

ISLAM HUMANIS, HAM, DAN HUMANISASI PENDIDIKAN

Eksposisi Integratif Prinsip Dasar Islam, Kebebasan Beragama, Kesetaraan Gender, dan Pendidikan Humanis

Mahmud Arif

Dosen FITK UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,
marifnurch@yahoo.co.id

Abstrak

Isu hak asasi manusia (HAM) telah mencuat sedemikian universal meski tidak bisa dinafikan bahwa dalam sejarahnya isu ini bermula dari tradisi liberalisme Barat yang titik pijaknya individual. Kebebasan dan kesetaraan sebagai elemen penting HAM ternyata belum diapresiasi secara semestinya dalam sejarah panjang pelbagai peradaban sehingga masih ditemukan adanya sistem perbudakan. Bahkan dalam kurun modern ini pun di sebagian wilayah, hak untuk memilih yang menjadi bagian dari hak asasi belum juga dinikmati oleh kaum perempuan. Muncul tuduhan dari sebagian kalangan di Barat bahwa Islam adalah agama anti HAM dan bias gender. Argumen yang dikemukakan, Islam membenarkan tindak kekerasan atas nama agama, memasung kebebasan beragama, dan mentolerir ketidakadilan terhadap perempuan. Diletakkan dalam konteks prinsip dasar *takhfif wa rahmah*, tuduhan tersebut nampak problematik, mengingat secara normatif ajaran Islam sangatlah menjunjung tinggi penegakan HAM dan kesetaraan gender. Hanya saja, dalam realitas empirisnya tafsir keagamaan tidak jarang justru ikut andil dalam pembentukan arus besar budaya yang memberangus kebebasan beragama dan ketidakadilan terhadap kaum perempuan. Sebagai salah satu produk tafsir keagamaan, fikih misalnya diakui masih menyimpan banyak persoalan menyangkut kebebasan beragama dan kesetaraan gender. Demikian halnya dengan dunia pendidikan nasional. Selama ini, dalam sistem persekolahan di Indonesia masih banyak ditemukan faktor penyebab kegagalan bagi setiap upaya mencapai tujuan pendidikan HAM. Ini berarti prinsip dasar tersebut perlu diejawantahkan dalam sistem pendidikan melalui upaya memaksimalkan peran humanisasi dan hominisasi pendidikan.

Abstract

*The issue of human rights has prevailed globally although it is can't denied that historically that issue comes from tradition of the West Liberalism based on individualism standpoint. In fact, freedom and equality as essential part of human rights have not been appreciated yet suitably in the realm of long history of humankind so it was still found the slavery system. Even in the modern time, at several regions, the right of vote consisting of human right has not possessed by the women. There was a accusation from some scholars in the West that Islam is a religion opposing to human rights and gender equality. They argue that Islam has justified any religious violence, has cut religious freedom down, and has tolerated gender inequality. If it is viewed from the basic principle of *takhfif wa rahmah* (giving easiness and love), such accusation looks obviously problematic, because Islamic tenets normatively appreciate to establish human rights and gender equality. But empirically, religious interpretation often contributes in mainstreaming culture that castrates any religious freedom and gender equality. As one of religious interpretation product, *fiqh* (Islamic jurisprudence) for instance is claimed to contain many problems relating to religious freedom and gender equality. Such is the case, the reality of our national education. For a*

long time, in the Indonesian school system there are many factors causing failure of every endeavor for achieving the aim of human right education. This means that such basic principle must be reactualized in the education system through hard efforts in humanizing education processes and pupil's potencies.

Kata-Kata Kunci: HAM, Kebebasan Beragama, Kesetaraan Gender, Prinsip *Takhfif wa Rahmah*, Humanisasi dan Hominisasi Pendidikan.

Pendahuluan

Dalam khazanah dunia Islam, memang telah lama muncul pembahasan mengenai konsep “hak dan kewajiban”, akan tetapi kajian persoalan HAM kontemporer tidak sepenuhnya bisa diasaskan pada konsep tersebut.¹ Alasannya, konsep “hak dan kewajiban” mempunyai akar filosofis yang berbeda dengan konsep HAM. Pada konsep hak dan kewajiban, masih dimungkinkan seseorang hanya dikenai kewajiban tanpa mendapatkan hak dengan baik. Sekedar contoh, seseorang yang berstatus hamba sahaya (budak) mengemban kewajiban untuk mematuhi majikannya, akan tetapi secara bersamaan ia tidak memperoleh hak menikmati kebebasan dan memiliki harta benda. Dalam konsep hak dan kewajiban, hak-hak manusia (*huqûq al-âdami*) ditempatkan berada di bawah hak-hak Tuhan (*huqûqullâh*). Sementara itu, HAM adalah hak dasar yang melekat pada setiap individu sejak dilahirkan di muka bumi sehingga hak tersebut bersifat kodrati, bukan pemberian manusia atau negara.²

HAM semula dikembangkan dari pemahaman mengenai *Natural Rights* yang menjadi kebutuhan universal manusia. Kendati demikian, hal ini tidak berarti rumusan HAM bersifat final dan

tertutup. HAM diakui mempunyai korespondensi dengan perkembangan masyarakat; perbedaan konsepsi mengenai HAM bisa dinilai wajar karena keragaman konteks kesejarahan. Di Barat, kemunculan HAM bermula dari semangat kebangkitan dan pembebasan individu melawan segala bentuk otoritarianisme, kemudian HAM mengalami perubahan dan perkembangan hingga memasuki era generasi HAM.³ Kini isu HAM telah menjadi sedemikian universal meski tidak bisa dipungkiri bahwa dalam sejarahnya isu ini berangkat dari tradisi liberalisme Barat yang titik pijaknya individual.⁴

Kebebasan sebagai salah satu hal mendasar HAM, ternyata belum diapresiasi secara semestinya dalam sejarah panjang pelbagai peradaban sehingga masih ditemukan adanya sistem perbudakan. Bahkan dalam kurun modern sekarang pun di sebagian wilayah, masih ditemukan hak untuk memilih yang menjadi bagian dari hak asasi belum juga dinikmati oleh kaum perempuan.⁵ Padahal pasal 1 Deklarasi HAM secara tegas menyatakan, “Semua umat manusia dilahirkan merdeka dan sederajat dalam martabat dan hak-hak asasi. Mereka dianugerahi akal budi dan hati nurani serta semestinya bergaul satu sama lain dalam

¹ M. Abid al-Jabiri, *Fi Naqd al-Hâjah ila al-Ishlâh* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyah, 2005), 140-143.

² Suwandi, “Instrumen dan Penegakan HAM di Indonesia”, dalam Muladi (editor), *Hak Asasi Manusia: Hakekat, Konsep dan Implikasinya dalam Perspektif Hukum dan Masyarakat*, (Bandung: Refika Aditama, 2009), 39.

³ Satjipto Rahardjo, “Hak Asasi Manusia dalam Masyarakatnya”, dalam Muladi (editor), *Hak Asasi Manusia*, 219.

⁴ Budi Winarno, *Isu-Isu Global Kontemporer* (Yogyakarta: CAPS, 2011), 208.

