



Jejak-jejak
**Filsafat Pendidikan
Muhammadiyah**

Membangun Basis Etis Filosofis bagi Pendidikan

Editor:

Prof. Dr. H. Abdul Munir Mul Khan, S.U.

Dr. H. Robby Habiba Abror, M.Hum.

MAJELIS PENDIDIKAN TINGGI PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN
PIMPINAN PUSAT MUHAMMADIYAH



**SUARA
MUHAMMADIYAH**
Melayani Ilmu dan Amal

JEJAK-JEJAK FILSAFAT PENDIDIKAN MUHAMMADIYAH Membangun Basis Etis Filosofis bagi Pendidikan

Editor • **Prof. Dr. H. Abdul Munir Mul Khan, S.U.**

Dr. H. Robby Habiba Abror, M.Hum.

Penyelaras akhir • **Yayum Kumai**

Pemeriksa aksara • **Wisna Tri Untari**

Perancang sampul • **Amin Mubarak**

Perancang isi • **Gramasurya**

Diterbitkan pertama kali atas seizin para penulis oleh

Majelis Dikilitbang Pimpinan Pusat Muhammadiyah bekerjasama dengan **Penerbit Suara Muhammadiyah**

Alamat • **Jl. KH. Ahmad Dahlan No.103, Notoprajan, Ngampilan, Kota Yogyakarta, Daerah Istimewa Yogyakarta 55262**

Telp. • **(0274) 389485, Fax. 376336**

SMS/WA • **089696936462**

Email • **dikilitbang@muhammadiyah.id**

Homepage • **www.dikilitbangmuhammadiyah.org/en/**

Cetakan I, Oktober 2019

xii + 312 hlm., 15 x 23 cm

Hak Cipta © Majelis Dikilitbang Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2019

Hak Cipta dilindungi undang-undang

ISBN: 978-602-74900-6-2

Daftar Isi

Pengantar Penerbit—v

Pengantar Ketua Majelis Diktilitbang

Pimpinan Pusat Muhammadiyah—vii

Daftar Isi—ix

Prolog

Rekonstruksi Filsafat Tarbiyah Muhammadiyah—1

Prof. Dr. H. Abdul Munir Mul Khan, S.U.

Perspektif Estetik dalam Filsafat Pendidikan

Kiai Ahmad Dahlan—23

- A. Aura Person—31
- B. Aura Tempat—41
- C. Aura Benda—43
- D. Muhammadiyah sebagai Rujukan Perspektif Estetik—49
- E. Kesimpulan—50

Filsafat Pendidikan Kemuhammadiyah:

Membangun Relasi dan Konstruksi Keilmuan Filsafat

Islam dan Pendidikan Kemuhammadiyah—55

- A. Pendahuluan—55
- B. Pilihan-pilihan sebagai Refleksi untuk Pengembangan Filsafat Pendidikan Kemuhammadiyah dari Para Filsuf Muslim—58

- C. Membangun Diskursus Filsafat Pendidikan
Kemuhammadiyah dari Model-model Filsafat
(Keilmuan) Islam—76
- D. Kesimpulan—92

**Etos Welas Asih dan Kesederhanaan KH. Ahmad Dahlan
sebagai Pondasi Pendidikan Muhammadiyah—97**

- A. Kodrat Manusia sebagai Khalifah—97
- B. Etika Islam sebagai Pembentuk Khalifah—105
- C. Etos Welas Asih dan Kesederhanaan KH. Ahmad Dahlan
dalam Berbagai Kacamata—120
- D. Menuju Pendidikan Muhammadiyah yang Berbasis Etos
Welas Asih dan Kesederhanaan—162
- E. Kesimpulan—181

Epistemologi Kiai Ahmad Dahlan—189

- A. Pendahuluan—189
- B. Metode Penelitian—196
- C. Pusaran Ide-ide Kiai Ahmad Dahlan—197
- D. Manusia dan Pengetahuan dalam Pandangan Kiai Ahmad
Dahlan—205
- E. Penutup—209

**Makna Kemanusiaan bagi Pengembangan Kesalehan
Syar'i menurut KH. Ahmad Dahlan—213**

- A. Pendahuluan—213
- B. Prasaran Pendidikan dalam Kongres Islam I Cirebon—217
- C. Kehendak Bebas (*Free Will*)—220
- D. Beberapa Tokoh yang Mempengaruhi Pemikiran KH.
Ahmad Dahlan—227
- E. Arti Nama Muhammadiyah—232
- F. Makna Manusia (Kemanusiaan), Ilmu, Nilai, dan Alam—
232
- G. Kedudukan dan Martabat Manusia—236
- H. Kebutuhan dan Pendidikan Akal Manusia—237
- J. Pidato Tali Pengikat Manusia—239

- K. Pandangan tentang Hubungan Manusia dengan Masyarakat –240
- L. Refleksi Kekinian atas Pemikiran KH. Ahmad Dahlan –242
- M. Pendidikan KH. Ahmad Dahlan dalam Hizbul Wathan (HW) –245
- N. Kesimpulan –247

Makna Agama dan Pendidikan Menurut KH. Ahmad Dahlan—253

- A. Agama dalam Pandangan KH. Ahmad Dahlan –253
- B. Akal dalam Pandangan KH. Ahmad Dahlan –263
- C. Ilmu dan Pendidikan dalam Pandangan KH. Ahmad Dahlan –268

Epilog

**Diskursus Filsafat Pendidikan Muhammadiyah:
Trajektori, Paradigma, dan Interpretasi—275**

Dr. H. Robby Habiba Abror, S.Ag., M.Hum.

Indeks—307

Filsafat Pendidikan Kemuhammadiyah Membangun Relasi dan Konstruksi Keilmuan Filsafat Islam dan Pendidikan Kemuhammadiyah

Dr. Alim Roswanto, M.Ag.*

A. Pendahuluan

Berbicara tentang filsafat pendidikan kemuhammadiyah tidak bisa dilepaskan dari perbincangan tentang filsafat pendidikan dan filsafat Islam. Dalam filsafat pendidikan, menurut Kant, tujuan fundamental dari hakikat dilakukan pendidikan adalah “untuk memungkinkan manusia dan kemanusiaan berkembang dan meningkat kualitasnya. Manusia hanya mungkin menjadi manusia dengan pendidikan.”¹ Pendidikan berupaya untuk mengembangkan personalitas atau kepribadian dalam suatu arah yang diinginkan. Menurut Plato, pendidikan pada hakikatnya adalah untuk membuat manusia menjadi baik secara moral, dan untuk menjadi

* Dosen Jurusan Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

¹ Immanuel Kant, *Education*, terj. A. Churston (Michigan: Michigan University Press, 1960), hlm. 6.

baik secara moral, manusia harus memperoleh pengetahuan yang benar yang membawa berlaku bijaksana.² Filsafat Islam tidak bisa dipisahkan dari filsafat pendidikan kemuhammadiyah, karena filsafat kemuhammadiyah dan/atau filsafat pendidikan kemuhammadiyah pada hakikatnya adalah berfilsafat mengenai pandangan dunia Islam.

Pendidikan kemuhammadiyah selalu mencakup suatu proses yang dijalankan oleh pendidik terhadap anak didik dengan visi-misi-tujuan organisasi yang dijabarkan dalam struktur kurikulum melalui metode pembelajaran tertentu, sehingga dihasilkan pribadi-pribadi dengan profil dan karakter tertentu. Kita akan selalu mempersoalkan bagaimana kepribadian kemuhammadiyah, identitas keorganisasian Muhammadiyah, dan cita-cita sosial yang ingin diwujudkan secara fundamental dikonsepsikan oleh Muhammadiyah yang berhadapan dengan kehidupan sosial, budaya, politik, dan keagamaan yang dinamis. Oleh karena kehidupan berubah, maka cara berorganisasi subjek-subjek Muhammadiyah juga harus ada pembaharuan dan pembaharuan pendidikan kemuhammadiyah harus pula terus dilakukan. Filsafat pendidikan kemuhammadiyah juga tidak bisa dilepaskan dari filsafat Islam. Bagaimana Islam dikonsepsikan dan dikonstruksikan secara fundamental oleh subjek-subjek Muhammadiyah sedemikian rupa, sehingga suatu pandangan dunia keislaman (*Islamic worldview*) tertentu menjadi "prosesor" untuk melahirkan angan-angan pribadi ideal, angan-angan identitas kelembagaan, dan angan-angan sosial yang dicita-citakan dan yang ingin diwujudkan.

Untuk mengembangkan filsafat kemuhammadiyah atau filsafat pendidikan kemuhammadiyah, kita harus banyak belajar dari ijtihad para filsuf Muslim. Hampir semua model filsafat Islam yang bisa ditemukan dalam sejarah pemikiran Islam merupakan ijtihad filsuf Muslim yang mencoba memberikan kerangka filosofis bagi pandangan dunia Islam untuk menjawab persoalan-persoalan riil yang hidup pada masa yang melingkupi para filsuf, mulai dari

² N. Noddings, *Philosophy of Education* (Colorado: Westview Press, 2007), hlm. 7.

persoalan ketuhanan, keragaman dalam masyarakat, masalah Islam dan budaya, masalah tradisi Islam dan tradisi lain, masalah Islam dan politik, masalah Islam dan ilmu-teknologi, masalah Islam dan Barat, masalah Islam dan radikalisme-terorisme, dan lain sebagainya. Filsafat Islam dengan demikian merupakan gerakan pikiran untuk merubah kehidupan yang lebih baik dan berharga dalam pandangan dunia Islam, atau pendeknya filsafat Islam merupakan gerakan budaya.

