menunjukkan bahwa manusia di masa awalnya mendapatkan ilmu pengetahun dari fenomena alam dan tingkah laku binatang melalui ilham dari Dzat pemberi akal, Allah Swt. Seperti anak Nabi Adam ketika membunuh saudaranya, tidak tahu harus bagaimana untuk menutupi kejahatannya, hingga ia melihat seekor gagak yang mengubur bangkai gagak lainnya.[152]

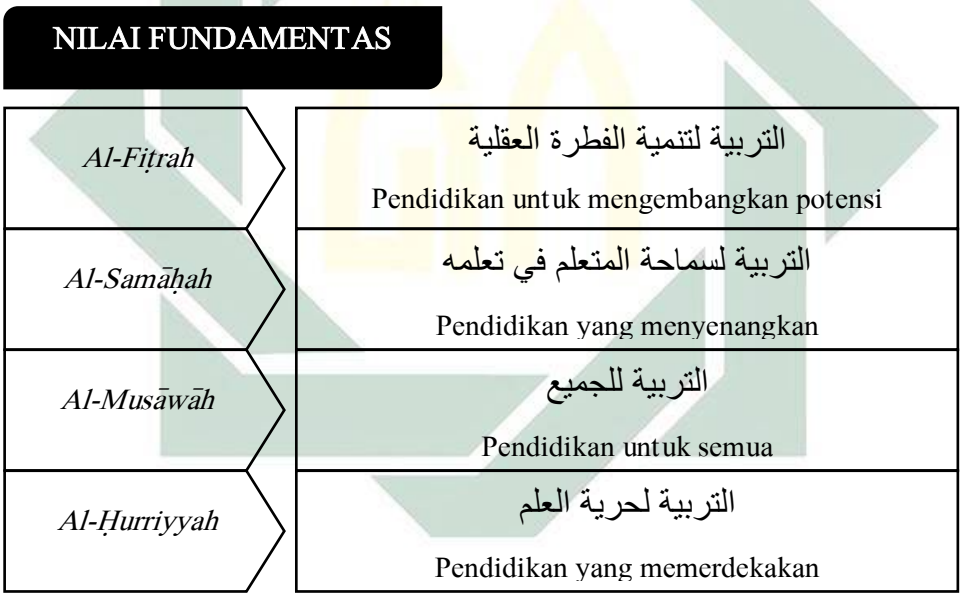
Selain itu, Ibn ‘Āshūr menilai beberapa buku ajar sekolah ditulis tidak sesuai bagi peserta didik masa kini. Buku-buku tersebut juga tidak ditulis berdasarkan tingkat pengetahuan dan daya nalar peserta didik, serta tidak mampu menjawab kebutuhan mereka. Selain itu, kebanyakan buku ajar hanya terbatas memuat nukilan pendapat-pendapat ulama terdahulu. Hingga mungkin telah terbit buku baru, namun tidak ditemukan di dalamnya pemikiran yang baru. Karena buku-buku tersebut didominasi oleh kecenderungan pada kesimpulan yang berporos pada penjelasan (*al-Shurūḥ*) dan catatan pinggir kitab (*al-Ḥawāshī*). Buku-buku tersebut malah menjadikan para penulis dan peserta didik terpenjara dalam perdebatan kata-kata yang tidak ada nilai tambah di baliknya.

[152] *Ibid*, 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kenyataan itu berawal dari motif pensakralan (*taqdīs*) pada buku (kitab) karangan dan penjelasan masa lalu. Maka terukir di dalam otak mereka bahwa buku karangan tersebut adalah pemahaman yang tidak mampu dicapai oleh akal manusia. Sehingga pendapat mereka tidak dapat dipahami oleh generasi selanjutnya.[153]

Kerangka konsep pemikiran pendidikan *maqāṣidī* Ibn ʻĀshūr dapat disimpulkan dalam bentuk skema berikut ini:



Gambar 5.13
Paradigma Pendidikan Dalam Perspektif Nilai Fundamental Ilmu *Maqāṣid*

[153] *Ibid*, 47-48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

TUJUAN GLOBAL

Al-Ṣalāh al-Fardiy	التربية للإصلاح الفردي Pendidikan untuk perbaikan individu
Al-Ṣalāh al-Ijtimā'iy	التربية للإصلاح الجماعي Pendidikan untuk perbaikan sosial
Al-Ṣalāh al-'Umrāniy	التربية للإصلاح العمراني Pendidikan untuk perbaikan peradaban

Gambar 5.14
Paradigma Pendidikan Dalam Perspektif *Maqāṣid al-Qur'ān al-'Āmmah*

TUJUAN PARSIAL

Iṣlāḥ al-I'tiqād wa ta'līm al-'Aqd al-Ṣaḥīh	التربية لتعليم العقيدة الصحيحة Pendidikan Spiritual
Tahdzīb al-Akhlāq	التربية لتهذيب الأخلاق Pendidikan Karakter
al-Tashrī'	التربية للتفقه في الشريعة Pendidikan Menuju Taklif
Siyāsah al-Ummah	التريبية للتطور الاجتماعي Pendidikan Transformatif
al-Qaṣaṣ wa akhbār al-Umam al-Sālifah	التربية لاعتبار الخبرة Pendidikan Reflektif (al-I'tibārī)
al-Ta'līm bi mā yunāsibu ḥālata 'Aṣri al-Mukhātabīn	التربية لما يناسب بتقدم الزمان Pendidikan Progresif
al-Mawā'idh wa al-Indzār wa al-Taḥdzīr wa al-Tabshīr	التربية للفكر النقدي Pendidikan Nalar Kritis
al-I'jāz bi al-Qur'ān	التربية لتأييد إعجاز القرآن Pendidikan Peneguh Kemukjizatan al-Qur'ān

Gambar 5.15
Paradigma Pendidikan Dalam Perspektif *Maqāṣid al-Qur'ān al-Khāṣṣah*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berikut ini kami paparkan kesimpulan analisa paradigatik tentang konsep *maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr sebagai paradigma pendidikan Islam dalam bentuk tabel:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