⁵ al-Jabiri, *Fi Naqd al-Hâjah*, 133.

semangat persaudaraan”. Deklarasi ini merupakan manifesto bersama dan menjadi panduan bagi negara-negara di dunia, aktor-aktor dan institusi global dalam melindungi dan memperjuangkan HAM.⁶ Seakan ingin mengkritik terhadap adanya pengebirian terhadap hak asasi perempuan, Dallal Kadhim Ubaid memasukkan hak untuk memilih ke dalam bagian integral dari kebebasan perempuan yang diakui Islam, dengan argumen bahwa Nabi Saw sendiri telah memberikan hak politik kepada kaum perempuan dalam ikut mendeklarasikan dukungan (bai’at) dan tiada larangan dalam Islam bagi kaum perempuan untuk dipilih sebagai anggota legislatif.⁷

Selama ini, muncul tuduhan dari sebagian kalangan di Barat bahwa Islam adalah agama anti HAM dan sarang teroris. Argumen tuduhan tersebut, Islam (baca: penganut Islam) membenarkan tindak kekerasan atasnama agama, baik terhadap penganut agama lain maupun terhadap penganut Islam sendiri yang telah dianggap berpaham sesat dan menyimpang. Menganut sebuah agama pada dasarnya adalah hak asasi setiap orang, sehingga tidak dibenarkan siapa pun melakukan campurtangan atau pemaksaan kehendak dalam masalah ini. Dengan tegas, al-Qur’an menyatakan “tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang salah” (Qs. al-Baqarah [2]:256). Namun ajaran dasar al-Qur’an ini agaknya masih dilaksanakan setengah hati oleh umat Islam. Buktinya, mereka belum rela apabila ada umat Islam menganut paham yang dinilai sesat. Mereka pun segera bertindak

“atasnama Tuhan” untuk memaksa umat Islam tadi segera kembali ke jalan yang benar, dan jika tidak mau, maka mereka akan memilih tindak kekerasan. Tak jarang, dakwah atau upaya amar makruf dan nahi munkar dilumuri oleh darah dan dibasahi derai air mata pihak-pihak yang menjadi korban tindak kekerasan. Atas dasar itu, mungkin saja telinga kita memerah mendengar tuduhan tersebut namun bagaimanapun kita tidak bisa begitu saja menyalahkannya. Tambah lagi dengan maraknya aksi teror dan tindakan anarkhis “bernuansa agama” yang berlangsung di pelbagai daerah belakangan ini, semisal: Ambon, Poso, Cikeusik, Madura, Lampung, Lombok NTB, dan Tanjung Balai, tuduhan tersebut seakan memperoleh penguat. Sekelompok umat Islam melakukan penyerangan dan pembakaran harta benda, rumah, dan tempat ibadah kelompok umat Islam yang lain. Salah satu pemicunya, kelompok umat Islam yang diserang dianggap telah mengikuti paham keagamaan yang menyimpang, sehingga perlu diluruskan secara paksa, diadili dan dihakimi. Tentu saja kenyataan ini memantik kesadaran kita, jika demikian benarkah keberagaman kita sudah sejalan dengan ajaran Islam yang berlandaskan, meminjam istilah Prof. Thahâ Jâbir al-‘Ulwânî,⁸ pada prinsip *takhfif wa rahmah* (memberi keringanan, kemudahan, dan kasih sayang)?

Seakan ingin mengkonter tuduhan dari sebagian kalangan di Barat, Dr. Zaenab Abdus Salâm Abu al-Fadhl secara elaboratif menguraikan pandangannya bahwa al-Qur’an itu pro HAM.⁹

⁶ Budi Winarno, *Isu-Isu Global*, 209.

⁷ Dallâl Kâdhim ‘Ubaid, *Mafhûm Hurriyat al-Mar’ah fi Dhaw’ al-Fikr al-Tarbawi al-Islâmi* (Beirut: Books Publisher, 2011), 130.

⁸ Thaha Jabir al-Ulwani, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn: Isykâliyyat al-Riddah wa al-Murtaddîn min Shadr al-Islâm Hatta al-Yaum* (Kairo: Maktabat al-Suruq al-Dauliyyah, 2003), 21

⁹ Lihat hasil kajian Zainab Abdus Salam yang berjudul, *‘Inâyat al-Qur’ân bi Huqâq al-Insân: Dirâsah Maudhûiyyah wa*

Menurut Dr. Zaenab, hukuman mati bagi orang yang murtad bukanlah hukuman yang bersifat tetap dan final. Sebab, kendati dianggap menyalahi konsensus, kenyataannya ada juga ahli fiqih klasik yang berpendapat lain, yakni Imam Ibrahim al-Nakha'i. Ia berpendapat, orang yang murtad hanya dikenai "sanksi" diminta untuk bertaubat kembali ke Islam.¹⁰ Dalam kaitan ini dengan tegas Jabir al-'Ulwani mengatakan, tidak ditemukan argumen satupun dalam al-Qur'an yang membenarkan dijatuhkannya hukuman duniawi (fisik) terhadap orang yang murtad. Al-Qur'an hanya mengungkapkan bahwa hukuman ukhrawi sepenuhnya menjadi hak prerogatif Tuhan kelak di akhirat.¹¹ Tentu saja, manusia tidak boleh mengambil alih hak tersebut dan kemudian bertindak atasnama Tuhan untuk menghukum orang yang dinilai murtad.

Kebebasan Beragama dan Kesetaraan Gender sebagai Bagian HAM

Ajaran dasar al-Qur'an mengenai kebebasan beragama seakan terciderai oleh adanya ketetapan hukuman mati bagi orang yang keluar dari Islam (murtad). Terlebih lagi seringkali ketetapan hukuman mati disalahgunakan oleh pemegang kekuasaan untuk menyingkirkan lawan-lawan politik, atau vonis murtad dijatuhkan secara "semena-mena" untuk membungkam nalar kritis dalam beragama. Di sini, dengan ketetapan hukum seperti itu argumen agama rawan dijadikan sebagai kedok meraih ambisi politik dan mengubah persepsi publik dari mengutuk tindak kekerasan menjadi "membenarkannya" karena diyakini

Fiqhyyah, 2 jilid, (Kairo: Dar al-Hadits, 2010).

¹⁰ Zainab Abdus Salam yang berjudul, *'Inâyat...*, 147.

¹¹ Jabir al-Ulwani, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn*, 83-84.

sebagai wujud penunaian misi suci agama. Anehnya, para pembaharu Muslim enggan mempersoalkan ketetapan hukuman mati tersebut dan menilainya sudah menjadi kesepakatan ulama yang tidak bisa diganggu gugat dan bersifat final. Padahal ketetapan hukuman mati bagi orang yang murtad selain bertentangan dengan ajaran dasar al-Qur'an menyangkut kebebasan beragama, juga menyimpan potensi pembenaran terhadap tindak kekerasan atasnama agama.¹² Ajaran dasar al-Qur'an menyangkut kebebasan beragama adalah bagian dari prinsip tetap (*al-tswâbit*) yang berlaku kapan pun dan dimana pun, sedangkan hukuman mati bagi orang yang murtad adalah bagian dari ketetapan yang bisa berubah (*al-mutaghayyirât*), sehingga seharusnya ketetapan yang bisa berubah dikembalikan ke "pangkuan" prinsip tetap. Penyimpangan-penyimpangan dalam penerapan ketetapan yang bisa berubah merupakan alasan hukum yang mengharuskan kita kembali ke prinsip tetap.¹³ Sayangnya, tidak sedikit ulama yang nampak *getol* mempertahankan ketetapan yang bisa berubah dan mengalahkan prinsip tetap, dengan menganggap ajaran al-Qur'an menyangkut kebebasan beragama telah dianulir (dihapuskan), karena itu pemaksaan dibenarkan dalam agama.¹⁴

Jika ditelisik dengan perspektif Prof. Sa'id al-'Asymawi, maka kecenderungan menganulir ajaran dasar mengenai kebebasan beragama amat mungkin dilatarbelakangi oleh terjadinya pergeseran akidah menuju ke ideologi di kalangan umat Islam. Hal ini

¹² Lihat Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru 3: Memahami Paradigma Fiqih Moderat*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, (Jakarta: Erlangga, 2008), 36.