Filsafat Islam klasik lebih kental dengan ciri metafisiknya yang memberikan banyak konsep-konsep abstrak tentang ketuhanan Islam, ajaran tentang hirarki wujud dalam pandangan dunia Islam, dan lain sebagainya. Filsafat Islam klasik sangat dominan penggunaan khazanah filsafat Yunani Kuno untuk penjelasan-penjelasan teologis keislaman. Akan tetapi sumbangan besar filsafat era ini adalah gaung untuk melakukan harmonisasi agama dan filsafat, agama dan ilmu, wahyu dan akal dan seterusnya, yang dewasa ini juga masih menjadi semangat pengembangan keilmuan Islam dihadapkan dengan ilmu-ilmu modern. Filsafat Islam modern dan kontemporer mulai menemukan persoalan-persoalan yang sifatnya konkret-eksistensial dan kompleks saling terkait. Mereka telah mencoba menjawab persoalan-persoalan seperti, persoalan eksistensi individu Muslim yang merdeka atau tidak; isu Islam dan politik, isu tentang jawaban Islam dan intoleransi, radikalisme, diskriminasi, serta bahkan terorisme, isu tentang keadilan ekonomi dan korupsi, isu tentang reintegrasi keilmuan dan agama, isu tentang teologi Islam dan tanah, isu tentang peperangan dan problem turunannya seperti masalah migran, kemiskinan, ketidakberdayaan politik para korban perang terutama orang tua, perempuan dan anak-anak, isu *cyber crime*, dan isu-isu lainnya.

Umat dunia, termasuk umat Islam, yang menyadari isu-isu tersebut menunggu konsepsi-konsepsi filosofis untuk mengatasinya. Mendekati persoalan-persoalan tersebut dengan kacamata filosofis keislaman adalah penting untuk dilakukan. Filsafat pendidikan keislaman Muhammadiyah tentu ditunggu konsepsinya. Apalagi organisasi Muhammadiyah sejak kelahirannya hingga kini, dari gerakan abad pertama dan abad kedua, mendeklarasikan

pandangannya tentang Islam sebagai agama berkemajuan, yang senantiasa berusaha mengintegrasikan pandangan dunia dan nilai-nilai antar dunia keislaman, dunia keindonesiaan, dan dunia global.

Tulisan ini berusaha menjawab bagaimana Muhammadiyah sebaiknya mengembangkan filsafat pendidikan keislamannya untuk mengatasi persoalan-persoalan hidup manusia yang terus berkembang dan semakin kompleks. Filsafat pendidikan kemuhammadiyah akan dikonstruksi dari berkaca pada banyak model filsafat Islam dan filsafat keilmuan Islam yang bisa ditemukan dalam hasil pemikiran para filsuf Muslim, terutama filsuf-filsuf Muslim modern dan kontemporer. Dari model filsafat Islam yang telah ada bisa dipikirkan prinsip-prinsip dasar esensial apa yang dijadikan substansi dari filsafat pendidikan Muhammadiyah yang sejalan dengan kepribadian Muhammadiyah, dan sebaiknya memang merupakan pengembangan pemikiran filosofis atas kepribadian Muhammadiyah, seperti telah diinisiasi oleh KH. Ahmad Dahlan sang pendiri persyarikatan ini, yang terus meluas seiring dengan meluasnya ruang-waktu perubahan iptek, budaya, dan ideologi yang juga terus meluas. Dari model filsafat Islam mereka bisa diambil pelajaran mengenai pengembangan metodologi untuk pemahaman filosofis keislaman (kemuhammadiyah), mengenai pencitaan angan-angan pribadi warga dan angan-angan sosial dari filsafat pendidikan kemuhammadiyah untuk tujuan memberikan solusi bagi persoalan umat Islam, kebangsaan Indonesia, dan keduniaan sekaligus.

B. Pilihan-pilihan sebagai Refleksi untuk Pengembangan Filsafat Pendidikan Kemuhammadiyah dari Para Filsuf Muslim

Pengembangan filsafat pendidikan kemuhammadiyah dengan menggali model-model dan metode-metode filsafat Islam sangat penting dan signifikan untuk melakukan pembaruan pemikiran filosofis kemuhammadiyah yang selalu relevan dan kontekstual dengan kehidupan yang terus berubah secara dinamis. Relevansi dan kontekstualisasi pandangan dunia keislaman Muhammadiyah terhadap dinamika hidup sosial, budaya, politik, dan keagamaan

manusia harus dilakukan dengan tidak mengubah struktur subtatif dan universal dari visi-misi Islam untuk umat manusia. Bagaimana Muhammadiyah harus membayangkan angan-angan pribadi ideal, angan-angan keorganisasian Muhammadiyah, dan angan-angan sosial yang ingin dilahirkan untuk memperkuat kehidupan umat manusia dan makhluk lainnya yang saling mendamaikan dan saling melindungi. Aktor-aktor aktif Muhammadiyah harus membuka diri untuk belajar dari berbagai ijtihad para filsuf yang dimaksudkan untuk mengatasi berbagai persoalan hidup manusia dan masyarakatnya.

1. Refleksi dari Model Filsafat Islam untuk Penumbuhan Kesadaran Eksistensial Manusia yang Bebas-Kreatif

Iqbal berpendirian bahwa eksistensi Tuhan tidak merampas eksistensi manusia. Justru karena Tuhan berfirman melalui kebebasannya, manusia mendapati kehidupan itu sendiri adalah kebebasan, dan dia adalah juga kebebasan serta sekaligus sebagai khalifah bagi dirinya sendiri. Kebebasan Iqbal bukan seperti kebebasan Sartre. Sartre meyakini bahwa manusia dikutuk dan dihukumi untuk bebas,³ sedangkan bagi Iqbal, manusia adalah pemikul amanah kepribadian yang bebas dengan risiko bagi dirinya sendiri. Kebebasan merupakan pilihan manusia sendiri. Kebebasan berarti transendensi diri, untuk menjadi manusia yang tidak berada dan berakhir dalam masa kini, melainkan terus bergerak kreatif menciptakan masa depan yang lebih baik.⁴

Iqbal menolak ide yang menganggap Ego Mutlak sebagai terpisah dari dan di atas ego-ego terbatas. Katanya sendiri, "Yang tak terbatas yang diperoleh dengan mempertentangkan dengan yang terbatas adalah yang tak terbatas palsu, yang tidak menjelaskan dirinya sendiri, juga tidak menjelaskan yang terbatas yang dibuat berdiri berlawanan dengan yang tak terbatas."⁵ Ide ini menciptakan suatu jurang antara

³ Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, terj. Bernard Frechtman (New York: Philosophical Library, 1948), hlm. 23.

⁴ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hlm. 95.

⁵ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious*, hlm. 29.

yang tak terbatas dan yang terbatas. Iqbal juga menolak ide yang mengatakan bahwa Ego Mutlak adalah satu-satunya realitas, dan ego-ego terbatas terserap di dalam-Nya, yang tidak mempunyai eksistensi yang lepas dari-Nya. Manusia tidaklah lebur dalam individualitas Tuhan, tetapi melebur sifat-sifat Ilahiyah ke dalam dirinya.

Melalui pengalaman religiusnya, manusia mendapati Tuhan sebagai Diri yang berkuasa di suatu "tempat", dan dirinya berkuasa di "tempat" lain. Dari sini, hubungan koeksistensial antara Tuhan dan manusia tampak begitu dekat. Manusia sebagai ego terbatas menyerap individualitas dan kreativitas Ego Mutlak dalam wilayahnya sendiri. Dengan cara ini, manusia lebih tampak sebagai *co-worker* atau *co-creator* bagi Tuhan, seperti terlukis dalam sajaknya yang indah tentang dialog antara Tuhan (*Khudā*) dan manusia (*insān*) berikut:

Manusia

Engkau menciptakan malam dan aku membuat lampu
Engkau ciptakan tanah liat dan aku membuat belanga
Engkau ciptakan padang pasir, gunung, dan rimba dan
Aku hasilkan kebun anggur, taman-taman, dan belukar
Akulah yang mengubah batu menjadi cermin, dan
Akulah yang mengubah racun menjadi penangkalnya.⁶

Sajak itu menegaskan bahwa Tuhan dan manusia adalah individu yang bebas dan kreatif, terus berkreasi mempertahankan dan mengembangkan individualitasnya. Dalam pengertian ini, manusia dalam memproyeksikan dirinya ke masa depannya kepada immortalitasnya tidak menjadikan Tuhan sebagai tujuan kesempurnaannya, karena di samping tidak mungkin, juga berarti manusia lebur dalam baur kedirian-Nya. Manusia bereksistensi dengan mengaktualisasikan egonya dengan menyerap sebanyak mungkin sifat-sifat Ego Mutlak. Ini adalah kemungkinan tanpa batas. Semakin dia mengaktualisasikan diri dan semakin banyak menyerap sifat Tuhan, semakin ia menjadi ego yang sempurna.

⁶ Muhammad Iqbal, *A Message from the East*, terj. M. Hadi Hussain (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1977), hlm. 78.

Manusia Iqbalian adalah manusia yang menjadikan individualitas-Nya sebagai tujuan proses menjadi egonya sendiri. Dengan menyerap Individualitas Tuhan yang kreatif-dinamis itu, manusia Iqbalian menjadi wakil Tuhan, menjadi *co-worker* atau *co-creator*-Nya. Iqbal membahasakan hubungan ini dengan mengatakan bahwa Tuhan menciptakan benda-benda, manusia menciptakan nilainya. Keabadian seseorang bergantung pada usahanya yang terus-menerus menciptakan nilai. Jelas di sini, benda-benda menyandang predikat ciptaan Tuhan, tetapi arti mereka hanya ada melalui dan melalui individualitas manusia.⁷

Eksistensialisme Iqbal tidak menempatkan kedua eksistensi, yaitu Tuhan dan manusia, ke dalam suatu pemahaman yang bertentangan. Iqbal memandang Tuhan dan manusia bisa sama-sama ada tanpa menyebabkan manusia kehilangan kebebasannya. Baginya, Tuhan dan manusia adalah koeksistensial. Tidak ada manusia, jika tidak ada Tuhan. Jika dalam pemikiran Nietzsche, Sartre, dan Camus, menerima eksistensi Tuhan sama saja menganggap manusia tak ubahnya seperti benda mati; dalam pemikiran Iqbal, sebaliknya, dengan menerima eksistensi Tuhan justru semakin menguatkan ego atau eksistensi manusia sebagai individu, sama sekali tidak terpikir ada proses "pembendaan" eksistensi manusia. Dengan hanya mengangungkan Tuhan, manusia tidak melihat apapun dan siapapun sebagai yang agung, sehingga tidak perlu harus tunduk dan patuh pada dunia materi dan eksistensi orang lain. Dengan mengimani Kebesaran Tuhan, manusia dalam hubungannya dengan eksistensi manusia lain menemukan suatu ruang kebebasannya untuk menunjukkan eksistensi dirinya sendiri, dan bukannya mengikatkan dan menundukkan dirinya ke dalam belenggu dan kooptasi eksistensi orang lain. Tuhan dengan kebebasan-Nya bukan membatasi dan membelenggu manusia, melainkan memberikan kepadanya kebebasan, dan bahkan menjadi kebebasan menjadi hakikat dari eksistensi manusia.