TUJUAN PARTIKULAR

Kisah Musa & Khidr
Surat al-Kahfi
Ayat 60-82

a. ***Maqāṣid al-Ta'līm***
1) إسناد العلم إلى الله
Menyandarkan Ilmu kepada Allah
2) إيصال العقل إلى درجة الابتكار
Mengembangkan Akal Pada Taraf Inovatif
3) إخلاص النية وموجه نجو المعرفة
Keikhlasan dalam Pendidikan (*Knowledge Oriented*)
4) الالتزام والتعاقد
Disiplin dalam Proses Belajar-Mengajar
5) تكامل العلوم وازدواج المعارف
Keilmuan dengan Pendekatan *Multi/Transdisiliner*
6) شمولية الفكرة والنظرة
Mengubah Cara Pandang menjadi Inklusif

b. ***Maqāṣid al-Mu'allim***
1) التعليم على أسس المواهب
Mengajar Berdasarkan Potensi Anak Didik
2) التعليم بالطريقة المناسبة
Mengajar dengan Metode yang Sesuai

c. ***Maqāṣid al-Manāhij al-Ta'līmiyyah***
1) على منهج الاستقراء
Metode Induktif; Demonstrasi dan Brainstorming
2) على منهج البحث الاستكشافي
Metode Pendidikan Berbasis Riset Eksplotarif

d. ***Maqāṣid al-Ṭālib***
1) بذل الجهد وقوة العزم
Motivasi yang Kuat
2) التواضع مع العلم
Senantiasa Tawadlu' dan Tidak Sombong karena Ilmu
3) الطاعة على المعلم
Tidak Memaksaan Kehendak dan Senantiasa Patuh kepada Guru
4) الصبر في التعلم
Sabar dalam menuntut ilmu

Gambar 5.16
Paradigma Pendidikan Dalam Perspektif *Maqāṣid al-Qur'ān al-Juz'iyyah*

Tabel 5.17
Tabel Peta Konsep Paradigma Pendidikan *Maqāṣidī*

***Maqāṣid Al-Qur'ān* Sebagai Paradigma Pendidikan Islam**		
A	**Asumsi Dasar**	1. Al-Qur'ān telah mencakup semua keilmuan secara general dan sebagai referensi primernya 2. Al-Qur'ān memuat kemaslahatan dunia-akhirat menjadi orientasi pendidikan 3. Relevansi al-Qur'ān sepanjang zaman menjadikan konsep pendidikan yang selalu dinamis
B	**Nilai Dasar**	1. Secara global memuat nilai *Iṣlāḥ* tatanan sosial dan keberadaban dunia 2. Secara parsial memuat nilai *Iṣlāḥ* keadaan tiap individu menuju kemaslahatan dunia dan akhirat 3. Secara partikular memuat nilai *Iṣlāh* untuk mendorong perkembangan ilmu pengetahuan
C	**Konsep**	*Maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr, baik secara prinsip/nilai fundamental (*al-asas*), konsep umum (*al-'āmmah*), khusus (*al-khāṣṣah*) dan parsial (*al-juz'iyyah*) sebagai Paradigma Pendidikan Islam
D	**Praktek (Konstruksi Penerapan)**	1. Prinsip Pendidikan (*al-Asas al-Maqāṣidī*) - *Al-Fiṭrah*; Pendidikan pengembangan potensi Pendidikan didasarkan pada pengembangan potensi manusia yang dimiliki sejak lahir. (1946) 37 tahun kemudian datang teori Howard Gardner (1983) merinci potensi peserta didik dalam teorinya *multiple inteligences.* Teori Gardner ini menjadi pegangan bahwa setiap orang memiliki bakat unik dan berbeda. Orang tidak dapat dipaksa berprestasi di luar bakat bakat khusus yang dimilikinya. - *Al-Samāḥah*; Pendidikan yang menyenangkan Pendidikan didasarkan pada kemudahan dan kegembiraan, tidak membebani peserta didik di atas kemampuannya. 47 tahun kemudian muncul teori Joyful Learning, Gordon Dryden (1993), Bobbi DePorter (1993) - *Al-Musāwāh*; Pendidikan untuk semua Pendidikan didasarkan pada jaminan hak-hak kesertaraan. 51 tahun kemudian *"Nobody is superior to anyone else"* Paulo Freire (1997) - *Al-Ḥurriyyah*; Pendidikan yang memerdekakan

		Pendidikan didasarkan pada sikap memerdekakan 22 tahun lebih dahulu dari konsep Paulo Freire (1968)
		2. Konsep Umum (*al-Maqāṣid al-'Āmmah*) - *Ṣalāḥ al-Fardiy*; Kesalehan Individu Pendidikan bertujuan sebagai sarana menjadikan individu lebih baik. - *Ṣalāḥ al-Ijtimā'iy*; Kesalehan Sosial Pendidikan bertujuan sebagai sarana menjadikan masyarakat lebih baik. - *Ṣalāḥ al-'Umrāniy*; Kesalehan Peradaban Pendidikan bertujuan sebagai sarana menjadikan peradaban dunia lebih baik.
		3. Konsep Parsial (*al-Maqāṣid al-Khāṣṣah*) - *Iṣlāḥ al-I'tiqād wa ta'līm al-'Aqd al-Ṣaḥīh* Pendidikan Spiritual; Pendidikan sebagai sarana memperkokoh keimanan dan implementasi nilai keimanan - *Tahdzīb al-Akhlāq* Pendidikan Karakter; Pendidikan Sebagai Pembinaan Menuju Akhlak Yang Mulia. - *al-Tashrī' 'ala al-aḥkām khāṣṣah wa 'āmmah* Pendidikan Merupakan Proses Pemberdayaan Manusia Menuju Taklif (Kemampuan Menjalankan Syariat Islam). - *Siyāsah al-Ummah* Pendidikan sebagai Sarana Transformasi Perubahan Sosial - *al-Qaṣaṣ wa akhbār al-Umam al-Sālifah li al-Ta'assī bi ṣālihi Aḥwālihim* Pendidikan Reflektif (*al-I'tibārī*) - *al-Ta'līm bi Mā Yunāsibu Ḥālata 'Aṣri al-Mukhāṭabīn* Pendidikan yang relevan dengan kebutuhan zaman - *al-Mawā'idh wa al-Indzār wa al-Taḥdzīr wa al-Tabshīr* Pendidikan dengan Nalar Kritis - *al-I'jāz bi al-Qur'ān* Pendidikan yang Meneguhkan Kemukjizatan al-Qur'ān.
		4. Konsep Partikular (*al-Maqāṣid al-Juz'iyyah*) a. *Maqāṣid al-Ta'līm* 1) Menyandarkan Ilmu kepada Allah