¹³ M. Abid al-Jabiri, *al-Dimuqrathiyah wa Huqûq al-Insân*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1994), 186.

¹⁴ Lihat kritik yang ditujukan oleh Jamal al-Bannâ terhadap pendapat Imam Ibnu Hazm, dalam Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru 3*, 30.

setidaknya diindikasikan dengan kuatnya orientasi politis (kekuasaan), absolutis, dan totalistik dalam beragama.¹⁵ Akibatnya, umat Islam mudah menganggap orang yang keluar dari Islam menjadi ancaman bagi “kedaulatan” mereka sehingga menjadi musuh mereka. Umat Islam cenderung tidak mentolerir seorang pun keluar dari keyakinan yang dianut karena mereka melihatnya sebagai suatu bentuk “pengkhianatan”. Mereka tidak mengakui adanya kebenaran dan keselamatan sedikit pun di luar keyakinan mereka. Mereka mudah menganggap murtad orang yang berakidah (berkeyakinan) lain dan melegalkan hukuman mati bagi orang tersebut.¹⁶

Dalam catatan sejarah, keberagamaan ideologis telah mengubur semangat ajaran Islam yang berlandaskan pada prinsip *takhfif wa rahmah*, digantikan dengan prinsip “membebani, memberatkan, dan membelenggu”,¹⁷ dan begitu gampang perbedaannya menimbulkan aneka pertikaian. Di samping faktor internal, sebagaimana diafirmasi analisis al-Bannâ dan al-‘Asymawi, keberagamaan semacam itu juga dipengaruhi faktor eksternal, yakni infiltrasi “israiliyyat” kedalam konstruksi keagamaan umat Islam yang memang masih mengakui syariat agama terdahulu (*syar’u man qablanâ*) sebagai landasan. Tanpa disadari oleh umat Islam, kalangan Yahudi telah melakukan konspirasi untuk mencemari kemurnian ajaran Islam. Hal ini ternyata dinilai cukup berhasil, terlihat pada gejala pengaburan prinsip *takhfif wa rahmah* dari ranah keberagamaan umat Islam. Karena itu wajar, apabila ajaran dasar al-Qur’an mengenai kebebasan beragama

dan peniadaan sanksi duniawi bagi orang yang murtad tidak diapresiasi dengan baik. Sebaliknya, umat Islam terus bersikukuh dengan ketetapan hukuman mati bagi orang yang murtad dan melakukan tindak kekerasan kepada siapa saja yang berakidah lain.

Diletakkan dalam konteks fiqih minoritas (*fiqh aqalliyah*), apresiasi prinsip *takhfif wa rahmah* sangatlah penting agar umat Islam sebagai warga minoritas di Barat tidak terus-menerus dicurigai di tengah maraknya Islamophobia dan kuatnya tuntutan penegakan HAM. Dengan prinsip itu, umat Islam diharapkan menampilkan wajah Islam yang utuh dan toleran, yakni corak Islam yang menjunjung tinggi penegakan HAM, mengingat penegakan HAM merupakan bagian penting dari realisasi *maqâshid al-syari’ah*.¹⁸ Hal ini dimungkinkan manakala umat Islam bersedia menyapih fiqih dari nuansa ideologisnya agar tidak kehilangan humanitasnya. Kendati di tanah air umat Islam bukanlah warga minoritas, diseminasi prinsip *takhfif wa rahmah* ke masyarakat luas tetaplah krusial mengingat wajah Islam yang toleran sedang diselimuti kabut beragam tindak kekerasan dan teror yang dilakukan oleh sebagian kelompok. Prinsip tersebut berguna untuk memformulasikan basis teologis dalam rangka menguatkan paham keagamaan yang toleran dalam menyikapi perbedaan keyakinan. Paham keagamaan seperti ini perlu diinternalisasikan melalui kegiatan pendidikan agar pengetahuan, sikap, dan perilaku keagamaan pemeluk agama menjadi toleran dan humanis serta tidak mudah

¹⁵ M. Said al-‘Asymawi, *al-‘Aql fi al-Islâm* (Beirut: al-Intisyar al-‘Arabi, 2004), 43-53.

¹⁶ al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru* 3, 36.

¹⁷ Jabir al-Ulwani, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn*, 26

¹⁸ Lihat Abd A’la, “Pengembangan Fiqh Minoritas, Representasi Islam yang Menyejarah” dalam A. Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), ix.

terjerat jaring-jaring “radikalisasi” agama yang terbukti telah berhasil menyusup tanpa disadari kedalam alam bawah sadar keberagamaan kita. Fanatisme sempit dan gejala apokaliptisisme¹⁹ merupakan sebagian contoh bahaya laten yang setiap saat berpotensi menyembul ke permukaan dan menyulut tindak kekerasan atasnama agama.

Selain kebebasan dalam beragama, prinsip *takhfif wa rahmah* juga menuntut adanya keadilan dan kesetaraan. Menurut Syahrur, kebebasan dan keadilan/kesetaraan merupakan nilai fundamental yang berada di balik semua “revolusi” besar di dunia.²⁰ Secara normatif, kedua nilai fundamental tersebut termaktub dalam sumber ajaran Islam. Hanya saja apresiasi terhadap kedua nilai itu dalam sejarah dunia Islam masih jauh dari gambaran ideal. Hal ini tersirat misalnya dari pernyataan Khalifah Umar, “Kapan kalian memperbudak manusia, padahal mereka dilahirkan dalam keadaan bebas-merdeka”. Di sini, Umar hanya mempersoalkan perlakuan tidak adil yang dialami oleh para budak, namun ia belum mempersoalkan lebih jauh adanya sistem “perbudakan”²¹ yang menyalahi prinsip kebebasan. Sepeninggal Umar, apa yang telah ia persoalkan tadi, yakni keadilan dan utamanya kebebasan, ternyata tidak juga kunjung terwujud dengan baik dalam tata kehidupan. Penyimpangan terhadap prinsip kebebasan dan keadilan terus berlanjut, dan terlihat sangat kentara pada apa yang dialami banyak kaum perempuan

¹⁹ Apokaliptisisme adalah paham menganggap diri sebagai pasukan pembela Tuhan yang dituntut untuk terus berjuang memerangi musuh-musuhNya tanpa kenal ampun kendati harus menempuh tindak kekerasan. Sebab, jika hal ini tidak dilakukan, maka justru musuh-musuhNya itulah yang akan balik melibas pasukan pembelaNya.

²⁰ Muhammad Syahrur, *al-Islâm: al-Ashl wa al-Shûrah* (Beirut: Tuwa, 2014), 6.