⁷ Javid Iqbal, "Catatan-catatan Lepas Iqbal", dalam Ihsan Ali Fauzi dan Nurul Agustina (terj. dan Ed.), *Sisi Manusiawi Iqbal* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 93.

2. Refleksi dari Model Filsafat Islam untuk Penumbuhan Kepercayaan Diri pada Keunggulan Tradisi Sendiri

Upaya umat Islam memajukan peradaban Islam selalu dihadapkan dengan tradisi Barat. Mereka mencoba mencari formula hubungan antara keduanya, apakah ia mengambil model antipati atau penolakan total tradisi Islam terhadap tradisi Barat, atau sebaliknya, moderat, tidak semua yang datang dari Barat adalah jelek dan negatif. Model yang pertama biasanya datang dari gerakan salaf, sementara yang kedua terlihat pada diri intelektual muslim seperti Fazlur Rahman, Ali Asghar Engineer, dan Arkoun. Hanafi sendiri memiliki sikap tentang keduanya, yang menolak dan yang menerima, seperti dikatakannya seperti berikut: "Keduanya salah, dan penggabungan dua kesalahan tidak akan menciptakan kebenaran. Secara *de jure* sikap menolak dapat dibenarkan, sebab suatu perjalanan harus dimulai dari titik *ego*. Akan tetapi secara *de facto* salah, karena ia meninggalkan Barat sebagai objek kajian. Secara *de jure* sikap menerima adalah salah, karena hubungan *ego* dengan *the other* adalah hubungan antagonistic, bukan hubungan persamaan. Namun, secara *de facto* dapat dibenarkan, karena ia memandang pentingnya mempelajari dan mengenal peradaban *the other* tanpa melihat sumber, representasi, implikasi, dan kematangan peradaban tersebut."⁸

Dari sikap itu tampak bahwa Hanafi tidak menginginkan kedua pola tersebut, dan sebagai gantinya adalah perpaduan antara keduanya dengan prinsip antagonistic. Perjuangan harus dimulai dari *Al-ana* atau *ego*, yaitu identitas diri umat Islam (pen.) dan untuk penegasannya, tetapi tidak boleh dengan ketidaktahuan akan identitas pihak lain atau *al-akhar* (Barat). *Al-ana* harus dijadikan *departing point*, titik pusat yang darinya *ego* dunia luar sebagai pihak lain yang berhadapan dengannya dipersepsi, dimengerti, dipetakan, dan direposisi agar tidak terjadi sikap saling mendominasi dan mendeterminasi. Dia menyebut Iqbal sebagai salah satu figur intelektual Muslim yang mengembangkan

⁸ Hassan Hanafi, *Oksidentalisme Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 9. Terjemahan dari *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*. Penerjemahan buku ini hanya sampai pada 246 dari tebal 875 halaman.

model koeksistensial yang dia maksudkan.⁹

Penegasan dan penyingkapan *ego* atau identitas diri umat Islam yang universal dalam pencarian akademis Hanafi merupakan suatu proyek besar yang dia namakan *al-Turath wa al-Tajdid*. Untuk penegasan dan penyingkapan *al-Ana*, diperlukan tiga agenda pembahasan, yaitu sikap kita terhadap tradisi lama (*mauqifuna min at-turath al-qadim*), sikap kita terhadap tradisi Barat (*mauqifuna min at-turath al-gharbi*), dan sikap kita terhadap realitas (*mauqifuna min al-waqi'*).¹⁰ Ali Harb menyindir proyek pembahasan Hanafi yang seperti itu sebagai "eksperimentasi seumur hidup."¹¹ Sikap yang pertama adalah perlunya merekonstruksi secara kritis tradisi klasik sebagai identifikasi awal *al-Ana*. Identifikasi *al-Ana* ini akan menjadi semakin tegas apabila pengetahuan tentang tradisi Barat sebagai *al-Akhar* bisa digali dan direlokasi ke dalam habitatnya sendiri. Pemilahan secara antagonistic ini kelihatannya imperatif dalam agenda Hanafi. Oleh karena itu, agenda kedua, memahami tradisi Barat dan mendudukkannya sebagai *the other* baginya merupakan pekerjaan yang mendesak, dan untuk kepentingan ini sebuah kajian terhadap Barat dalam perspektif Timur, yang dia sebut *al-istighrab* atau oksidentalisme sebagai sebuah disiplin ilmu yang valid sangat diperlukan.

Oksidentalisme bagi Hanafi pada dasarnya adalah suatu kajian kritis atas Barat untuk menarik tradisi Barat dari kesadaran ego masyarakat Islam. Tradisi Barat telah menjadi pendatang utama dalam kesadaran bangsa-bangsa Islam. Sebagai pendatang utama, ia telah menjadi sumber pengetahuan dan terus mengambil dan meraup ruang kesadaran Timur, ruang kesadaran dunia Islam melalui gerakan westernisasi (*at-taghrif*), sehingga tanpa sadar dunia Islam terkooptasi dalam gaya peradaban Barat, bahkan merambah pada gaya kehidupan sehari-harinya. Dalam keadaan ini, dunia Islam seakan tak bisa memilah antara Barat sebagai pihak lain dan egonya sendiri. Dalam konteks inilah, oksidentalisme perlu diciptakan untuk menghadapi

⁹ *Ibid.*, hlm. 25.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 1.

¹¹ Lihat 'Ali harb, *Naqal al-Nas* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1995), hlm. 28.

westernisasi yang memiliki pengaruh luas tidak hanya terhadap budaya dan konsepsi Islam, tetapi juga mengancam pembebasan peradaban dan kebudayaan Islam.¹² Mengenai Westernisme sendiri, Hanafi berpendapat bahwa fenomena Westernisme inilah yang membuat kesadaran dunia Islam bagai berjalan di atas dua kaki yang berbeda. Kaki yang satu merupakan simbol ketidaktahuan dunia Islam terhadap tradisi lamanya, sementara kaki yang satunya lagi merupakan simbol tersebarnya kebudayaan Barat.¹³

Orientalisme adalah media efektif bagi keberhasilan Westernisme. Westernisme sendiri merupakan cermin Baratsentrisme, Eurosentrisme. Ideologi Eurosentrisme ini adalah sebuah ketidakarifan pengguliran sejarah, karena dikotomi pada level kebudayaan dan peradaban diciptakan di mana Barat diposisikan sebagai sentris atau determinator (*al-markaz*), sementara non-Barat sebagai ekstremis atau pengekor (*al-atraf*). Dengan dikotomi itu, hubungan keduanya akan tetap merupakan hubungan monolitik (sepihak), dari *al-markaz* ke *al-atraf*, hubungan guru dengan murid, hubungan tuan dengan hamba. Barat selalu menjadi pemberi, sementara non-Barat selalu menjadi pengambil atau imitator, Barat sebagai produsen, sedangkan non-Barat sebagai konsumen.¹⁴

Tujuan utama oksidentalisme adalah menghapuskan dikotomi *al-markaz* dan *al-atraf*. Hanafi menjelaskan dengan kata-katanya sendiri: "Tugas oksidentalisme di sini adalah mengembalikan keseimbangan kebudayaan umat manusia, menggantikan timbangan yang tak seimbang dan hanya menguntungkan kesadaran Eropa dan merugikan kesadaran non-Eropa. Selama neraca tidak berimbang, kesadaran Eropa akan tetap mengekspansi kebudayaan bangsa lain dengan produk pemikiran saintisnya. Ia bersikap seolah-olah hanya pihak Baratlah satu-satunya tipe produsen. Ketidakadilan sejarah ini akan tetap menimpa kebudayaan-kebudayaan yang tidak istimewa dalam perjalanannya menuju tingkat kebudayaan istimewa."¹⁵ Di

¹² Hassan Hanafi, *Oksidentalisme Sikap Kita*, hlm. 8-9 dan 16-17.

¹³ *Ibid.*, hlm. 9.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 36.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 37.

lain tempat dia mengatakan, "Oksidentalisme ditugaskan untuk meluruskan istilah-istilah yang mengisyaratkan sentrisme Eropa untuk kemudian dilakukan penulisan ulang sejarah dunia dengan kaca mata yang lebih objektif dan netral serta lebih bersikap adil terhadap seluruh peradaban manusia dalam sejarah dunia."¹⁶

Dengan menegaskan tujuan dan tugas dari oksidentalisme seperti itu, Hanafi ingin mengakhiri mitos Barat sebagai representasi seluruh umat manusia dan sebagai pusat kekuatan. Mitos ini perlu diakhiri agar *ego* umat Islam mampu melakukan suatu pembebasan yang tidak dihantui oleh superioritas barat, suatu pembebasan yang sejati yang bertumpu pada eksplorasi dan inovasi tradisi sendiri demi pengungkapan *ego*. Dengan mengubur mitos tersebut akan terbuka kesadaran universal-kultural baru, yaitu bahwa sejarah dunia tidak identik dengan sejarah Barat, sejarah manusia bukanlah sejarah Barat, dan sejarah filsafat tidak hanya sejarah filsafat Barat. Dengan logika seperti itu, hubungan *al-Ana* dan *al-Akhar* harus meninggalkan kecenderungan lama, *al-Ana* yang selalu bersandar pada *al-Akhar*, menuju kepada *al-Ana* yang bersandar pada dirinya sendiri dengan melokalisir *al-Akhar* ke dalam batas-batasnya sendiri. Hubungan itu harus berupa *al-Ana* bukan sebagai pentransfer, melainkan sebagai inovator. Dalam dunia Barat modern sekarang ini, tampak dengan menonjol bahwa *al-Ana* lebih terbaca sebagai pentransfer daripada sebagai inovator.