		2) Mengembangkan Akal pada Taraf Inovatif 3) Keikhlasan dalam Pendidikan (*Knowledge Oriented*) 4) Disiplin dalam Proses Belajar-Mengajar 5) Keilmuan dengan Pendekatan *Multi/Transdisiliner* 6) Mengubah Cara Pandang menjadi Inklusif b. *Maqāṣid al-Ṭālib* 1) Motivasi yang Kuat 2) Senantiasa Tawadlu‘ dan Tidak Sombong karena Ilmu 3) Tidak Memaksaan Kehendak dan Senantiasa Patuh kepada Guru 4) Sabar dalam Menuntut Ilmu c. *Maqāṣid al-Mu‘allim* 1) Mengajar Berdasarkan Potensi Anak Didik (*Learning based on potential*) 2) Mengajar dengan Metode yang Sesuai (*Learning by Methode*) d. *Maqāṣid al-Manāhij al-Ta’līmiyyah* 1) Metode Induktif; Demonstrasi dan Brainstorming 2) Metode Pendidikan Berbasis Riset Eksploratif

Dari semua kaidah kulliyah tentang paradigma pendidikan *maqāṣidī* yang telah dikonstruksi dari *maqāṣid al-Qur'ān* Ibn 'Āshūr dalam kajian filosofis-paradigmatik, pesan yang bersifat refleksi-teoritis dari pendidikan *maqāṣidī* dalam kerangka pemikiran *maqāṣid* Ibn 'Āshūr di bidang pendidikan yang dapat disimpulkan bahwa:

"التَّرْبِيَةُ المِقَاصِدِيَّةُ تُرَاعِي عَلَى قِيَمِ مَصَالِحِهَا العَالَمِيَّةِ نَحْوَ الفَرْدِيَّةِ وَالْجَمَاعِيَّةِ وَالْعُمْرَانِيَّةِ"

"pendidikan *maqāṣidī* senantiasa menjaga nilai-nilai kemaslahatannya yang bersifat universal, baik terhadap kemasalahatan individual, komunal/sosial, maupun peradaban". Ungkapan ini mempunyai aksioma bahwa:

"وَكُلُّ عَمَلِيَّاتِ التَّعْلِيْمِ الَّتِي لَمْ تُرَاعِ عَلَى مَقَاصِدِهَا الثَّلَاثِ فَهِيَ فَاشِلَةٌ"

"jika sebuah proses pendidikan Islam tidak mengantarkan kepada trilogi kemaslahatan, maka pendidikan tersebut bisa dinilai telah mengalami kegagalan".

Kaidah umum di atas memiliki penjelasan bahwa pendidikan berparadigma *maqāṣidī* berfungsi untuk menjaga nilai-nilai kemaslahatan yang bersifat universal, yang terbagi dalam trilogi kemaslahatan *maqāṣid 'āmmah* Ibn 'Āshūr, yaitu kemaslahatan dalam tataran individual (*al-fardiy*), sosial (*al-jamā'iy*) maupun peradaban bangsa (*al-'umrāniy*). Sehingga secara fungsional, pendidikan dapat berperan menyelesaikan masalah (*problem solving*). Paradigma berbasis

maqāṣid menjadikan konsep pendidikan lebih dinamis sehingga dapat bersinergi dengan kemaslahatan universal yang disepakati dunia di tengah dinamika perkembangan zaman. Maka tidak berlebihan jika Jasser Auda menyarankan agar menjadikan *United Nations Development Program* (UNDP) sebagai pertimbangan dan standar ilmiah dalam menentukan kemaslahatan sebagai acuan *maqāṣid*.[154]

Selain itu, pendidikan diharapkan dapat menjadi salah satu instrumen penyelesaian masalah dalam isu-isu kontemporer dengan karakteristiknya yang dimanis dan mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman. Dari sini, pendekatan ilmu *maqāṣid* dalam memandang konsep pendidikan menjadi penting. konsep pendidikan hanya dipahami secara *tekstual-literalistik*, serta diperlakukan seperti *manqūl al-'aqā'id* (transmisi akidah) yang tidak tersentuh kritik dan perubahan (*taqdīs al-nuṣūṣ*). Maka perlakuan semacam ini justru akan menempatkan pendidikan Islam pada stagnansi dan kejumudan, dan justru akan menjadi bagian dari masalah (*part of problem*) dalam peradaban umat Islam.

[154] Lihat: Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, (Bandung: Mizan, 2015), 15.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa al-Qur'ān sebagai referensi primer bagi konsep pendidikan Islam menjadikan pemikiran *maqāṣid al-Qur'ān* sangat relevan sebagai paradigma pendidikan Islam, mengingat konsep *Maqāṣid al-Qur'ān* adalah tujuan asasi al-Qur'ān itu sendiri. Pemikiran Ibn 'Āshūr dapat direkonstruksi menjadi paradigma pendidikan Islam atas tiga landasan paradigmatik, yaitu asumsi, nilai dasar dan praktek. konsep pendidikan Islam yang dibangun secara filosofis dengan landasan pemikiran *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigmanya melahirkan konsep "pendidikan maqāṣidī".

Asumsi dasar yang melandasi pemikiran pendidikan maqāṣidī terbagi menjadi tiga hal: *Pertama*, al-Qur'ān adalah sumber pendidikan. *Kedua*, al-Qur'ān yang memuat kemaslahatan dunia dan akhirat menjadi orientasi pendidikan. *Ketiga*, relevansi al-Qur'ān sepanjang zaman menjadikan konsep pendidikan Islam selalu dinamis.

Adapun nilai dasar dari pemikiran pendidikan maqāṣidī terbagi menjadi tiga hal: *Pertama*, secara global al-Qur'ān memuat nilai *Iṣlāḥ* atas tatanan sosial dan peradaban dunia. *Kedua*, secara parsial al-Qur'ān memuat nilai *Iṣlāḥ* atas keadaan tiap individu menuju kemaslahatan dunia dan akhirat. *Ketiga*,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara partikular al-Qur'ān memuat nilai *Iṣlāh* untuk mendorong perkembangan ilmu pengetahuan.

Konstruksi penerapan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigma pendidikan Islam dalam kerangka pemikiran pendidikan *maqāṣidī* tercakup dalam empat bagian: *Pertama*, prinsip pendidikan (*al-Asas al-Maqāṣidī*) yang terkonstruksi dari empat nilai fundamental pemikiran *maqāṣid* Ibn 'Āshūr, yaitu *al-Fiṭrah*, *al-Samāḥah*, *al-Musāwāh*; dan *al-Ḥurriyyah*. *Kedua*, konsep umum yang terekonstruksi dari konsep *al-Maqāṣid al-'Āmmah*. *Ketiga*, konsep parsial yang terekonstruksi dari konsep *al-Maqāṣid al-Khāṣṣah*. *Keempat*, konsep partikular yang terekonstruksi dari konsep *al-Maqāṣid al-Juz'iyyah* dalam perspektif surat al-Kahfi ayat 60-82 terbagi menjadi empat bagian, antara lain: *Maqāṣid al-Ta'līm*, *Maqāṣid al-Ṭālib*, *Maqāṣid al-Mu'allim, dan Maqāṣid al-Manāhij al-Ta'līmiyyah*.