²¹ Muhammad Syahrur, *al-Islâm: ...* 7.

sehingga melahirkan pelbagai pemasangan dan ketidakadilan, seperti: marginalisasi, subordinasi, stereotip, kekerasan, dan beban kerja.²² Ironisnya dari hasil riset, di kawasan Arab yang secara historis lekat dengan tempat kelahiran dan basis Islam, ternyata merupakan salah satu wilayah yang memiliki sikap paling “tradisional” terkait dengan peran sosial perempuan,²³ dan hal ini amat potensial bagi timbulnya pelbagai ketidakadilan tersebut. Kondisi di Indonesia pun demikian, posisi sosial budaya antara laki-laki dan perempuan masih menunjukkan ketidakadilan.²⁴ Dalam konteks ini, tafsir keagamaan tidak jarang dipergunakan untuk menjustifikasi ketidakadilan terhadap kaum perempuan. Sebagai salah satu produk tafsir keagamaan, fikih misalnya diakui masih menyimpan banyak persoalan menyangkut kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.²⁵ Persoalan ini terus hangat diperbincangkan seiring kian menguatnya tuntutan pembaruan fikih yang tanggap terhadap upaya penegakan keadilan dalam segala lini kehidupan, termasuk terkait status dan peran perempuan, mengingat keadilan menjadi pilar kemaslahatan. Di kalangan para ahli hukum Islam, upaya pembaruan telah dilakukan melalui dua macam, yaitu (1) *intra-doctrinal reform* yang menempuh pembaruan

²² Penjelasan tentang jenis-jenis ketidakadilan yang banyak dialami perempuan tersebut; lihat, Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 12-23.

²³ Tina Beattie, “Introduction to Part III” dalam Ursula King and Tina Beattie (eds), *Gender, Religion, and Diversity* (London: Continuum International Publication Group, 2005), 188.

²⁴ Francisia S.S.E. Seda, dkk., “Relasi Gender dalam Masyarakat Indonesia” dalam Paulus Wirutomo (ed), *Sistem Sosial Indonesia*, (Jakarta: UI Press, 2012), 179.

²⁵ Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru I: Memahami Diskursus al-Qur’an*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008), xi.

dengan cara menggabungkan secara eklektis pendapat pelbagai mazhab fikih yang ada, dan (2) *extra-doctrinal reform* yang menampilkan penafsiran baru terhadap teks.²⁶ Ditinjau dari sudut *politics of sexuality*, formulasi tafsir keagamaan dalam fikih “seksis” berkepentingan untuk menata distribusi “kekuasaan” dalam relasi laki-laki dan perempuan yang memihak dan tidak berkeadilan. Relasi ini kemudian dianggap sebagai sesuatu yang wajar (natural) dan bahkan kodrati karena itu tidak perlu lagi dipermasalahan.²⁷

Muncul banyak teori dalam menganalisis persoalan ketidakadilan tersebut, diantaranya: teori peran, teori gender, dan teori sosialisasi.²⁸ Berdasarkan teori-teori ini, ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan bukanlah hal kodrati (natural) melainkan dibentuk melalui pelbagai saluran sosio-kultural. Pendidikan merupakan saluran sosio-kultural penting karena proses transfer pengetahuan, transformasi nilai, dan interaksi sosial berlangsung intensif di dalamnya. Produk tafsir keagamaan seperti fikih memperoleh realisasi konkretnya dalam proses pendidikan yang memang sarat kegiatan internalisasi dan inkulturasi, baik di dalam kelas maupun di luar kelas. Sepantasnya, jika muncul tuntutan terhadap dunia pendidikan di tanah air yang pro HAM dan keadilan gender. Sebab, selama ini dalam sistem persekolahan di Indonesia masih banyak ditemukan faktor penyebab kegagalan bagi setiap upaya mencapai tujuan pendidikan HAM. Dari

hasil kajian H.A.R. Tilaar dkk., terungkap bahwa setidaknya ada 4 (empat) hal yang menjadi penyebab, yaitu: (1) pengembangan kurikulum khususnya yang berkenaan dengan nilai-nilai HAM tidak didasarkan atau tidak mengacu pada dokumen HAM universal, (2) meskipun nilai-nilai HAM tergolong ranah kemampuan afektif, namun dalam implementasinya di satuan-satuan pendidikan sama seperti ranah kognitif, (3) pendekatan ekspositori dan metode ceramah yang lebih diandalkan guru-guru dalam proses pembelajaran tidak hanya merefleksikan perlakuan kognitif tadi, tetapi juga mengindikasikan kurangnya penguasaan materi pendidikan HAM, dan (4) banyak pengalaman peserta didik di pelbagai lingkungan hidupnya yang bertentangan dengan nilai-nilai HAM.²⁹ Ketika sistem persekolahan kurang pro HAM, besar kemungkinan sistem persekolahan pun kurang responsif terhadap keadilan gender. Sebab, keadilan gender yang menuntut dihapuskannya kesenjangan antara laki-laki dan perempuan, dan dibukanya kran akses, pemberdayaan dan kesempatan yang setara antara keduanya, merupakan bagian integral nilai-nilai HAM. Atas dasar ini, sistem persekolahan tidak bisa dianggap pro HAM apabila akses pendidikan bagi perempuan misalnya terbukti masih timpang (rendah) dibandingkan dengan akses pendidikan bagi laki-laki. Dengan adanya ketimpangan akses tersebut, perempuan terhalangi untuk mampu meraih hak-haknya di ranah publik seperti kepemimpinan dan kiprah dalam organisasi.³⁰

²⁶ M. Atho Mudzhar, “Wanita dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern” dalam M. Atho Mudzhar, dkk., (eds), *Wanita dalam Masyarakat Indonesia: Akses, Pemberdayaan dan Kesempatan*, (Yogyakarta: Suka Press, 2001), 150.

²⁷ Lihat Susan M. Shaw dan Janet Lee, *Women’s Voices and Feminist Visions*, (New York: McGraw-Hill, 2009), 170.

²⁸ Partini, *Bias Gender dalam Birokrasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013), 15-17.

²⁹ HAR. Tilaar, dkk., *Dimensi-Dimensi Hak Asasi Manusia dalam Kurikulum Persekolahan Indonesia*, (Bandung: PT. Alumni, tt.), 100-102.

³⁰ Amany Lubis, “Gender Gap in Leadership Roles in the Educational and Political Fields” dalam M. Atho Mudzhar, dkk., (eds), *Women in Indonesian Society: Access*,

Memfungsikan pendidikan untuk mempromosikan penegakan HAM mengandung arti kita berupaya memaksimalkan peran pendidikan dalam memanusiakan manusia, laki-laki dan perempuan. Dalam kaitan ini, pendidikan mengemban peran humanisasi dan hominisasi. Dengan peran humanisasi, pendidikan dituntut untuk mengembangkan segenap potensi diri kemanusiaan peserta didik, baik fisik, intelektual, emosional maupun spiritual yang memang secara fitrah ia telah diciptakan Tuhan dalam sebaik-baik bentuk (*fi ahsani taqwîm*). Sedangkan dengan peran hominisasi, pendidikan diharapkan mampu mengembangkan sisi perikemanusiaan peserta didik sehingga aktualisasi potensi dirinya (individuasi) tetaplah dalam kerangka partisipasi. Toleransi, keadilan, kerjasama, dan kepedulian merupakan sebagian contoh nilai yang perlu diinternalisasikan dalam proses hominisasi agar peserta didik tumbuh menjadi pribadi yang senantiasa pandai *nguwongke* orang lain, tidak egoistis, sektarian, dan anti sosial. Hal ini penting mengingat pribadi yang unggul bukanlah individu yang menonjol kemampuan dirinya namun ia cenderung meremehkan kemampuan orang lain; atau individu yang suka menghargai kemampuan orang lain, akan tetapi ia sendiri hanya berpuas diri dengan kemampuan yang serba pas-pasan.