3. Refleksi dari Model Filsafat Islam untuk Pemaknaan Islam Sejati dari Struktur Jejaring antar Teks-teks Keagamaan dan antar Tradisi-tradisi Epistemologis Keislaman

Al-Jabiri dan Arkoun memiliki kegelisahan yang tidak jauh berbeda mengenai polemik ideologis antar kelompok-kelompok epistemologis keislaman yang menjadi penghambat internal dalam meraih kemajuan. Masing-masing mazhab pemikiran Islam dalam lingkup kajian masing-masing berkembang dan membentuk ideologi-ideologi Islam bagi para komunitas penyokongnya. Di satu sisi berbagai

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 39.

dinamika kelompok pemikiran keislaman menunjukkan suatu hal yang positif bahwa pemikiran Islam adalah dinamis, namun di sisi lain juga menunjukkan beberapa keprihatinan karena sering muncul ketegangan, konflik, bahkan kekerasan antar komunitas Islam yang berbeda ideologi. Keterjebakan umat Islam pada pertarungan internal demi pembenaran ideologi masing-masing secara berkepanjangan, bahkan hingga kini pun masih terasa, merupakan salah satu faktor mengapa kemunduran umat Islam. Sibuk berpolemik secara ideologis hanya melahirkan konflik antarumat Islam sendiri, sedemikian rupa sehingga melupakan mereka mengembangkan studi Islam yang bisa menyentuh pada pemecahan atas problem-problem konkret dari umat Islam secara khusus dan masyarakat dunia secara umum, seperti kemiskinan, kebodohan, ketidakadilan, diskriminasi, ketidaksetaraan, ketidakharmonian, ketidakamanan, dan lain sebagainya.

Untuk menghindari stagnasi keilmuan Islam, menurut Al-Jabri, harus dilakukan model pembacaan atas turats atau tradisi Islam terutama tradisi keilmuan Islam yang berbeda dengan model pembacaan yang sudah-sudah. Ada tiga keberatan Al-Jabri terhadap Metode Pembacaan *Turāts*. *Pertama*, *Al-fahm al-turātsi li turāts* atau pemahaman tradisi Islam demi tradisi Islam. Cara ini adalah membaca tradisi Islam ditujukan untuk melestarikan tradisi Islam yang telah ada, ia tidak boleh diubah-ubah. Oleh karena itu, pembacaannya bersifat repetitif (*qirāah tiktār*) dan tidak produktif (*ghair muntijah*), serta ahistoris, hanya melulu mencomot pendapat ulama klasik tanpa kritisisme. Dengan metode pembacaan ini, kaum tradisional ingin menunjukkan Islam autentik (*al-ashālah*), tapi tanpa disadari justru gagap menghadapi tantangan modernitas (*hadātsah*) dan kontemporer (*mu'āshirah*); pembacaan model ini hanya memasung diri dalam romantisisme dan regresivitas. *Kedua*, *Al-fahm al-turātsi 'alā ūriyantilisiyyah* atau pembacaan model orientalisme. Pembacaan model ini terjebak ke dalam pembacaan yang sarat imperialisme dan misionarisme. Memahami lawan epistemologi tetapi untuk tujuan menjatuhkan, daripada tujuan mengembangkan horison-horison pemahaman baru. *Ketiga*, *Al-fahm al-turātsi 'alā marksisiiyyah* atau pembacaan tradisi Islam model Marxisme. Pembacaan seperti ini hanya melulu berkutat pada analisis pertentangan kelas

dan objek yang bersifat materil, yang pada akhirnya menciptakan pembacaan yang polemis. Pembacaan keilmuan keislaman dilakukan dalam pertentangan antara kelas dominan tradisi keilmuan Islam dan kelas marginal tradisi keilmuan Islam, yang ujungnya adalah pemaksaan epistemologi pengetahuan keislaman kelas penguasa atas kelas pinggiran.

Al-Jabiri menawarkan alternatif pembacaan baru, sebagai ganti keberatannya atas tiga model pembacaan tersebut, yang terdiri dari dua tahap pembacaan, yaitu tahap pertama *Faṣl al-maqrū 'an al-qāri* dan tahap kedua *Waṣl al-qāri 'an al-maqrū*. Dalam tahap pertama dilakukan pembacaan analisis struktural, historis, dan ideologis. Analisis struktural dimaksudkan bahwa memahami teks-teks *turats* sebagai unsur-unsur dalam jaringan relasi-relasi, bukan terpisah satu terhadap yang lainnya; pengkaji harus memosisikan varian perspektif di antara dua poros (poros yang satu menunjukkan nilai-nilai universal-progresif-rasional-stimulus kemajuan dan modernisasi kebudayaan Arab-Islam yang terkandung dalam teks-teks *turats*; dan poros yg lainnya yang mengakomodir teks-teks *turats* yang menunjukkan nilai-nilai partikular, regresif, konservatif, tidak rasional, dan menyebabkan kemunduran dan stagnasi kebudayaan Islam). Analisis historis dimaksudkan bahwa peneliti menghubungkan objek kajian dengan konteks sosio-historisnya; perlu untuk memotret historisitas dan genealogi pemikiran yang tengah dikaji. Analisis ideologis dimaksudkan untuk menyibak fungsi ideologis dan sosio-politis yang diusung oleh pemikiran yang dikaji karena setiap pemikiran pasti bermuatan ideologis (*al-madhmūn al-idyuluji*). Pada tahap ini pengkaji menjaga jarak dari objek yang dikaji, tahap pembebasan diri dari asumsi apriori terhadap *turats* dan keinginan-keinginan masa kini. Pada tahap ini, pengkaji melihat konteks historis, menelanjangi aspek sosio-kultural, politik, dan ideologisnya

Dalam tahap kedua, *waṣl al-qāri 'an al-maqrū*, dilakukan penghubungan antara konteks pembaca dan objek kajian. Metode ini menghubungkan peneliti/pembaca dengan objek kajian. Metode ini diperlukan untuk mereaktualisasi dan menarik relevansi *turats* dalam konteks kekinian. Dengan dua cara pembacaan ini, *turats* akan

menjadi aktual untuk konteksnya sendiri dan konteks kekinian (*Ja' al-turāts mu'ashiran li nafsīsi wa mu'ashiran lanā*).¹⁷

Salah satu cara untuk mengurai logika pertentangan dan polemik dalam membaca keilmuan Islam dari Arkoun adalah pembacaan dekonstruktif atas tradisi-tradisi atau konstruksi-konstruksi keilmuan Islam. Metafisika kehadiran dan dekonstruksi dari Derrida sangat menginspirasi Arkoun. Metafisika kehadiran adalah pengertian yang mengatakan bahwa yang ada adalah yang hadir. Padahal yang ada tidak identik dengan yang hadir. Islam berbeda dengan pemikiran tentang Islam. Islam itu sendiri adalah adanya Islam dalam kebulatannya, sementara pemikiran orang tentang Islam adalah adanya Islam yang hadir dalam historisitasnya. Sayangnya, pemikiran-pemikiran Islam yang hadir dalam pentas sejarah (atau Islam yang hadir melalui hasil pemikiran pengkajinya) dipandang sama dengan Islam itu sendiri. Pandangan ini bersifat logosentrisme, hasil pemikiran atau konstruksi pengetahuan keislaman kelompok tertentu dianggap sama dengan Islamnya itu sendiri, atau apa yang dimaksudkan Islam dalam kehendak Tuhan seolah telah selesai dalam konstruksi pemikiran pengetahuan keislaman kelompok tertentu, dan karenanya tidak boleh ada konstruksi-konstruksi lainnya.¹⁸ Secara ontologis, Ada mencakup ada yang dipikirkan dan yang tak terpikirkan. Adanya Islam yang sejati mencakup Islam yang hadir dalam pemikiran manusia dan Islam yang belum hadir dalam pemikiran manusia. Dengan demikian, menghentikan eksistensi Islam yang sesungguhnya pada konstruksi pemikiran Islam tertentu (Islam yang hadir dalam pemikiran) merupakan pemaksaan pembenaran epistemologis keislaman, karena menganggap kemungkinan konstruksi-konstruksi kebenaran epistemologis keilmuan Islam lainnya sebagai *nonsense* dan *meaningless*.

Oleh karena itu, tampaknya Arkoun menawarkan suatu pembacaan Islam yang dekonstruktif, yaitu pembacaan yang

¹⁷ Abid al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al'Arabiyyah, 2006), hlm. 15-33.

¹⁸ Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 9-46.

tanpa dominasi konstruksi pengetahuan Islam tertentu. Ini berarti memberikan ruang bagi konstruksi-konstruksi pengetahuan keislaman yang lain atau yang berbeda untuk eksis dan memperkaya kemungkinan-kemungkinan pengetahuan keislaman yang baru dan dinamis. Mengenai persoalan kebenaran epistemologis keilmuan keislaman diserahkan pada hasil proses kualitas interkomunikasi antar konstruksi-konstruksi pengetahuan keislaman yang ada dan mungkin ada.¹⁹ Logika pengembangan keilmuan Islam atau studi Islam, dengan cara demikian, adalah logika kemajuan keilmuan secara terus-menerus.