B. Implikasi Teoritik

Beberapa temuan melalui penelitian disertasi ini terkait dengan pemikiran pendidikan *maqāṣidī*, yang dipaparkan sebagaimana berikut:

1. Disertasi ini menghasilkan sebuah konsep kaidah *kullīyyah* yang bersifat global yang belum ada dalam kajian pendidikan Islam. Inilah novelty dari penelitian Disertasi ini. Kaidah *kullīyyah* ini berupa paradigma pendidikan *maqāṣidī* yang secara teoritik dapat berimplikasi menjadi sebuah landasan filosofis paradigmatik bagi kajian pemikiran pendidikan Islam yang dikembangkan di kemudian hari.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Paradigma pendidikan *maqāṣidī* dapat berimplikasi dalam mengubah cara pandang terhadap konsep pendidikan Barat yang diasumsikan bebas nilai dan tidak mempunyai akar epistemologi yang kuat dari al-Qur'ān oleh sebagian pemerhati pendidikan Islam. Meskipun pada kenyataannya, pendidikan Islam sendiri dikembangkan dengan mengadopsi konsep pendidikan Barat sejak beberapa dekade terakhir. Selain itu paradigma pendidikan *maqāṣidī* secara teoritis juga dapat menjembatani antara pemikiran pendidikan Islam dengan konsep pendidikan Barat yang sesuai dengan semangat al-Qur'ān dalam perspektif pemikiran *maqāṣid* Ibn 'Āshūr.
3. Paradigma pendidikan *maqāṣidī* mempunyai sisi dinamis yang secara praktis akan mampu menjadi jawaban atas persoalan dan kebutuhan dunia pendidikan seiring dengan perkembangan zaman. Hal tersebut dimungkinkan karena paradigma pendidikan *maqāṣidī* berorientasi pada *maṣlaḥah* yang akan selalu menyesuaikan orientasinya seiring dengan perkembangan zaman dan situasi.
4. Paradigma pendidikan *maqāṣidī* ini membuktikan bahwa Ibn 'Āshūr adalah tokoh pendidikan Islam pertama yang menggagas sistem pendidikan modern dalam dunia Islam. Ibn 'Āshūr telah menggagas sistem pendidikan dan kurikulum yang berbasis pada pemikiran *maqāṣid*. Selain itu, Ibn 'Āshūr juga penggagas kemerdekaan dalam pendidikan. Hal tersebut dapat dilihat dari konsep *Ḥurriyyah al-Aqwāl* (kebebasan dalam berpendapat) yang juga mengandung pengertian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebebasan mempelajari ilmu (*Ḥurriyyah al-'Ilm*), kebebasan mengajar (*Ḥurriyyah al-Ta'līm*), dan kebebasan menulis (*Ḥurriyyah al-Ta'līf*).

C. Keterbatasan Penelitian

1. Disertasi ini mendekati permasalahan tentang *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigma pendidikan Islam dari perspektif studi pemikiran Dirasat Islamiyah. Sehingga penelitian yang dilakukan dalam disertasi ini sebagian besar membahas permasalahan filosofis paradigmatik tentang pendidikan Islam.
2. Disertasi ini tidak memberikan porsi yang banyak dalam pembahasan pada sisi aplikatif dan teknis pendidikan Islam. Meskipun disertasi ini akan membicarakan pendidikan Islam secara teknis pada sub bab pembahasan konstruksi paradigma pendidikan Islam dalam perspektif Maqāṣid al-Qur'ān dalam tingkat partikular (*al-juz'iyyah*).
3. Disertasi ini merekonstruki konsep pendidikan Islam pada tingkat partikular (*al-Maqāṣid al-Juz'iyyah*) hanya terfokus pada kisah Mūsa-Khidr yang tertuang dalam surat al-Kahfi ayat 60-82. Sehingga dalam merumuskan maqāṣidnya (*taqṣīd*) menggunakan metode *istiqrā' nāqis,* yaitu penelitian terhadap sebagian (ayat) yang bersifat *juz'iyyah* untuk digeneralisir hukumnya secara umum. tanpa membahas bagian partikular yang lain. Sehingga ayat-ayat pendidikan yang lain belum tereksplorasi dan terumuskan ke dalam konsep, strategi atau pun matode pendidikan Islam secara keseluruhan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Rekomendasi

Berpijak dari hasil penelitian di atas, panulis rumuskan beberapa rekomendasiyang dapat dijadikan sebagai rekomendasi bagi pembaca atau peneliti lain yang akan mengembangkan paradigma pendidikan Islam dalam perspektif pemikiran maqāṣidī. Adapun beberapa rekomendasi yang dapat penulis paparakan sebagaimana berikut:

1. Hasil penelitian ini perlu dikembangkan dengan penelitian yang mendekati permasalahan tentang *Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai paradigma pendidikan Islam dari perspektif rumpun ilmu kependidikan, atau keilmuan lain dengan pendekatan *multi/transdisipliner* yang dapat memperkaya pembahasan paradigma pendidikan maqāṣidī.
2. Perlunya penelitian lanjutan yang menjadikan permasalahan teknis pendidikan Islam dalam perspektif pemikiran maqāṣidī. Sehingga paradigma pendidikan yang berbasis *Maqāṣid al-Qur'ān* dapat terkonsep secara praktis dan aplkatif.
3. Perlunya penelitian lanjutan yang mengeksplorasi konsep pendidikan pada tingkat partikular (*juz'iyyah*) yang dirumuskan aspek *maqāṣid*nya (*taqṣīd*) dari ayat-ayat pendidikan yang lain, atau bahkan seluruh ayat-ayat pendidikan yang ada di dalam al-Qur'ān. Sehingga konsep, strategi atau metode pendidikan yang bersifat teknis dapat terumuskan secara keseluruhan, dengan menggunakan metode *istiqrā' tām* yang menuntut penelitian ayat pendidikan partikular secara keseluruhan. Karena penulis meyakini bahwa semua konsep pendidikan Barat secara filosofis atau

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mungkin pada tataran praktis dapat ditemukan di semua ayat pendidikan dalam al-Qur'ān.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

‘Ārif, Naṣr Muḥammad. 1987. *Qaḍayā Iṣkāliyyah fī al-FIkr al-Islāmī al-Mu‘āṣir*. Hirenden: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Silsilah Qaḍāyā al-FIkr al-Islāmī al-Mu‘āṣir.