Islam Humanis, Filosofi “Rahim”, dan Humanisasi Pendidikan

Dalam buku *Manifesto Fiqih Baru*, Jamal al-Banna menyebut Islam sebagai syariat keadilan.³¹ Maka dari itu, salah satu hal prinsipil yang

Empowerment and Opportunity (Yogyakarta: Suka Press, 2002), 43-44.

³¹ Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru I*, x

perlu diperjuangkan adalah tegaknya keadilan sosial. Secara eksplisit, Islam menyampaikan tuntutan pemenuhan keadilan dalam semua aspek kehidupan, antara lain: dalam relasi laki-laki dan perempuan, relasi penguasa dan rakyat, perlindungan hukum, dan akses pendidikan. Di sini, keadilan sosial dimaknai sebagai tujuan dan proses sekaligus. Sebagai tujuan, keadilan sosial adalah peranserta yang penuh dan setara semua warga masyarakat yang saling mempengaruhi satu sama lain dalam memenuhi kebutuhan mereka. Sebagai proses, keadilan sosial menghendaki upaya pencapaian tujuan berlangsung secara demokratis, dan peranserta yang melibatkan semua pihak secara inklusif dan kolaboratif dalam rangka mewujudkan perubahan menuju tatanan berkeadilan.³² Diletakkan dalam konteks pendidikan, keadilan sosial setidaknya perlu direalisasikan melalui integrasi nilai, keadilan pedagogik, dan pemberdayaan kultur lembaga pendidikan yang sejalan dengan tuntutan keadilan sosial.

Sementara itu, Sa'id al-Asymawi menggarisbawahi sisi lain yang erat terkait dengan keadilan,³³ bahwa Islam adalah *syari'at al-rahmah*,³⁴ yaitu tuntunan yang memadukan antara kebenaran dan cinta, antara memaafkan dan bertindak secara makruf. Ini mengandung arti, ide penerapan syariat seharusnya dipahami sebagai

³² Karen L. St. Clair dan James E. Groccia, “Change to Social Justice Education” dalam Kathleen, dkk., (eds), *Social Justice Education: Inviting Faculty to Transform Their Institutions*, (Virginia: Stylus Publishing, 2009), 70-71.

³³ Keterkaitan keadilan dan kasih sayang tergambar dari ungkapan Khalid M. Khalid, “Kasih sayang adalah sistem pendekatan Nabi, dan keadilan adalah syariat beliau”. Lihat Khalid M. Khalid, *Insâniyyatu Muhammad* (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), 13 dan 57.

³⁴ M. Sa'id al-'Asymawi, *Jauhar al-Islâm* (Beirut: al-Intisyâr al-'Arabi, 2004), 28-29.

upaya mengaktualisasikan nilai-nilai rahmah dalam kehidupan nyata dan menjadikannya sebagai prinsip umum untuk menata segala aspek kehidupan sehingga tidak ada eksploitasi, kekerasan, ketimpangan, dan dominasi. Karena itu, ketika syariat ditegakkan, maka ia dituntut mampu menjamin terhadap pemberian kemudahan hidup manusia, pemeliharaan kemaslahatan publik, dan tiadanya represi kepada umat Islam. Dalam uraiannya mengenai sekelumit akhlak Nabi Saw, Dr. Ahmad Fakîr meletakkan *rahmah* pada urutan pertama yang menandai keluhuran akhlak beliau.³⁵ Nilai-nilai *rahmah* diejawantahkan Nabi dalam banyak hal, antara lain: penghapusan beban tuntutan yang akan memberatkan umat. Hal ini terlihat dari sikap Nabi menahan diri dari melakukan suatu amalan karena khawatir nanti diwajibkan bagi umat, dan sikap beliau menahan diri dari menjawab sebagian permasalahan karena khawatir bisa memberatkan umat.

Dalam kaitan itu, menarik untuk digarisbawahi ucapan Moriz Winterniz, sebagaimana dikutip Annemarie Schimmel, “Wanita selalu menjadi sahabat agama, tetapi umumnya agama bukan sahabat bagi wanita”.³⁶ Ajaran dasar agama (Islam) mengenai kasih sayang (*rahmah*) sangat dekat dengan karakter perempuan yang banyak dihiasi oleh sifat kasih sayang, sehingga dialah yang dinilai layak menjadi “sekolah pertama” (*al-madrasah al-ûlâ*) bagi anak-anaknya. Secara linguistik, rahim sebagai salah satu organ khusus reproduksi perempuan berasal dari akar kata *al-*

rahmah,³⁷ dan hal ini menyiratkan arti esoterik bahwa dari perempuan dilahirkan sifat kasih sayang. Akan tetapi ajaran dasar agama tersebut ternyata belum sepenuhnya selaras dengan tafsir eksoterik dan perilaku keagamaan. Dengan akhlak kasih sayangnya, Nabi saw secara tegas menyeru kita untuk menghargai perempuan yang saat itu masih dianggap *konco wingking*, seperti terungkap dalam salah satu sabda beliau, “Kaum perempuan adalah saudara kandung kaum laki-laki” (HR. Abu Dawud dan al-Turmuzi).³⁸ Akan tetapi sungguh mengejutkan “agama” justru ikut andil dalam arus besar budaya yang tidak adil terhadap kaum perempuan.

Mengejawantahkan *rahmah* dalam pendidikan setidaknya bisa melalui: tujuan, isi, cara/pendekatan, tindakan, dan iklim/suasana. Mengejawantahkan melalui tujuan adalah merumuskan tujuan pendidikan berlandaskan pada nilai kasih sayang. Dengan tujuan semacam ini, pendidikan tidak lagi mengabdikan pada keuntungan material semata karena akan bisa menghasilkan manusia serakah, konsumtif, dan hedonis. Pendidikan juga tidak mengajarkan kekerasan baik verbal maupun non verbal karena akan mendorong timbulnya perilaku tidak santun, anarkhis, bahkan sadistis dan dehumanistik. Mengejawantahkan melalui

³⁵ Ahmad Fakîr, *Qabasun min al-Akhlâq al-Nabawiyah* (Kairo: Dar al-Salam, 2007), 29-30.

³⁶ Annemarie Schimmel, “Kata Pengantar” dalam Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrulloh (Bandung: Mizan, 1997), 15.

³⁷ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, editor J. Milton Cowan, (Beirut: Libraire Du Liban, 1960), 331-332; M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’an: tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, cet. II, 2002), 212. Kata “rahim” dalam bahasa Indonesia, antara lain, mengandung arti: tempat janin, kandungan, dan bersifat belas kasih. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi III (Jakarta: Balai Pustaka, 2003), 921.