4. Refleksi Model Filsafat (Keilmuan) Islam dengan Paradigma Integratif-Interkonektif

Epistemologi keilmuan Islam yang telah digagasnya tersebut berusaha mengatasi relasi dikotomis antara Islam dan ilmu tanpa harus terjebak ke dalam dikotomi baru, yaitu terjerembab ke dalam salah satu dari dua paradigma tersebut, islamisasi ilmu atau saintifikasi Islam. Epistemologi keilmuan Islamnya tidak ingin terjerembab ke dalam salah satu dari dua paradigma tersebut, tetapi juga tidak menganggapnya remeh. Bagaimana menggiatkan dan memperluas atau memasifkan interkomunikasi antara ilmu-ilmu Islam yang secara internal juga berkembang dinamis, antara ilmu-ilmu umum (ilmu-ilmu sosial-humaniora, ilmu-ilmu alam dan teknologi) yang juga dinamis, antara ilmu-ilmu Islam dan ilmu-ilmu umum, dan pada akhirnya berujung pada interkomunikasi intensif antara teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu keislaman dan teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu umum dalam proses terus-menerus menemukan teori-teori ilmiah yang terbaik merupakan fokus dari epistemologinya. Dengan cara demikian, ajaran-ajaran Islam dan ilmu-ilmu Islam didudukkan tidak sekedar sebagai objek dari kajian ilmu-ilmu umum, melainkan juga sebagai subjek yang menelaah teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu umum. Demikian juga dengan ilmu-ilmu umum yang harus

¹⁹ Alim Roswanto, "Studi Islam: Konsepsi, Kemunculan Polemik-Ideologis dan Filsafat Pengembangannya", dalam *Jurnal ESENSIA: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Vol. 17, No. 2, 2016, hlm. 165–170.

didudukkan sebagai subjek dan objek. Proses *take and give* antara agama dan ilmu, dengan cara interkomunikasi tersebut, akan terjadi. Teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora, misalnya, bisa saja ditinjau secara kritikal oleh teori-teori keislaman, dan sebaliknya teori-teori keislaman bisa juga diuji oleh teori-teori ilmiah dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora.²⁰

Dengan paradigma ini juga, maka tiga wilayah pokok dalam ilmu pengetahuan, yakni *Islamic sciences*, *natural sciences*, dan *social-humanities sciences* tidak lagi berdiri sendiri, tetapi akan saling terkait satu dengan lainnya. Ketiganya juga akan menjadi semakin cair meski tidak akan menyatukan ketiganya, tetapi paling tidak akan ada lagi superioritas dan inferioritas dalam keilmuan, tidak ada lagi klaim kebenaran ilmu pengetahuan yang sedemikian sempit dan tertutup, sehingga dengan paradigma ini para ilmuwan yang menekuni keilmuan ini juga akan mempunyai sikap dan cara berpikir yang lebih multidimensional, multikultural, dan interreligius.²¹ Dalam sudut pandang filsafat manusia, epistemologi pemikiran keislaman Amin Abdullah tampak dengan jelas dimaksudkan untuk membangun manusia Muslim yang berkarakter multikultural dan interreligius. Menjadi Muslim yang menghargai budayanya dengan menghargai ragam budaya yang lain, yang menghargai religiusitasnya dengan memahami dan menghargai eksistensi agama-agama lain. Menjadi religius dalam ungapan dia harus menjadi interreligius.

²⁰ Alim Roswanto, "Epistemologi Pemikiran Islam M. Amin Abdullah", dalam Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (Ed.), *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan, Festschrift untuk M. Amin Abdullah* (Yogyakarta: CISForm, 2013), hlm. 34-35; Lihat juga M. Amin Abdullah, "New Horizon of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics", dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Volume 41, Number 1, 2003 M/1424 H, hlm. 16-19, juga M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke arah Teoantroposentrik-Integralistik)", dalam Jarot Wahyudi dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum (Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam dan Umum)* (Yogyakarta: SUKA-Press IAIN Sunan Kalijaga, 2003), hlm. 12-16.

²¹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Paradigma Integratif-Interkonektif*, Cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 370.

5. Model Filsafat Keilmuan Islam Jasser Auda: Pentingnya Pendekatan Sistem untuk Menemukan Maqashid dari Hukum Islam dalam Sistem-sistem Kehidupan

Jasser Auda menawarkan pendekatan sistem dan *maqashid al-Syari'ah* dalam filsafat keilmuan hukum Islamnya. Pendekatan sistem-sistem (*systems approach*) dalam kajian hukum Islam untuk menyingkap *maqashid al-Syari'ah*-nya berbeda dengan *time approaches* dalam kajian hukum Islam. Pendekatan yang terakhir, Auda memetakan kajian hukum Islam dari segi waktu ke dalam tiga bentuk, yaitu *islamic traditionalism*, *Islamic modernism*, dan *islamic postmodernism*.

Bentuk pertama terbagi ke dalam empat aliran, yaitu *scholastic traditionalism*, *scholastic neo-traditionalism*, *neo-literalism*, dan *ideology-oriented theories*. Ciri dari tradisionalisme skolastik adalah berpegang teguh pada salah satu mazhab fikih tradisional sebagai sumber hukum tertinggi. Ijtihad dibolehkan, jika tidak ditemukan ketentuan hukum dalam mazhab. Ciri dari neo-tradisionalisme skolastik adalah terbuka lebih dari satu mazhab, bisa terbuka pada seluruh mazhab dan bisa terbuka pada sebagian mazhab (Sunni atau Syiah saja). Ciri dari neo-literalisme adalah hanya terbuka pada koleksi Hadis dalam satu mazhab saja, sementara literalisme klasik terbuka pada koleksi Hadis berbagai mazhab. Keduanya menolak *maqashid* sebagai sumber hukum yang sah. Ciri dari teori-teori yang berorientasi ideologis adalah aliran tradisionalisme yang dekat dengan pascamodernisme (*postmodernism*). Ia anti-keterpusatan pada Barat-Eropa modern, yang anti demokrasi untuk mengafirmasi sistem Islamisme, dan yang anti negara sekuler, republik, atau demokratis, untuk mengusung negara Islam.²²

Bentuk kedua terbagi ke dalam *reformist reinterpretation*, *apologetic reinterpretation*, *dialogue-oriented reinterpretation/ science-oriented reinterpretation*, *interest oriented theory*, dan *ushul revision*. Ciri reinterpretasi reformis (*reformist reinterpretation*) adalah bertujuan untuk membuat perubahan nyata dalam implementasi hukum Islam praktis. Ciri reinterpretasi apologetik adalah pembenaran Islami atau non-Islami berdasarkan kekuatan status quo yang ada. Ia berorientasi

²² Jasser Auda, *Maqāsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2007), hlm. 162–167.

pada suatu politik kelompok tertentu. Ciri reinterpretasi berorientasi dialog/ilmu adalah melakukan reinterpretasi ilmiah atas Al-Qur'an dan Hadis. Ciri teori berorientasi kepentingan adalah pendekatan berbasis *masalah* dan pengembangan metode hukum Islam berbasis *maqashid*. Ciri revisi *ushul* adalah merevisi *ushul al-fiqh* yang prinsipnya tidak ada perkembangan dalam *fiqh* tanpa perkembangan dalam *ushul al-fiqh*.²³

Bentuk ketiga terbagi ke dalam *poststructuralism*, *historicism*, *critical legal studies*, *postcolonialism*, dan *neorationalism*. Ciri dari pascastrukturalisme (*poststructuralism*) adalah membebaskan masyarakat dari otoritas nas dan menerapkan teori semiotika (*language does not refer directly to the reality*). Ciri dari historisisme adalah menilai Al-Qur'an dan Hadis sebagai "*cultural products*" dan menyarankan agar deklarasi hak-hak asasi manusia modern dijadikan sebagai sumber etika dan legislasi hukum. Ciri dari studi hukum kritikal adalah mendekonstruksi posisi "*power*" yang selama ini mempengaruhi hukum Islam, seperti *powerful* suku Arab dan "*male elitism*". Ciri dari pascakolonialisme (*postcolonialism*) adalah kritik pendekatan para orientalis klasik terhadap hukum Islam, serta menyerukan pada pendekatan baru yang tidak berdasarkan pada "*essentialist fallacies*" (*prejudices*) terhadap kebudayaan Islam. Ciri neorasionalisme adalah menggunakan pendekatan historis terhadap hukum Islam dan mengacu pada mazhab muktazilah dalam hal *rational reference* untuk mendukung pemahaman mereka.²⁴

Bagi Auda, kita tidak bisa memahami hukum Islam dari pendekatan masing-masing aliran-aliran pemikiran keislaman secara terpisah, yang hanya akan mendorong pada klaim kebenaran kelompok sendiri dan menganggap yang lain tidak ada kontribusi sama sekali. Sebagai gantinya, pendekatan yang dipakai harus merupakan suatu pendekatan sistem-sistem (*a systems approach*). Pendekatan ini merupakan tawarannya dalam memahami pemikiran atau filsafat hukum (studi-studi) Islam untuk membangun kerangka pemikiran baru yang melampaui kerangka berpikir tradisionalisme dan modernisme

²³ Jasser Auda, *Maqāsid al-Shari'ah*, hlm. 168–178.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 180–192.

Islam, serta berbeda dengan cara pascamodernisme Islam dalam rangka menghadapi kompleksitas-kompleksitas globalisasi dan memberikan pemecahan-pemecahannya yang tidak bersifat personal, melainkan bersifat sistem-sistem kehidupan. Pendekatan sistem tersebut terdiri dari enam fitur yang saling terkait dan tidak bisa dipisahkan satu terhadap yang lainnya. Keenamnya adalah fitur *cognitive, wholeness, openness, interrelatedness, multidimensional, dan purposefulness*.