‘Āṭiyah, Jamāl al-Dīn. 2003. *Naḥwa Taf‘īl Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Damaskus:Dār al-Fikr.

‘Abd al-Halim, Mani. 2006. *Kajian Tafsir Konprehenshif metode Ahli Tafsir*”, terj Faisa Saleh Syahdianur. Jakarta: PT. Karya Grafindo.

‘Abd al-Qādir ibn ‘Azūz, *Ahammiyah Murā‘āt Maqāṣid al-Sharī‘ah fī al-Ijtihād ‘Inda al-Qarāfy, jurnal khabar al-dirāsāt al-shar‘iyyah*, Konstantin, Edisi Maret 2005, No. 1

‘Abd al-Rahīm, “*Muwārabāt Tārīkh Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm*”, No. 39 Desember 2016.

‘Abd al-Salām, l-‘Izz. 1991. *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhar.

‘Alwāny (al), Ṭāhā Jābir. 2003. *al-Tawhid wa al-Tazkiyah wa al-‘Umrān; Muḥāwalāt fī Kashf ‘an al-Qiyam wa al-Maqāṣid al-Qur’āniyyah al-Ḥakīmah*. Beirut: Dār al-Hādī.

_____. 2001. *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.

‘Alȳ Ughlū, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Tauḍīfuhā li ḥalli al-Mashākil al-Mu‘āṣirah*. Disampaikan dalam forum muktamar tahunan ke-22 tentang al-maqāṣid pada Munaẓẓamah al-Mu‘tamar al-Islāmy di Kairo tahun 2010.

‘Asqalāny (al), Ibn Ḥajar. 1379. *Fath al-Bārī bi Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.

_____. 1984. *Tahdzibut Tahdzib*. Beirut : Dār al-Fikr.

‘Iyāshiy (al), Al-Mukhtār. 2012. *Fī Tārīkh al-Madrasah al-Tūnisiyyah: Khulāṣah 32 Qarnan min al-Kitābah wa al-Ma‘ārif wa al-Ta‘līm*. Tunis: Markaz al-Nashr al-Jāmi‘iy.

‘Ubaidy (al), Hamdanī. 1992. *Al-Shāṭiby wa Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Manshūrāt Kulliyāt al-Da’wah al-Islāmiyyah wa Lajnah al-Huffāḍ ‘alā al-Turāth al-Islāmy.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

A. Hanafi. 1983. *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-Kisah al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka al-Husna.

Abd al-Bāqi, Muḥammad Fu'ād. 1365 H. *Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah,

Abd al-Salām, 'Izz al-Dīn. 1986. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anām*. Beirut: al-Kulliyyāt al-Azhariyyah.

Abderrahim, Seficifi. 2016. *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm 'Inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr fī Tafsīrihī, Dirāsah Naẓariyyah Ma'a Namādzij Taṭbīqiyyah*, Tesis Universitas Balqaid Talmasan Tunisia.

'Abd al-'Azīz ibn Abdurrahman ibn Ali ibn Rabi'ah. 2002. *Ilmu Maqāṣid al-Shāri'*. Riyāḍ; Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah.

Abū Zahrah, Muhammad. 1997. *al-Imām ibn Ḥanbal*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabiy.

_____. T.Th. *Tārīkh al-Madzāhib al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2007. *Paradigma, Epistemologi Dan Metode Ilmu Sosial-Budaya*, Makalah disampaikan dalam pelatihan "Metodologi Penelitian", diselenggarakan oleh CRCS UGM, di Yogyakarta, 12 Februari – 19 Maret.

_____. 2019. *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi Etos Dan Model*. Yogyakarta: UGM PRESS.

Ali, M. Sayuthi. 2002. *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Teori dan Praktek*. Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Āmidy (al), Saif al-Dīn. 1986. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Araby, Cet. 2.

Ambary, Hasan Mu'arif. 1996. *Ensiklopedi Islam*, ed. Abdul Aziz Dahlan, et.al. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve.

American Heritage. 2016. *Dictionary of the English Language*. T.kp, Houghton Mifflin Harcourt, ed. 5.

Arikunto. 2010. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta.

Ash'arī, Hāshim. 2017. *Ādāb al-Ālim wa al-Muta'allim*. Jombang: Pustaka Tebuireng, Cet. 2.

Auda, Jasser. 2013. al-Maqāṣid untuk Pemula. Yogyakarta: Suka Press.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____. 2008. *Membumikan Hukum-Hukum Islam Melalui Maqashid Syariah*, Terj. Rosidin & Ali Abd el-Mun'im. Jakarta: PT Mizan Pustaka.

_____. 2013. *Maqāṣid al-Shari'ah: A Beginner's Guide*. Yogyakarta: Suka Press.

Baghawy (al), Abū Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas'ūd. 1420 H. *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Araby, Cet. 1.

Bagus, Lorens. 2002. *Kamus Filsafat*. ed. I. Cet. III. Jakarta, TP.

Bakir, Muhammad. 2015. "Konsep Maqāṣid al-Qur'ān Menurut Badī' al-Zamān Sa'īd Nursi", *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 01, No. 01.

Barker, Joel Arthur. 1999. *Paradigma Upaya Menemukan Masa Depan*. Batam: Interajsar.

Barut, *al-Ijtihād baina al-Nash wa al-Wāqi'*

Biqā'ī (al), Ibrāhīm ibn 'Umar. 1308 H. *Maṣā'id al-Naẓar Li al-Ishrāf 'Alā Maqāṣid al-Suwar*. Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif.

Bukhāri (al), 2014. *Jami' al-Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kotob al-'Ilmiyah.

Bukhāry (al), Abū 'Abdillah. T.th. *Maḥasin al-Islām wa Sharāi' al-Islām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Araby.

Dhahabī (al), Shams al-Dīn. 1990. *Siār A'lam*. Beirut: Muassasah al-Risālah.

_____. 2003. *Sīr A'lām al-Nubalā'*. Maktabah al-Ṣafā. Cet 1.

Dryden, Gordon. 2000. *Revolusi Cara Belajar*. Bandung: kaifa.

Echols, M. John. Shadily. 1992. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia.

Fauziyah, Ika Yunia. Dkk. 2014. *Prinsip Dasar Ekonomi Islam Perspektif Maqāṣid al-Sharī'ah*. Jakarta: Penerbit Kencana.