³⁸ Husein Muhammad mengutip hadis tersebut sebagai salah satu argumen bahwa ajaran Islam sangat dekonstruktif terhadap pilar-pilar peradaban yang diskriminatif dan misoginis. Lihat Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, cet. IV, 2007), 22.

isi mengandung arti mengintegrasikan nilai-nilai kasih sayang kedalam muatan materi pendidikan hingga menjadi bagian dari hal yang dipelajari, ditanamkan, dihayati, dipraktikkan, diamalkan, dibudayakan, dan dievaluasi. Mengejawantahkan melalui cara/pendekatan dapat dimaknai sebagai rangkaian proses metodis yang menunjang upaya penanaman nilai kasih sayang, baik secara langsung maupun tidak langsung. Mengejawantahkan melalui tindakan adalah aktualisasi konkret nilai kasih sayang dalam proses interaksi edukatif, semisal secara tulus guru membantu peserta didik yang mengalami kesulitan belajar, langkah afirmatif merespons ketidakadilan, layanan yang berpusat pada peserta didik, dan kesediaan saling membantu antar peserta didik dalam proses kegiatan belajar. Selanjutnya, mengejawantahkan melalui iklim/suasana adalah menciptakan milieu dan kultur kelas, sekolah, madrasah, PT, keluarga, dan sejenisnya yang kondusif dan kontributif bagi tumbuh berkembangnya kasih sayang, semisal suasana kekeluargaan, suasana saling asih, asah, dan asuh, kesetaraan gender, dan suasana kooperatif-kolaboratif.

Kasih sayang (*rahmah*) merupakan nilai inti humanisasi, dan kasih sayang juga merupakan nilai dasar akhlak mulia. Fenomena kekerasan dan pencabulan yang kini mencoreng citra dunia pendidikan karena terasa kian marak dari hari ke hari adalah indikator kuat atas redupnya atau pudarnya nilai kasih sayang dalam menjiwai praktik pendidikan yang berlangsung di pelbagai institusi. Barangkali nilai kasih sayang telah tergerus oleh hiruk pikuk persiapan UN, kegiatan proyek anggaran, penambahan penghasilan, kegiatan seremoni, kegiatan persaingan untuk saling menjatuhkan, dan sebagainya, sehingga

praktik pendidikan yang berlangsung cenderung dehumanistik dan amoral karena tidak lagi “berpusat pada hati” atau mengerdilkan domain afektif. Mengingat begitu pentingnya masalah hati dan domain afektif, karya-karya pendidikan Islam klasik memberikan perhatian besar terhadap hal ini. Baik guru maupun peserta didik misalnya, diharuskan untuk meluruskan niat; guru diharuskan mampu mengemban tugas dengan tulus dan penuh kasih sayang; peserta didik diajarkan untuk memiliki rasa respek terhadap ilmu dan guru; orientasi pendidikan pun adalah membersihkan hati, selain mencerdaskan akal dan mengasah keterampilan. Ini adalah sebagian contoh dari penjabaran makna pendidikan yang berpusat pada hati.

Prof. Athiyah al-Abrasyi menegaskan bahwa pendidikan akhlak adalah ruh pendidikan Islam. Pendidikan akhlak tidak mungkin berhasil jika mengabaikan masalah hati/domain afektif, semisal: jujur, hormat, peduli, tulus, dan pema’af. Kegagalan pendidikan agama dalam membina akhlak peserta didik lebih disebabkan terabaikannya masalah hati tersebut sehingga proses yang berjalan sejatinya sebatas kognitif, dan aspek yang digarap pun berkutat pada *head* dan *hand*, minim *heart*. Agaknya karena alasan ini, pemerintah memberlakukan kurikulum 2013 untuk menggantikan KTSP yang dinilai kurang berhasil dalam pembentukan karakter. Salah satu letak perbedaan kurikulum 2013 dan KTSP adalah pada penjabaran standar kompetensi lulusan (SKL). SKL dijabarkan kedalam kompetensi inti (KI) dan kompetensi dasar (KD), sebelumnya SKL dijabarkan menjadi standar kompetensi (SK) dan kompetensi dasar (KD). Kompetensi inti mencakup empat aspek kompetensi, yakni

(1) kompetensi inti spiritual, (2) kompetensi inti sosial, (3) kompetensi inti pengetahuan, dan (4) kompetensi inti keterampilan. Dengan keempat aspek tersebut, rumusan kompetensi inti bermaksud menampilkan kompetensi secara integratif dan memayungi semua matapelajaran agar mendukung pencapaian kompetensi inti tersebut.

Meneladani Akhlak Nabi yang Humanis-Egaliter

Secara tegas, al-Qur'an menyebut misi risalah Nabi saw adalah rahmat bagi semesta alam. Karena itu, Dr. Ahmad Fakir menempatkan *rahmah* (kasih sayang) pada urutan pertama dari sekian karakteristik akhlak mulia beliau. Termasuk kedalam bukti kuat akhlak Nabi ini adalah (1) beliau menghilangkan beban dan kesulitan dari umatnya dalam menetapkan *taklif* syar'i, (2) beliau menghindari melakukan sesuatu karena khawatir akan diwajibkan bagi umatnya, dan (3) beliau menolak menjawab sebagian persoalan karena khawatir akan memberatkan umatnya.³⁹ Kasih sayang diletakkan pada urutan pertama dari akhlak Nabi Saw mengandung arti begitu jelasnya keberadaan akhlak ini dalam perilaku keseharian beliau dan ajaran Islam yang didakwahnya. Menurut Khalid M. Khalid, bagi Nabi saw kasih sayang (*rahmah*) bukanlah kebaikan "pelengkap", tetapi suatu kewajiban mendasar dan tuntutan kehidupan.⁴⁰ Akhlak kasih sayang mengajarkan "kebajikan plus" karena dengan akhlak ini kita dituntut untuk mampu lebih bersemangat membalas kebaikan orang lain secara tulus dan

memaafkan kesalahannya secara *legowo*.⁴¹ Dengan memperhatikan bukti kuat akhlak kasih sayang Nabi tersebut, setidaknya terdapat tiga hal yang bisa diambil pelajaran untuk diteladani, yakni (1) janganlah kita bersikap egoistik dengan hanya mementingkan diri sendiri dan abai terhadap kebaikan orang lain terlebih kalangan yang membutuhkan, (2) janganlah kita mudah menyalahkan, merendahkan, dan menzalimi orang lain, (3) utamakan pendekatan nirkekerasan dalam menyelesaikan perselisihan, dan (4) upayakan segala sikap dan perilaku yang kita perbuat bisa memberi manfaat bagi kehidupan bersama. Tindak kekerasan atasnama agama atau atasnama "sesuatu yang diagamakan" boleh jadi adalah manifestasi ketidaksanggupan mengapresiasi akhlak kasih sayang dalam beragama. Padahal Nabi secara tegas pernah bersabda, "Barangsiapa yang tidak mengasihi, ia pun tidak akan dikasihi",⁴² yang selain hal ini menandakan pentingnya kasih sayang, juga sekaligus mempertegas adanya prinsip moral atau kausalitas moral.

Prinsip/kausalitas moral tersebut berlaku universal, artinya berlaku kapan pun, dimana pun, dan bagi siapa pun. Tanpa pandang bulu, seseorang yang meski berkulit hitam legam dan miskin papa sekalipun namun ia memiliki hati

⁴¹ M. Jawwad Mughniyah, *Falsafat al-Akhlâq fi al-Islâm* (Ttp: Mu'asasat Dar al-Kitab al-Islami, 2007), 244.