Fitur *cognitive* memegang bahwa fikih adalah hasil penalaran dan refleksi (ijtihad) manusia terhadap nas (teks kitab suci) sebagai upaya untuk menangkap makna tersembunyi maupun implikasi praktisnya. Fitur *wholeness* dimaksudkan bahwa penelitian di bidang ilmu alam dan sosial telah bergeser secara luas dari *piecemeal analysis, classic equations* dan *logical statements*, menuju pada penjelasan seluruh fenomena dalam istilah-istilah yang bersifat *holistic system*. Memasukkan pola dan tata berpikir holistik dan sistematis ke dalam dasar-dasar pemahaman hukum Islam (*usul al-fiqh*) akan sangat bermanfaat bagi filsafat Islam tentang hukum (*Islamic philosophy of law*) agar mampu mengembangkan horison berpikir dari yang semula hanya berdasar pada logika bahasa sebab-akibat ('illah) ke arah horison berpikir yang lebih holistik, yaitu pola pikir yang mampu mempertimbangkan, menjangkau, dan mencakup hal-hal lain yang tidak atau belum terpikirkan di luar proses berpikir sebab-akibat. Fitur *openness* dimaksudkan agar sistem dalam pemikiran hukum Islam adalah sistem yang terbuka. Seluruh mazhab dan mayoritas ahli fikih selama berabad-abad telah setuju bahwa ijtihad itu sangat penting bagi hukum Islam, karena nas itu sifatnya terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa itu tidak terbatas (*al-Nusus mutanahiyah wa al-waqai' ghairu mutanahiyah/specific scripts are limited and events are unlimited*). Fitur *inter-relatedness* merupakan pendekatan yang integratif dengan tujuan mengaitkan satu kategorisasi konsep dengan kategorisasi-kategorisasi konsep dari berbagai aliran pemikiran yang ada hingga ditemukan pandangan yang menyatukan. Fitur multidimensionalitas memiliki dua sisi, yaitu, *rank* dan *level*. "*Rank*" menunjuk pada sejumlah dimensi yang terkait dengan "ruang", sedang "*level*" menunjuk pada sejumlah kemungkinan tingkatan atau "intensitas" dalam satu dimensi. Fitur

Purposefulness atau *Maqasid-based approach* selalu mengacu kepada tujuan atau maksud. Kelima fitur yang dijelaskan di depan dan ditambah *purposefulness* sangat saling berkaitan, saling berhubungan satu dengan lainnya. Masing-masing fitur berhubungan erat dengan yang lain. Tidak ada satu fitur yang berdiri sendiri, terlepas dari yang lain. Kalau saling terlepas, maka bukan pendekatan sistem.²⁵

6. Refleksi dari Model Filsafat (Keilmuan) Islam untuk Rekonsiliasi Agama dengan Filsafat dan Ilmu

Nidhal Guessoum sangat terinspirasi oleh filsuf Muslim, Ibnu Rusyd, dan tampaknya dia memang ingin menjadi *an Averoesian in contemporary time*. Ibnu Rusyd mempunyai teori mengenai harmonisasi antara agama dan filsafat dan juga ilmu. Guessoum menulis berkenaan dengan teori Ibnu Rusyd ini. *"No true statement of religion can contradict any true statement of philosophy, if one makes sure to reach truth from each side. By religion, Abul Walid means the irrefutable statements one finds in the Qur'an or those holy verses and prophetic statements that can be interpreted in a correct manner. By philosophy, Ibn Rushd means the conclusions that Reason can reach by careful methods. In his simple and timeless words, 'Truth (Revelation) cannot contradict wisdom (philosophy); on the contrary, they must agree with each other and support (stand with) each other'."*²⁶

Baginya, pemisahan agama (Islam) dari *science* dan *philosophy* adalah suatu kesalahan, dan karenanya tidak akan berhasil upaya pemisahannya. Upaya pemisahan antar keduanya memunculkan polarisasi antara modernisme-fundamentalisme, yang pada gilirannya melahirkan pemahaman keagamaan (keislaman) yang antifundamentalis atau antimodernisme. Keduanya adalah kesatuan, yang penyatuannya memerlukan waktu untuk pembuktiannya dalam sejarah. Monoteis dengan pengetahuan keagamaan yang diyakini dan *science* yang terus mengembangkan kesempurnaan metode ilmiahnya untuk tujuan memahami kebenaran suatu realitas bukan menggambarkan suatu pertentangan, melainkan secara evolutif

²⁵ *Ibid.*, hlm. 193–245.

²⁶ Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question, Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B. Tauris and Co. Ltd., 2011), hlm. xix–xx.

keduanya akan memperlihatkan suatu penyatuan rekonsiliatif bahwa temuan ilmiah akan menjadi pembuktian kebenaran pengetahuan keagamaan monoteistik.

Hubungan keduanya akan berupa suatu proses penyingkapan kebenaran-kebenaran religius melalui penyoalan-penyoalan filosofis dan pembuktian ilmiah secara terus-menerus. Dalam proses ilmu melakukan penyesuaian dengan hukum alam dan rasionalitas ilmiah yang terus tumbuh, penyempurnaan metodologi ilmiah dan filosofi yang mendasarinya terus berjalan, dan dengan cara demikian proses penyingkapan kebenaran-kebenaran religius juga semakin lebih jelas. *Religious truth* tidak bisa bertentangan dengan kebenaran ilmiah dan kebijaksanaan. Meminjam istilah Denis Alexander, "...attempt to find scientific truths hidden in different verses of the Qu'ran.", Guessoum percaya suatu saat kebenaran-kebenaran ilmiah yang tersebar dalam ayat-ayat Al-Qur'an akan tersingkap melalui usaha-usaha ilmiah, di mana sains bukan dipahami sebagai teori statis, tetapi teori dinamis. Jika sekarang capaian ilmu tampak bertentangan dengan Al-Qur'an, itu hanya karena ilmu itu masih berproses untuk menjadi dan dalam prosesnya yang sungguh-sungguh akan dengan pelan-pelan tersingkap kebenaran Al-Qur'an. Penyingkapan ini diyakini Guessoum melalui proses evolutif. Dengan keyakinan ini, dia tidak bermaksud menyebut Al-Qur'an sebagai "Kitab Ilmiah" (*the Scientific Book*) karena Al-Qur'an selamanya adalah "petunjuk hidup" (*hudan li an-nās*) yang baik bagi manusia dalam hubungannya dengan sesama manusia dan sesama makhluk hidup. dengan alam, dan dengan Tuhannya. Guessoum hanya ingin mengatakan bahwa Al-Qur'an bukan merupakan kitab ilmiah (*the scientific book*), tetapi Al-Qur'an bersifat *testable by scientific enterprises*. Ia selalu terbuka untuk diuji secara ilmiah, dan dalam keyakinannya, proses evolutifnya akan bertemu antara kebenaran-kebenaran religius dan capaian puncak dari usaha ilmiah memahami fenomena-fenomena alam maupun manusia. Sebagai ilustrasi, mukjizat atau *miracle*, misalnya, dipahami Guessoum sebagai fenomena yang kelihatannya kontradiktif dengan hukum-hukum alam atau perjalanan alam (sesuatu yang mengimplikasikan tindakan atau intervensi Tuhan), bukan fenomena yang tidak bisa

dijelaskan oleh ilmu sekarang ini. Saintis dengan metodologi yang terus dikembangkan berusaha menyingkap penjelasan-penjelasan ilmiah dari *the miraculous phenomena*.²⁷

C. Membangun Diskursus Filsafat Pendidikan Kemuhammadiyah dari Model-model Filsafat (Keilmuan) Islam

Muhammadiyah sebagai salah satu organisasi sosial besar Islam di Indonesia sudah barang tentu tidak mungkin bisa tumbuh besar seperti sekarang ini, kecuali didasari oleh suatu filosofi berorganisasi – meskipun tidak pernah disebutkan filsafat, tetapi setidaknya dari visi-misi, atau istilah khas di Muhammadiyah, kepribadiannya, telah tergambar filsafatnya – yang kokoh. Kepribadian Muhammadiyah, dalam rumusan Mukhtar Muhammadiyah setengah abad, menginjeksi setiap insan Muhammadiyah untuk mendasarkan segala gerak dan amal usahanya atas prinsip-prinsip dalam Muqadimah anggaran dasarnya, yaitu, (a) Hidup manusia harus berdasar tauhid, ibadah, dan taat kepada Allah SWT.; (b) Hidup manusia harus bermanfaat, c) Mematuhi ajaran-ajaran agama Islam; (d). Menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam dalam masyarakat; (e) Ittiba' kepada langkah perjuangan langkah Nabi Muhammad SAW.; dan (f). Melancarkan amal usaha dan perjuangan dengan ketertiban organisasi. Dengan pedoman ini, setiap warga Muhammadiyah harus memiliki sifat-sifat Muhammadiyah yang juga telah ditetapkan di Mukhtar setengah abad Muhammadiyah, yaitu, (a) Beramal dan berjuang untuk perdamaian dan kesejahteraan; (b) Memperbanyak kawan dan mengamalkan ukhuwah Islamiah; (c) Lapang dada, luas pandangan dengan memegang teguh ajaran Islam; (d) Bersifat keagamaan dan kemasyarakatan; (e) Mengindahkan segala hukum, undang-undang, peraturan serta dasar negara yang sah; (f) Amar makruf nahi mungkar dalam segala lapangan serta menjadi contoh teladan yang baik; (g) Aktif dalam perkembangan masyarakat dengan maksud islah dan pembangunan sesuai dengan ajaran Islam; (h) Kerja sama dengan golongan agama Islam manapun dalam usaha menyiarkan dan mengamalkan agama Islam; (i) Membantu pemerintah serta bekerja sama

²⁷ Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question*, hlm. 50–66 dan 140–156.

dengan golongan lain, sebagai pemelihara dan membangun Negara; (j) Bersifat adil serta kolektif ke dalam dan ke luar dengan bijaksana.²⁸

Kepribadian Muhammadiyah sudah barang tentu tumbuh tidak terlepas dari spirit pemikiran Islam berkemajuan dari pendirinya, KH. Ahmad Dahlan. Islam berkemajuan merupakan roh atau spirit yang menyemangati KH. Ahmad Dahlan di tengah praktik keagamaan Islam yang tradisional-konservatif. Roh dari pemikiran, sikap hidup, dan gerakan budaya Islam beliau adalah semangat tajdid atau semangat pembaruan Islam di Indonesia untuk melahirkan manusia-manusia Muslim yang progresif guna mengatasi kekolotan (konservatisme), taklid (fanatisme), dan mengikuti begitu saja apa yang dilakukan leluhurnya walaupun jelas bukan diajarkan Islam (tradisionalisme). Konsep Islam berkemajuan KH. Ahmad Dahlan – dan juga gerakan budaya Islam Muhammadiyah dalam perkembangan berikutnya hingga perumusannya dalam Muktamar ke-46 tahun 2010 di Yogyakarta sebagai substansi “pernyataan pikiran Muhammadiyah abad kedua” yang di dalamnya terkandung juga pandangan tentang kebangsaan, kosmopolitanisme, dan gerakan pencerahan – disebut Haedar Nashir bisa disepadankan dengan “Islam progresif” dalam kosakata studi Islam kontemporer. Islam progresif Muhammadiyah yang dia maksudkan adalah pandangan Islam yang tidak “konservatif” dan yang tidak “sekuler-liberal”. “Islam yang berkemajuan memiliki posisi jalan tengah (*wasathiyah*) dari berbagai ideologi pemikiran dan gerakan Islam yang serba ekstrem. Jalan tengah bukannya tanpa prinsip dan kejelasan sikap, tetapi untuk menunjukkan pandangan dan sikap keagamaan yang mendalam, luas, menyeluruh, dan tidak terperangkap pada ekstremitas.”²⁹ Muhammadiyah yang didirikan

²⁸ Matan Kepribadian Muhammadiyah dihasilkan dalam Muktamar Muhammadiyah ke-35 Tahun 1962 di Jakarta atau yang dikenal dengan Muktamar setengah abad. Di situ disebutkan bahwa Muhammadiyah adalah suatu persyarikatan yang merupakan “Gerakan Islam”. Dalam gerakan ini terkandung dakwah Islam *amar makruf nahi mungkar*. Dalam perjuangan melaksanakan usahanya menuju tujuan terwujudnya masyarakat utama, adil, dan makmur yang diridai Allah SWT. di mana kesejahteraan, kebaikan, dan kebahagiaan luas merata.