Fawaid, Ah. 2017. "Maqāṣid al-Qur'ān dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Ṭāhā Jābir al-'Ulwānī". *Jurnal Madania*. Vol. 21.

Fayūmmī (al), Ali. 1990. *al-Misbāḥ al-Munīr fī Gharāb al-Sharḥ al-Kabīr*. Libanon: Maktabah al-Ilmiah.

Fikriyati, Ulya. 2014. "*Maqāṣid al-Qur'ān* dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan", *ISLAMIKA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 09, No. 01, September 2014.

_____. 2018. "Maqāṣid al-Qur'ān; Genealogi dan Peta Perkembangannya", *Jurnal 'Anil Islam*, Vol. 11, No. 02 Desember, 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Firdaus, Mohamad Anang. 2018. ”Maqashid al-Syari’ah; Kajian Mashlahah Pendidikan Dalam Konteks UN Sustainable Developments Goals”, *JRTIE; Journal of Research and Thought of Islamic Education*, Vol. 01. No. 01.

Ganayim, Muhammad Nabil. 2013. *Qawā’id al-Maqāṣidiyyah ‘inda al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr*. UK: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation.

Ghazālī (al), Muḥammad Abū Ḥāmid. 2011. *Al-Muṣtaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Kairo: Dār al-Hadīth.

_____. 2014. *Jawāhir al-Qur’ān*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah.

Ghazālī (al), Muḥammad. 1991. *Kayfa Nata‘āmal Ma‘a al-Qur’ān*. Hirenden: al-Ma‘had al-‘Ālamy li al-FIkr al-Islāmy.

Ghāliy (al), Balqaim. 1996. *Shaikh al-Jāmi‘ al-A‘ẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr; Ḥayātuh wa Āthāruh*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

Green, Arnold. 2000. *The Tunisian Ibnu’Asyur, Syarh al-Muqadimah al-Adabiyyah li al- Marzuqy’ala Din al-Hamasah*. Riyad: Maktabah Dar al-Minhāj.

Hamdani, Ihsan. 1998. *“Filsafat Pendidikan Islam*”. Bandung: CV Pustaka Setia.

Hasanī, Ismā’īl. 1995. *Naẓariyah al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr*. Virginia: Al-Ma’had al-Alami li al-Fikr al-Islāmi.

Ḥāmidy (al), ‘Abd al-Karīm. 2008. *Maqāṣid al-Qur’ān min Tashrī‘al-Aḥkām*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

Ḥijawy (al), Muḥammad. 1977. *al-FIkr al-Sāmī fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmy*. Maroko: Dār al-Maktabah al-’Ilmiyyah.

Ḥāmidī (al), Abd al-Karīm. 1428 H. *Madkhal Ilā Maqāṣid al-Qur’ān*. Riyād: Maktabah al-Rushd.

Hamid (al), Muḥammad ibn Ibrāhīm. T.th. *al-Taqrīb Li Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr Li Ibn ‘Āshūr*. Tunis: Dār al-Khuzaimah.

Heriyanto, Husain. 2003. *Paradigma Holoistik Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan menurut Sandra dan Whitehead*. Jakarta Selatan: Teraju.

Ḥisān, Tamām. t.th. *al-Lughah al-‘Arabiyyah Ma‘nāhā wa mabnāhā*. al-Baiḍā’: Dār al-Thaqāfah.

Hiyā Thāmir Miftāḥ. “Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm ‘inda Ibn ‘Āshūr”. Jurnal Ilmiah *Mahkamah*, Vol. 29. Universitas Qatar, 2011

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hujair AH. Sanaky. 2003. *Paradigma Pendidikan Islam Membangun Masyarakat Madani Indonesia.* Yogyakarta: Safitri Insania Press.

Husain, Muhammad. 2005. *al-Tanẓir al-Maqāṣidy 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr fi Kitābih Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,*. Aljazair: al-Jami'ah Aljaza'ir.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad Al-Fāḍil. 1999. *Muḥāḍarāt Bayna 'Ilmay Uṣūl al-Fiqh wa al-Maqāṣid.* Tunis: Markaz al-Nashr al-Jāmi'iy.

Ibn 'Āshūr, Muhammad al-Ṭāhir. 2001. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah.* Amman: Dar al-Nafais.

_____. 1984. *Tafsir Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.* Tunisia: al-Dār al-Tunīsiyyah li al-Nashr.

_____. 2006. *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb, al-Ta'līm al-'Araby al-Islāmy.* Dirāsah Tārikhiyyah wa Ārā' Iṣlāhiyyah. Tunisia: Dār al-Salām Li al-Ṭibā'ah wa al-Tauzī' wa al-Nashr wa al-Tarjamah.

_____. 2008. *Sharh al-Muqadimah al-Adabiyyah li al-Marzūqy 'alā Dīwani al-Amasah.* Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj.

_____. TT. *Uṣūl Niẓām al-Ijtimā'ī fi al-Islām.* Tunisia: al-Shirkah al-Tūnisiyyah li al-Tauzī'.

Ibn 'Abd al-Salām, 'Abd al-'Azīz. 1996. *al-Fawā'id fī Ikhtiṣār al-Maqāṣid.* Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir.

_____. 1980. *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam,*. Beirut: Dar al-Jayl.

Ibn al-Khaujah, Muhammad al-Habib. 2004. *Shaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr.* Qatar: Wizārah al-Auqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.

Ibn Juzayy, Muḥammad ibn Aḥmad. T.Th. *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, Taḥqīq 'Abdullāh al-Khālidī. Sharikah Dār al-Arqām.

Ibn Khaldūn. 2000. *Muqaddimah*, Penerjemah Ahmadie Thaha. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Ibn Muhammad Amīn, 'Abd al-Rauf. 2013. *al-Ijtihād; Taaththuruhu wa ta'thīruhu fī fiqhī al-Maqāṣid wa al-wāqi'.* Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Muhanā Abdullah, Ibrāhīm. 2004. *Sadd al-Dharā'i' 'Inda Ibn Taymiyah.* Dār al-Faḍīlah.

Ibn Sa'ad. 1991. *Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā.* Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Taimiyyah. *Majmū' Fatāwā Shaikh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyah*. Riyād: al-Auqāf al-Sa'ūdiyyah.

Ibrahim Hasan, Hasan. 2003. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. buku kedua. Kalam Mulia. cet. 1

Imām Mālik. T.Th *al-Muwaṭṭa'*. T.Pn.

Imām, Muḥammad Kamāl. 2007. al-*Dalīl al-Irshādī ilā Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. London: al-Maqāṣid Research Center.