⁴² Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam Bukhari. Hal yang melatarbelakangi munculnya hadis ini adalah bahwa pada suatu hari Nabi saw mencium Hasan, cucu beliau, dengan penuh kasih sayang, sedang di hadapan beliau terdapat al-Aqra' bin Habis yang lagi duduk, lalu al-Aqra' berkata, "Sesungguhnya saya mempunyai sepuluh anak, tetapi saya belum pernah mencium seorang pun dari mereka". Nabi memandang ke arahnya dan bersabda, "Barangsiapa yang tidak mengasihi, ia pun tidak akan dikasihi". Lihat Jamal Abdur Rahman, *Tahapan Mendidik Anak: Teladan Rasulullah*, terj. Bahrun Abu Bakar I.Z., (Bandung: Irsyad Baitus Salam, cet. XIII, 2008), 105.

³⁹ Ahmad Fakir, *Qabasun min al-Akhlâq*, 33.

⁴⁰ Khalid M. Khalid, *Insâniyyatu Muhammad*, 21

yang penuh kasih dan perilaku penyayang kepada sesama --sesuai prinsip moral tersebut-- niscaya ia akan dikasihi oleh Tuhan dan makhlukNya yang lain. Ibarat hukum alam, kausalitas moral pun berlaku “pasti” sehingga manakala sebab-sebab moralnya terpenuhi, maka akibatnya akan terjadi. Sesuai hukum alam gravitasi, seseorang yang memanjat pohon tinggi secara sembrono, ketika terpelanting maka ia akan terjatuh ke bawah dan bisa saja kepala membentur batu. Akibatnya langsung dirasakan, yaitu gegar otak dan luka parah. Itulah ilustrasi keberlakuan hukum alam yang *time respond*-nya sangat mungkin seketika. Sementara itu, keberlakuan hukum moral boleh jadi *time respond*-nya membutuhkan waktu cukup lama kendati bersifat “pasti”. Dalam sebuah hadis, Nabi Saw pernah bersabda, “Berbaktilah kepada kedua orangtuamu, niscaya anak-anakmu akan berbakti kepadamu”. Hadis ini merupakan contoh lain dari prinsip/hukum moral yang mengandung kausalitas moral universal, yakni siapa pun orangnya yang bersedia berbakti kepada orangtuanya, maka anak-anaknya kelak akan berbakti kepadanya. Kesediaan seseorang berbakti kepada kedua orangtuanya menjadi sebab yang akan menimbulkan akibat berupa lahirnya anak/keturunan yang mau berbakti. Hanya saja, *time respond*-nya mungkin baru terjadi setelah 10, 15, atau 20 tahun lagi. Inilah yang disebut dengan kebenaran etis yang sejatinya memiliki regularitas dalam keberlakuannya sebagaimana kebenaran ilmiah.

Prinsip kasih sayang dapat diupayakan melalui kegiatan pendidikan yang memadukan secara fungsional proses pelaksanaan kegiatan secara serius dengan proses rileksasi. Dalam pelbagai riwayat hadis, aktivitas pendidikan yang dicontohkan

oleh Nabi saw meliputi aktivitas rileksasi untuk menyenangkan suasana batin (*nasyâth tarwîhi*) dan aktivitas pengajaran serius (*nasyâth ta’limi*).⁴³ Dengan demikian, praktik pendidikan Nabi tidak hanya mementingkan keseriusan dalam rangka upaya pengajaran, melainkan juga memperhatikan keceriaan suasana batin. Sebab, kejenuhan, kebosanan, keterpaksaan diri, dan ketertekanan batin akan berdampak negatif terhadap proses kegiatan pendidikan yang dialami peserta didik sehingga tidak mampu membuahkan hasil belajar seperti yang diharapkan. Keceriaan suasana batin bermanfaat untuk memompa semangat peserta didik dan sekaligus menstimuli kelancaran aktivitas psikis dalam mencerna apa yang diterima selama proses kegiatan pendidikan. Peserta didik bukanlah robot yang berjalan secara mekanistik; ia adalah individu manusiawi yang memiliki perasaan, kemauan, dan kesadaran. Humanisasi menuntut kegiatan pendidikan untuk peduli pada sisi “kemanusiawian” peserta didik tersebut, termasuk peserta didik yang masih berupa anak kecil sekalipun. Sepantasnya, Nabi saw pernah mengingatkan orangtua yang telah merenggut anaknya yang pipis dari gendongan beliau karena si orangtua tersebut takut jika pipis anaknya sampai mengotori baju beliau, “Kotornya bajuku masih bisa dibersihkan, namun tidak demikian dengan renggutanmu yang bisa mencemari jiwa anak ini”. Nabi sangat menekankan pentingnya kasih sayang karena hal ini akan sangat berpengaruh terhadap pembentukan kepribadian anak/peserta didik. Pendidikan akhlak hanya akan berhasil jika berangkat dari landasan kasih sayang, diantaranya stimulasi suasana batin peserta didik secara positif.

⁴³ Abdurrahman al-Nahlawi, *Ushûl al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlibuha* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’ashir, cet. II, 1983), 189.

Akhlak humanis-egaliter Nabi tidak hanya ditunjukkan dengan perhatian besar beliau terhadap kalangan anak-anak, tetapi juga terhadap kaum “terpinggirkan” saat itu. Memang pada masa Nabi, perempuan masih termasuk kaum terpinggirkan yang perlu dilindungi dan diberdayakan. Karena itu, beliau tidak henti-hentinya menyeru umatnya untuk memperlakukan perempuan dengan baik, adil, dan penuh kasih sayang. Melalui salah satu sabdanya, Nabi menandakan, “Ingatlah, aku berpesan agar kalian berbuat baik terhadap kaum perempuan karena mereka sering menjadi sasaran pelecehan di antara kalian. Padahal sedikit pun kalian tidak berhak memperlakukan mereka kecuali untuk kebaikan itu” (HR. Al-Turmudzi).⁴⁴ Sejalan dengan konsep *dahulukan akhlak di atas fiqih* yang disuarakan kembali Jalaluddin Rakhmat,⁴⁵ seharusnya akhlak humanis-egaliter yang diteladankan Nabi menjadi spirit kita dalam membangun relasi gender yang berkeadilan dan mengembangkan perilaku keagamaan yang toleran. Sebab, akhlak itu berlaku universal,⁴⁶ yakni nilai-nilai etisnya perlu terus direalisasikan dan difungsikan untuk memandu penerapan ketentuan hukum partikular.

⁴⁴ Lihat uraian hadis tersebut dalam Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, v dan 176. Hadis itu termuat dalam kitab *Sunan al-Turmudzi*. Ada riwayat hadis yang diawali dengan redaksi serupa, yakni “Saling berpesanlah untuk berbuat baik kepada kaum perempuan karena mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok” (H.R. Bukhari, Muslim dan Turmudzi). Sebagaimana diterangkan oleh Quraish Shihab, hadis semacam ini sering dipahami secara harfiah dan digunakan untuk menjustifikasi adanya kelemahan kodrati perempuan. Lihat M. Quraish Shihab, *Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 43-44.

⁴⁵ Konsep tersebut diuraikan panjang lebar dalam Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqih* (Bandung: Mizan, 2007).