²⁹ Haedar Nashir, “Islam Berkemajuan dalam Konteks Kebangsaan”, artikel disampaikan pada *Stadium General: Islam Nusantara dan Islam Berkemajuan untuk Indonesia Berkeadilan* (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan

KH. Ahmad Dahlan memang diharapkan sebagai gerakan pembaruan atau modernisasi Islam yang diperhadapkan dengan kelompok Islam tradisional-konservatif. Kuntowijoyo mempolarisasikan kedua kelompok ini untuk menunjukkan sisi modernisasi pemikiran dan gerakan Islam Muhammadiyah sejak awal berdirinya. Kelompok Islam tradisional-konservatif dicirikan dengan empat aspek berikut: sumber daya manusianya adalah petani, ideologinya adalah ideologi mazhab atau golongan, produk kelebagaannya adalah pesantren, dan efeknya adalah penerimaan secara dogmatif dan konservatif. Kelompok Islam modern, yakni Muhammadiyah, dicirikan oleh empat aspek juga: sumber daya manusianya adalah kelas menengah, ideologinya adalah ideologi tajdid atau pembaruan, produknya adalah sekolah modern – yang dalam perkembangannya kemudian muncul panti asuhan, rumah sakit, dan amal-amal usaha modern lainnya, dan efeknya adalah insan-insan religius yang rasional dalam kehidupan.³⁰

Kepribadian Muhammadiyah merupakan hakikat dari Muhammadiyah. Hakikat kepribadian Muhammadiyah adalah wajah dan *wijhah*-nya persyarikatan Muhammadiyah. Wajah tersebut mencerminkan tiga predikat yang melekat kuat sebagai *al-syaksiyah* atau jati diri secara utuh, yaitu, Muhammadiyah sebagai gerakan Islam, dakwah, dan tajdid.³¹ Bidang pendidikan merupakan manifestasi yang paling dominan³² dalam gerakan Muhammadiyah membangun jiwa raga masyarakat di sekitarnya dengan semangat ruh Islam berkemajuan.

Eksistensi dan esensi Muhammadiyah sebagai gerakan Islam, bukan gerakan sosial-kemasyarakatan semata. Gerakan

Kalijaga, 2015), hlm. 9. Dalam forum ini beliau menjadi narasumber bersama dengan KH. Sholahuddin Wahid.

³⁰ Seperti dikutip M. Rusli Karim, *Muhammadiyah dalam Kritik dan Komentari* (Jakarta: CV. Rajawali, 1986), hlm. 140.

³¹ Trilogi gerakan Muhammadiyah ini pernah dipopulerkan oleh seorang tokoh Muhammadiyah yang bersahaja, zuhud dan sangat dihormati, yaitu KH. A.R. Fakhruddin dalam tulisannya *Muhammadiyah menuju Masa Mendatang* (Yogyakarta: Persatuan, 1985).

³² Mustafa Kemal Pasha dan Ahmad Adaby Darban, *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam dalam Perspektif Historis dan Ideologis* (Yogyakarta: LPPI, 2000), hlm. 114–117.

kemasyarakatannya hanyalah bagian atau fungsi transformasi dari gerakan Islam. Kondisi sosio-historis berdirinya Muhammadiyah tidak lain karena diilhami, dimotivasi, dan disemangati oleh ajaran-ajaran Al-Qur'an. Motif gerakannya tidak lain kecuali semata-mata untuk merealisasikan prinsip-prinsip ajaran islam dalam kehidupan nyata. Gerakannya hendak berusaha menampilkan wajah islam dalam dinamika hidup, yang dapat dihayati, dirasakan, dan dinikmati oleh manusia sebagai *rahmatan lil 'alamin*.

Sebagai gerakan dakwah, gerakan Muhammadiyah dikenal sebagai gerakan dakwah Islam, amar makruf nahi mungkar, yang batasan-batasannya adalah bahwa a) Segala aktivitas dan usaha untuk mengubah satu situasi tertentu ke arah lain yang lebih baik, sesuai dengan ajaran Islam; b) Usaha-usaha menyerukan dan menyampaikan kepada perorangan manusia dan seluruh umat konsepsi Islam tentang pandangan dan tujuan hidup di dunia ini, yang meliputi amar makruf dan nahi mungkar, dengan berbagai media dan cara yang baik dan membimbing mengamalkannya dalam perikehidupan perorangan, keluarga (*usrah*), masyarakat, dan bernegara; c) Mengajak dan menyeru manusia atau masyarakat kepada ajaran Islam, dengan memberikan pengertian dan kesadaran akan kebenaran ajaran-ajaran islam sehingga manusia atau masyarakat dapat menginsafi akan kebaikan, kelebihan, dan keutamaan islam bagi pembentukan pribadi yang utama, dan bagi mengatur ketertiban hidup bermasyarakat, dalam segala aspek kehidupan, seperti bidang *'iqtihad*, ibadah, akhlak, kebudayaan, pendidikan-pengajaran, ilmu pengetahuan, sosial, ekonomi, juga dalam bidang kenegaraan-politik, dan sebagainya.

Pengertian tajdid dalam persyarikatan Muhammadiyah sebagai gerakan tajdid adalah *pertama*, purifikasi dan reformasi, dan *kedua*, modernisasi atau dinamisasi. Purifikasi dan reformasi mengandung pengertian, pembaruan dalam pemahaman dan pengalaman ajaran Islam ke arah keaslian dan kemurniaannya sesuai dengan Al-Qur'an dan *al-Sunnah al-Maqbulah*. Dalam pengertian pertama ini diterapkan pada bidang akidah dan ibadah *mahdah*. Adapun yang kedua mengandung pengertian modernisasi atau dinamisasi (pengembangan) dalam pemahaman dan pengalaman ajaran Islam sejalan dengan kemajuan

ilmu pengetahuan dan teknologi serta perubahan masyarakat. Pengertian kedua diterapkan pada masalah muamalah duniawi. Tajdid dalam pengertian ini sangat diperlukan, terutama setelah memasuki era globalisasi karena pada era ini bangsa-bangsa di dunia mengalami hubungan antarbudaya yang sangat kompleks.

Kita bisa melihat kenyataan perkembangan sampai hari ini, Muhammadiyah konsisten dalam memajukan masyarakat Indonesia dengan konsep pendidikan modern yang mengombinasikan dan mengintegrasikan pendidikan Islam dan pendidikan umum. Sejak awal, pendiri organisasi ini, KH. Ahmad Dahlan sudah memberikan sikap dan identitas gerakan yang jelas. Beliau memberikan contoh bagaimana menggabungkan pendidikan Islam dan pendidikan modern (Belanda), dengan mengedepankan identitas Islam yang harus bersih dari keyakinan-keyakinan mitologis Jawa.

Pengetahuan Islam yang beliau hadirkan adalah Islam yang melawan pandangan-pandangan mitologis karena bisa menghalangi gerak kemajuan umat Islam dalam menjawab tantangan-tantangan modernitas (keindonesiaan). Selain itu, penggunaan modernisasi pengajaran dan pendidikan Islam di Muhammadiyah yang memasukkan ilmu-ilmu umum dengan sistem kelas yang diadopsi dari sistem sekolah Barat (Belanda) yang dilakukan oleh beliau dengan mengambil risiko resistensi yang kuat dari masyarakat sekitarnya merupakan aksi nyata penerapan epistemologi dan metode integrasi antara pengetahuan agama dan pengetahuan umum. Boleh jadi di Indonesia, ini adalah ide dan implementasi pengintegrasian pengetahuan keagamaan Islam dengan pengetahuan umum yang pertama. Sesudahnya kita mengenal gagasan Muhammad Hatta mengenai pentingnya memahami agama dengan ilmu-ilmu sosial, gagasan Mukti Ali mengenai *scientific cum doctriner*, dan gagasan M. Amin Abdullah mengenai interkoneksi-intergrasi ilmu agama dan ilmu umum.

KH. Ahmad Dahlan menekankan pentingnya Islam transformatif yang mengedepankan masyarakat yang berkekurangan atau yang kurang beruntung dan tak berdaya untuk diprioritaskan dalam pelayanan persyarikatan. Kasus Surat Al-Ma'un yang sangat

populer itu dengan jelas bisa menjadi tanda semangat itu, mengatasi kesusahan anak yatim dan orang miskin adalah tujuan pengabdian insan-insan Muhammadiyah, dan menurut beliau cara terbaik untuk mengatasi persoalan mereka adalah melalui pendidikan. Orang-orang yang hidup dewasa ini yang tak berdaya karena kemiskinan untuk mengakses pendidikan yang maju, lapangan pekerjaan yang layak, dan ketakberdayaan para petani-nelayan mengakses dan menjadi "melek" ilmu dan teknologi pertanian dan perikanan harus menjadi prioritas pelayanan Muhammadiyah juga, sebagai perluasan semangat Surat Al-Ma'un di atas.