Irwandar. 2003. *Dekonstruksi Pemikiran Islam: Idealitas Nilai dan Realitas Empiris*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Islam, Tazul. 2013. *The Genesis and Development of Maqāṣid al-Qur'ān, American Journal of Islamic Social Sciene*.

Isma'īl ibn Kathīr. T.Th. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. T.Pn.

_____. 1999. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aḍīm*. Riyad: Dār al-Ṭāibah, Cet. 2.

Izz al-Dīn Yaḥya, Lamḥah Tārikhiyyah 'An Nash'ati 'Ilm al-Maqāṣid wa al-Ta'līf fīhi, dalam Jurnal *Mukhbir al-Dirāsāt al-Shar'iyyah*. Konstantin: Vol. 1, Edisi Maret 2005

Jazuli, Ahzami Samiun. 2006. *Kehidupan dalam Pandangan Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Pers.

Jomier, Jacques. 1997. *The Great Themes of the Qur'an.* London : SCM Press.

Jumah, Ali. 2009. *al-Bayan lima yasyghal al-Adzhan*. Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.

Jumantoro, Totok . Amin, Samsul Munir. 2005. *Kamus Ilmu Ushul Fiqh*, cet I. Jakarta: Amzah.

Jurjānī (al), 1367 H. *Dalā'il al-I'jāz fī 'Ilm al-Ma'ānī*. Mesir: Dār al-Manār.

Juwainī (al). 1992. *al-Burhān fī Uṣul al-Fiqh*, taḥqīq: 'Abd al-'Adhīm al-Dīb. Mesir: Dār al-Wafā' Cet. 1.

_____. 1997. *Ghiyāth al-Umam al-Tayāth al-Ḍulam*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. Cet. 1.

Ka'āk (al), 'Uthmān. 1958. *Marākiz al-Thaqāfah fī al-Maghrib min al-Qarn 16 ilā al-Qarn 19*. Kairo: al-Maṭba'ah al-Kamāliyah.

Khādimy (al), Nūr al-Dīn Mukhtār. 2001. *Ilm al-Maqāsid al-Syar'iyyah* (Riyadl: Maktabah al-'Abīkān.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____. 1998. *al-Ijtihād al-Maqāṣidy*. Qatar: Wizārah al-Auqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.

Khallaf (al), Abd.Wahhab. 1995. *Mashadir at-Tasyri'al-Islami fi mala Nashsha fiha*. Kairo: Ma'had ad-Dirasat al-'Arabiyyah al-'Aliyah.

Knowles, Malcom Shepeherd. 1998. *The Adult Learner: The Definite Classic in Adult Education and Human Resource Development*. Houston: Gulf Publishing Company.

Komaruddin. 2002. *Kamus Istilah Karya Tulis Ilmiah*, ed. I. Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara.

Kuhn, T,S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago:UCP.

Laḥḥām, Ḥannān. 2004. *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*. Damaskus: Dār Ḥannān.

Langgulung, Hasan. 2001. *Pendidikan Islam dalam Abad ke 21*. Jakarta: Radar Jaya Offset. Cet. ke-2.

Mahsun. 2007. *Metode Penelitian Bahasa: Metode, Tahapan, Teknik, dan Strategi*. Jakarta: PT Raja Grafindo.

Mas'ūd, Boudukhah. 2016. *Juhūd al-'Ulamā' fī Istinbāṭ Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm.* Lebanon: Dār al-Fikr.

Mawardi, Ahmad Imam. 2010. *Fiqh Minoritas fiqh al-Aqlliyat dan Evolusi Maqashid As-Syari"ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS.

Maydānī (al), 'Abd al-Raḥīm Ḥasan. 1993. *Ḍawābit al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*. Damaskus: Dār al-Qalam.

Misāwī (al), Muḥammad al-Ṭāhir. 2014. "Al-Shaikh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr wa Qaḍāyā al-Iṣlāḥ wa al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir: Ru'yah Ma'rifiyyah wa Manhajiyyah". Jurnal *al-Tajdīd*, Vol. 18. No. 35.

Moeloek, Farid Anfasa, dkk. 2010. *Paradigma Pendidikan Nasional Abad XXI*. Jakarta: BSNP.

Moleong, Lexy J. 1997. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Cet.VIII. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Muhaimin. 2004. *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*. Surabaya: Pusat Studi Agama, Politik dan Masyarakat.

Muhajir, Noeng. 2001. *Filsafat Ilmu; Positivisme, Post-Positivisme, dan Post-Moderenisme*. Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, Edisi II.

Munawwir, Ahmad Warson. 2002. *Kamus al-Munawwir*, Cet. 25. Yogyakarta: Pustaka Progressif.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mustaqim, Abdul. "Nilai-Nilai Pendidikan dalam Kisah al-Qur'an", dalam *Analogi Pendidikan Islam*, Jurnal UIN Sunan Kalijaga, tt,

Nahlawi (al), Abdurrahmān. 2003. *Uṣūl al-Tarbiyah al-Islāmiyyah*. Beirut:Dār al-Fikr.

_____. 1995. *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*. Jakarta : Gema Insani Press.

Nata, Abudin. 2005. *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.

Niyozov, Sarfaroz. 2011. "Islamic Education and Islamization: Evolution of Themes, Continuities and New Directions". *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol. 31. Institut of Muslim Minority Affairs.

Noor, Julian. 2011. *Metodologi Penelitian; Skripsi, Tesis, Disertasi & Karya Ilmiah*. Jakarta: Prenada Media Grup.

Partanto, Pius A,. M. Dahlan. T.th. *Kamus Ilmiah dan Metodologi Penelitian*. ed. I. Surabaya: Arkola.

Qal'ah, Muḥammad Ruwas. 1996. *Mauṣū'ah Fiqh Imām 'Alī* . Damaskus: Dār al-Fikr.

Qalḥajy, Muḥammad. 1989. *Muasū'ah Fiqh 'Umar*. Beirut: Dār al-Nafā'is. Cet. 4.

Qarḍāwī (al), Yūsuf. 2007. *Kayf Nata'ammal Ma'a al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq.

Qurṭuby (al), Ibn Rushd. 1997. *Bidāyah al-Mujdahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.

Rahman, Fazlur. 2009. *Major Thems of the Qur'an.* Chicago: The University of Chicago Press, Cet. 2.

Rāzy (al), Fakhr al-Dīn. 1997. *al-Maḥṣūl fī al-uṣūl* . Mu'assasah al-Risālah.