⁴⁶ M. Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim al-Islâm* (Beirut: al-Intisyâr al-'Arabi, 2004), 274.

Simpulan

Hasil kajian normatif mengafirmasi bahwasanya Islam adalah agama yang pro HAM. Akan tetapi tidak sedikit kasus negatif di lapangan yang seolah mementahkan statemen konklusif tersebut. Kebebasan sebagai salah satu hal mendasar HAM ternyata belum diapresiasi dengan baik dalam sejarah panjang peradaban Islam sehingga masih ditemukan sistem perbudakan, pemaksaan atasnama agama, dan pemasungan hak asasi kaum perempuan. Sewajarnya, muncul tuduhan dari sebagian kalangan di Barat bahwa Islam adalah agama anti HAM dan bias gender. Hal ini mendorong sebagian pemikir muslim kontemporer mengkritisi secara serius adanya kekeliruan pemahaman dan praktik keagamaan umat Islam dan sekaligus merespons secara bernas pelbagai tuduhan miring dari “luar”. Sebagian mereka mengintrodusir prinsip keadilan dan kasih sayang untuk mengapresiasi kembali ajaran dasar Islam. Dengan prinsip itu, umat Islam diharapkan menampilkan wajah Islam yang utuh, humanis, dan toleran, yakni wajah Islam yang menjunjung tinggi penegakan HAM, termasuk kesetaraan gender, mengingat penegakan HAM menjadi bagian penting dari realisasi *maqâshid al-syari'ah*. Tanpa kebebasan dan keadilan/kesetaraan, penegakan HAM hanyalah utopia. Kebebasan dan keadilan merupakan nilai fundamental yang berada di balik semua “revolusi” besar di dunia. Secara normatif, kedua nilai fundamental tersebut termuat dalam sumber ajaran Islam. Sayangnya, apresiasi terhadap kedua nilai itu dalam sejarah dunia Islam memang masih jauh dari gambaran ideal.

Memfungsikan pendidikan untuk mempromosikan penegakan HAM mengandung

arti kita berupaya memaksimalkan peran pendidikan dalam memanusiasikan manusia, laki-laki dan perempuan. Dalam konteks ini, pendidikan mengemban peran humanisasi dan hominisasi. Dengan peran humanisasi, pendidikan dituntut untuk mengembangkan segenap potensi diri kemanusiaan peserta didik, baik fisik, intelektual, emosional maupun spiritual yang memang secara fitri ia telah diciptakan Tuhan dalam sebaik-baik bentuk. Sementara itu, dengan peran hominisasi, pendidikan diharapkan mampu mengembangkan sisi perikemanusiaan peserta didik sehingga aktualisasi potensi diri (individuasi) tetaplah dalam kerangka partisipasi. Di sini, akhlak humanis-egaliter Nabi layak direaktualisasi untuk diteladani. Akhlak ini tidak hanya ditunjukkan dengan perhatian besar beliau terhadap kalangan anak-anak, tetapi juga terhadap kaum “terpinggirkan” saat itu dan perempuan masih termasuk ke dalamnya sehingga perlu dilindungi dan diberdayakan. Akhlak berlaku universal, yakni nilai-nilai etisnya perlu terus diejawantahkan dari apa yang diteladankan Nabi dan difungsikan untuk memandu penerapan ketentuan hukum partikular-kontekstual.

Daftar Pustaka

- A. Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Abdurrahman al-Nahlawi, *Ushûl al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlibuha*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, cet. II, 1983.
- Ahmad Fakîr, *Qabasun min al-Akhlâq al-Nabawiyah*, Kairo: Dar al-Salam, 2007.
- Budi Winarno, *Isu-Isu Global Kontemporer*, Yogyakarta: CAPS, 2011.
- Dallâl Kâdhim 'Ubaid, *Maafhûm Hurriyat al-Mar'ah fi Dhau' al-Fikr al-Tarbawi al-Islâmi*, Beirut: Books Publisher, 2011.
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, editor J. Milton Cowan, Beirut: Librairie Du Liban, 1960.
- HAR. Tilaar, dkk., *Dimensi-Dimensi Hak Asasi Manusia dalam Kurikulum Persekolahan Indonesia*, Bandung: PT. Alumni, tt.
- Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, cet. IV, 2007.
- Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh*, Bandung: Mizan, 2007.
- Jamal Abdur Rahman, *Tahapan Mendidik Anak: Teladan Rasulullah*, terj. Bahrun Abu Bakar I.Z., Bandung: Irsyad Baitus Salam, cet. XIII, 2008.
- Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqh Baru 3: Memahami Paradigma Fiqh Moderat*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, Jakarta: Erlangga, 2008.
- , *Manifesto Fiqh Baru I: Memahami Diskursus al-Qur'an*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008.
- Kathleen, dkk., (eds), *Social Justice Education: Inviting Faculty to Transform Their Institutions*, Virginia: Stylus Publishing, 2009.
- Khalid M. Khalid, *Insâniyyatu Muhammad*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.
- M. Abid al-Jabiri, *al-Dimuqrathiyah wa Huqûq al-Insân*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1994.
- , *Fi Naqd al-Hâjah ila al-Ishlâh*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2005.
- M. Atho Mudzhar, dkk., (eds), *Wanita dalam Masyarakat Indonesia: Akses, Pemberdayaan dan Kesempatan*, Yogyakarta: Suka Press, 2001.
- , (eds), *Women in Indonesian Society: Access, Empowerment and Oppotunity*, Yogyakarta: Suka Press, 2002.

- M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, cet. II, 2002).
- M. Jawwad Mughniyah, *Falsafat al-Akhlâq fi al-Islâm*, Ttp: Mu'asasat Dar al-Kitab al-Islami, 2007.
- M. Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- M. Sa'id al-'Asymawi, *Jauhar al-Islâm*, Beirut: al-Intisyâr al-'Arabi, 2004.
- , *Ma'âlim al-Islâm*, Beirut: al-Intisyâr al-'Arabi, 2004.
- Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Muhammad Syahrur, *al-Islâm: al-Ashl wa al-Shûrah*, Beirut: Tuwa, 2014.
- Muladi (editor), *Hak Asasi Manusia: Hakekat, Konsep dan Implikasinya dalam Perspektif Hukum dan Masyarakat*, Bandung: Refika Aditama, 2009.
- Partini, *Bias Gender dalam Birokrasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013.
- Paulus Wirutomo (ed), *Sistem Sosial Indonesia*, Jakarta: UI Press, 2012.
- Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrulloh, Bandung: Mizan, 1997.
- Susan M. Shaw dan Janet Lee, *Women's Voices and Feminist Visions*, New York: McGraw-Hill, 2009.
- Thaha Jabir al-Ulwani, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn: Isykâliyyat al-Riddah wa al-Murtaddîn min Shadr al-Islâm Hatta al-Yaum*, Kairo: Maktabat al-Surûq al-Dauliyyah, 2003.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi III, Jakarta: Balai Pustaka, 2003.
- Ursula King and Tina Beattie (eds), *Gender, Religion, and Diversity*, London: Continuum International Publication Group, 2005.
- Zainab Abdus Salam, *'Inâyat al-Qur'ân bi Huqâq al-Insân: Dirâsah Maudhûiyyah wa Fiqhiyyah*, 2 jilid, Kairo: Dar al-Hadits, 2010.