Raisūniy (al), Aḥmād. 1995. *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Shāṭibiy*. Riyad: al-Dār al-'Ālamiyyah li al-Kitāb al-Islāmiy.

_____. 2013. *Maqāṣid al-Maqāṣid; al-Ghāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah*. Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr.

_____. *al-Baḥth fī Maqāṣid al-Sharī'ah Nash'atuhu wa Taṭawwuruhu wa Mustaqbaluhu*, makalah disampaikan dalam seminar maqāṣid al-Sharī'ah yang diselenggarakan oleh Yayasan al-Furqān li al-Turāth al-Islāmy di London, pada tanggal 1-5 Maret 2005

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ridha, Muḥamma Rashīd. 1979. *al-Waḥyu al-Muḥammady*. Beirut: al-Maktab al-Islāmy.

Roestiyah. 2001. *Strategi Belajar Mengajar*. Jakarta: Rineka Cipta.

Sa'īd, Sa'īd Ibrāhīm. 2013. *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm Bayn al-Imām al-Biqā'ī wa Ibn 'Āshūr*, Disertasi Doktoral Universitas Islam Internasional Malaysia.

Sābiq, Sayyid. 1990. *Fiqh al-Sunnah*. al-Fathili al-I'lām ak-'Arabiyyah.

Shāfi'iy (al), Muhammad ibn Idrīs. T.th. *al-Risālah*. Beirut: al-Maktabah al-'Ạlamiyyah.

Shāṭibī (al), Abū Isḥāq. 2010. *al-Muwāfaqāt*. Kairo: Dar al-Fadhilah.

Sharafy (al), 'Abd al-Majid. 1995. *Taḥdīth al-Fikry al-Islāmy*. Libya: Dār al-Madār al-Islāmy, Cet. 2.

Silmy (al), 'Iyāḍ ibn Nāmy. *Nash'ah 'Ilm al-Maqāṣid wa Taṭawwuruhu wa al-Ta'līf fīhī*. Dalam *Islamic Academy*, Vol.2, Tahun 2004

Suyūṭy (al), Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. 1983. *Ṭabaqāt al-Ḥuffāḍz*. Bairut : Dār al-Kutub al-'Ālamiyyah.

_____. 2006. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah al-Ṣafā.

_____. 849 H. *al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Kairo: T.pn.,

Shalṭūṭ, Maḥmūd. T.Th. *Ilā al-Qur'ān al-Karīm*. T,tp: Dār al-Shurūq.

Shandidiy, Ismail. 2008. *Qāidah Dar al-Mafāsid wa Jalb al-Maṣāsih wa Atharuhā fī al-Fiqh al-Islāmiy*. al-Azariṭ: Dār al-Jamā'ah al-Jadīdah.

Shandidiy, Ismail. 2008. *Qāidah Dar al-Mafāsid wa Jalb al-Maṣāsih wa Atharuhā fī al-Fiqh al-Islāmiy*. al-Azariṭ: Dār al-Jamā'ah al-Jadīdah.

Shihab, M. Quraish. 2001. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan.

_____. 2005. *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.

Soetrisno. Rita Hanafie. 2007. *Filasafat Ilmu dan Metodelogi Penelitian*. ed I. Yogyakarta: CV Andi Offset.

Sugiyono. 2011. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta.

Sujhana, Dahlan. 2006. *Metode & Metode Pembelajaran Partisipatif*. Bandung: Falah Production.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Suprijanto. 2009. *Pendidikan Orang Dewasa*. Jakarta: PT. Bumi Aksara.

Supriono, Widodo. 1996. *Filsafat Manusia dalam Islam, Reformasi FIlsafat Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Syah, Muhibbin. 2008. *Psikologi Pendidikan dengan Pendekatan Baru*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, Edisi Revisi, Cet. 14.

T,S, Kuhn. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago:UCP.

Tazul Islam, "The Genesis and Development of the Maqāṣid al-Qur'ān", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 30, No. 3. 2013

Thoib, Ismail. 2007. "Menggagas Reformasi Pendidikan Islam; Telaah Filosofis Paradigmatik". *Jurnal Ulumuna; Journal of Islamic Studies*. Vol. 11, No. 01. UIN Mataram.

Tim Penyusun Pustaka Azet. 1988. *Leksikan Islam*. Jakarta: Pustaka Azet Perkasa.

Tohari, Chamim. Pembaharuan Konsep Maqāṣid al-Sharī'ah Dalam Pemikiran Ibn 'Āshūr. *Jurnal al-Maslahah*, Vol 13, Nomor 1 April 2017

Ṭūfy (al), Sulaiman. T.Th. *Risālah fī ri'āyah al-Maṣlaḥaḥ*. T.Pn.

_____. 1999. *al-Bulbul fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: 'Ālam al-Kutub.

Usman, M. Basyiruddin. 2002. *Metodologi Pembelajaran Agama Islam*. Jakarta: Ciputat Pers.

Wahid, Abdul. 2008. *Isu-isu Kontemporer Pendidikan Islam*. Semarang : Need's Press.

Wizārah al-Auqāf. 2010. *al-Mauṣū'ah al-Fiqhiyyah*. Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.

Yanuar, Arifin. 2018. *Pemikiran-Pemikiran Emas Para Tokoh Pendidikan Islam: Dari Klasik hingga Modern*. Yogyakarta: IRCiSoD.

Yubi (al), Muhammad Sa'd bin Ahmad bin Mas'ud. 1998. *Maqāṣid al-sharī'ah Islāmiyyah wa 'Alāqatuh bi al-Adillah al-Shar'iyyah*. Saudi Arabia: Dar al-Hijrah.

Zainab 'Alwāny, "Maqāṣid Qur'āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyāt", *The Muslim Word Hartford Seminary*. 2014

Zamroni. 2011. *Pendidikan Pembebasan dalam Perspektif Barat dan Timur*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Zuḥaily (al), Wahbah. 1985. *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhū*. Damaskus: Dār Al-Fikr.

Zuhairaniy (al), Mushrif ibn Aḥmad. 2002. *'Asar al-Dilalat al-Lugawiyyah fi al-Tafsir 'Indalibni 'Āshūr*. Beirut: Muassasah al-Rayyān.

Zuhairini. 1995. *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.

Sumber Internet

https://www.thefreedictionary.com/paradigm. Diakses pada 15 Maret 2019.

Ibn Mukhtār, Aḥmad Waffāq. *al-Fikr al-Maqāṣidy 'Inda al-Imām al-Shāfi'iy*, dalam http://www.alukah.net.

LAMPIRAN

RIWAYAT JABATAN IBN 'ĀSHŪR

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id