Untuk melakukan kerja pengabdian ini tidaklah mudah, perlu perjuangan, dan salah satu slogan untuk menggerakkan roda organisasi Muhammadiyah yang sangat terkenal, menurut beliau, adalah "hidup-hidupilah Muhammadiyah, dan jangan mencari hidup di Muhammadiyah". Slogan ini terkesan sederhana, tetapi mengandung makna filosofis yang dalam. Organisasi merupakan wadah yang penting untuk mengkoordinasikan dan mengonsolidasikan perjuangan melakukan perubahan hidup masyarakat dari kehidupan beragama yang tercampuraduk dengan keyakinan agama-agama dan adat-adat budaya tertentu kepada kehidupan beragama yang secara murni mengikuti ajaran-ajaran Muhammad SAW. dengan tanpa merendahkan eksistensi agama-agama lain dan adat-adat budaya lain; dari kehidupan masyarakat sekitar yang miskin yang dijejali ketidakadilan kepada masyarakat yang bisa bertahan hidup secara layak (*well-being life*) dan berkeadilan; dari ketertutupan akses orang pada pendidikan yang layak-profesional kepada keterbukaan akses untuk mendapatkan pendidikan yang akan membantunya berkontribusi positif pada kehidupan pribadi dan sosial yang lebih baik; dari keadaan hidup sosial manusia yang terancam oleh kekerasan, kejahatan, dan teror kepada keadaan hidup sosial manusia yang nyaman dan aman; dan lain sebagainya. Untuk melakukan ini semua diperlukan ketulusan, keuletan, kebijaksanaan, dan gerak berkemajuan terus-menerus tanpa keluh kesah. Sosok penggerak Muhammadiyah adalah sosok yang bukan *money driven person*, melainkan *prophetic vision driven person*. Munir Mul Khan

menyebut kerja ini dengan keikhlasan beramal. KH. Ahmad Dahlan telah mencontohkan sendiri dalam banyak aktivitas dari membangun mushala, menggunakan rumahnya untuk sekolah, dan pelayanan terhadap umat target dakwahnya. Beliau menekankan bahwa orang harus ditanamkan gairah dan gerak hati untuk maju berlandaskan kebaikan moral, terutama keikhlasan dalam beramal.³³

Ketajaman pikiran suci dan kedalaman penghayatan dari hati suci dalam memahami dan menghayati Islam, tampak dalam semangat Islam berkemajuan KH. Ahmad Dahlan, harus berlanjut menjadi aksi nyata perubahan hidup manusia dari segala kesulitan hidup dalam berbagai segi kepada datangnya kemudahan hidup dalam segala segi bagi semua manusia, bagi kemakmuran-kedamaian hidup berbangsa-bernegara, dan bagi keamanan-kenyamanan hidup bagi seluruh makhluk di muka bumi ini. Pikiran suci dan hati suci akan menumbuhkan sikap berkeislaman yang welas asih atau penuh kasih sayang kepada sesama manusia dan sesama makhluk.

Berfilsafat Islam ala kemuhammadiyah semestinya dirumuskan dengan melihat prinsip-prinsip dasar yang telah ditetapkan oleh persyarikatan yang hakikatnya disebut dengan kepribadian kemuhammadiyah. Kepribadian ini harus dipahami sebagai konsep yang dinamis-progresif, dan sudah barang tentu pengembangannya harus selalu disemangati oleh roh keislaman berkemajuan dari pendirinya, KH. Dahlan. Di bawah dan di dalam semangat roh ini, bersandarkan pada ajaran Islam yang pemahamannya harus berkembang dinamis seiring dengan perubahan iptek dan perubahan masyarakat. Kepribadian kemuhammadiyah pada puncaknya harus menjadi, meminjam istilah Munir Mul Khan, kiai-intelek dan sekaligus intelek-kiai. Filsafat pendidikan kemuhammadiyah harus bertujuan melahirkan sosok pribadi yang kiai-intelek dan intelek-kiai sekaligus, yakni sosok pribadi Muslim yang sempurna baik budi pekertinya, patuh, dan alim dalam melaksanakan ajaran agamanya, luas dalam pandangan dan paham masalah ilmu keduniaan dan bersedia berjuang

³³ Abdul Munir Mul Khan, *Pesan dan Kisah KH Ahmad Dahlan dalam Hikmah Muhammadiyah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007), hlm. 51.

untuk kemajuan masyarakatnya.³⁴ Pengertian ini berimplikasi luas bahwa kepribadian Muhammadiyah memberikan suatu identitas yang jelas ke dalam, tetapi tetap mengundang pergaulan dan kerja sama dengan kelompok-kelompok Muslim dengan identitas-identitas yang berbeda dan elemen-elemen masyarakat non-Muslim untuk tujuan pembangunan kemasyarakatan dan kebangsaan Indonesia yang multikultural dan plural.

Belajar dari model-model filsafat Islam di atas, kita bisa berikhtiar untuk merumuskan filsafat Islam yang tepat dikembangkan agar kepribadian kemuhammadiyah tetap eksis, tetapi dinamis menjawab perubahan, terutama di tengah kompleksitas globalisasi seperti dewasa ini. Di dalam kepribadian kemuhammadiyah kita bisa berefleksi bahwa filsafat (pendidikan) kemuhammadiyah harus dimulai dari pertanyaan apa yang dianggap substansi sebagai kebenaran *ikhbary*, yang bersifat suci dan bukan menjadi objek kajian pemikiran dan filsafat Islam, dan apa yang dipandang sebagai atribut atau aksidensi sebagai kebenaran *nadhary*, yang bersifat *qābilun li al-taghyīr*, teori-teori sebagai hasil pemikiran bersifat relatif, tidak absolut, dan karenanya selalu terbuka untuk dipikirkan ulang demi teori yang lebih baik.³⁵ Al-Qur'an dan *al-Sunnah al-Maqbulah* adalah hal yang tak bisa dipersoalkan sebagai sumber pengetahuan keislaman Muhammadiyah, sementara pemikiran-pemikiran tentang ajaran-ajaran yang terkandung dalam keduanya masih bisa dipersoalkan dan dikritisi. Contoh lain misalnya, kepribadian Muhammadiyah sebagai gerakan dakwah amar makruf nahi mungkar masuk dalam hal yang tidak boleh dipersoalkan karena dianggap sebagai substansi dari gerakan persyarikatan ini, tetapi pemikiran-pemikiran mengenai strategi dan cara menjalankan dan mengimplementasikan amar makruf nahi mungkar tetap terbuka untuk menerima masukan dengan mempertimbangkan perkembangan iptek, sosial, kultur, dan politik.

³⁴ Abdul Munir Mulkhan, *Warisan Intelektual KH. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah* (Yogyakarta: PT. Percetakan Persatuan, 1990), hlm. 120.

³⁵ M. Amin Abdullah, "Filsafat Pendidikan Muhammadiyah Berbasis Islamic Studies Tingkat Kesarjanaan", <https://aminabd.wordpress.com/2010/06/16/filsafat-pendidikan-muhammadiyah-berbasis-islamic-studies-tingkat-kesarjanaan/>, hlm. 4

Dari model-model filsafat Islam dan/atau filsafat keilmuan Islam di atas, filsafat (pendidikan) kemuhammadiyahahan harus dibangun dengan angan-angan personal generasi insan-insan Muhammadiyah, angan-angan identitas kelembagaan Muhammadiyah, dan angan-angan sosial masyarakat Muhammadiyah yang diinginkan dan dipandang ideal, dalam interaksinya dengan masyarakat-masyarakat beda iman, beda agama, beda etnis, dan lain sebagainya, dan dengan bangsa Indonesia serta dengan masyarakat dunia. Selain itu, harus dibayangkan angan-angan cara atau metode yang seharusnya diimplementasikan untuk mewujudkan ketiga angan-angan tersebut.

Dari filsafat Islam Iqbal bisa diambil inspirasinya bahwa angan-angan personal insan Muhammadiyah adalah pribadi yang merdeka yang penuh daya juang kreatif untuk memperbaiki kehidupan beragama, bermasyarakat, berbangsa, dan pergaulan global. Personalitas insan Muhammadiyah adalah individu yang tidak hanya menjadi objek persyarikatan, masyarakat, dan negara, melainkan juga menjadi subjek. Sebagai subjek, individu insan Muhammadiyah harus terampil menjadi agen yang penuh inisiatif, menampilkan diri sebagai aktor perubahan bagi persyarikatan, masyarakat lintas iman dan lintas agama, masyarakat politik, kebangsaan, dan tatanan global yang lebih baik.

Hal ini sejalan dengan filsafat pendidikan KH. Ahmad Dahlan yang diartikulasikan Munir Mul Khan bahwa pendidikan Islam Muhammadiyah bertitik tolak dari upaya pengembangan akal melalui proses pendidikan yang pada akhirnya bermuara pada tumbuhnya kreativitas dan memberikan implikasi bagi warga Muhammadiyah untuk memiliki semangat tajdid.³⁶ KH. Ahmad Dahlan sebagai insan Muhammadiyah pertama memberikan contoh dengan sangat gamblang. Pribadi beliau menampilkan diri sebagai sosok penggagas, pengubah, dan pembaru sekaligus. Dengan Islam progresif-transformatif, beliau tampil dalam sejarah pemikiran dan kebudayaan Islam di Indonesia khususnya dan dunia umumnya sebagai inisiator dan aktor yang kreatif dalam memahami, menampilkan, dan menggerakkan Islam yang bersinergi dengan penerimaan pikiran serta

³⁶ Abdul Munir Mul Khan, *Warisan Intelektual*, hlm. 94.

budaya lokal yang tidak berpandangan mistik-mitologis, pikiran serta budaya modernitas keilmuan dan teknologi yang kebetulan di Bumi Nusantara waktu itu dikenalkan oleh Kolonial Belanda, dan cinta serta dorongan kebangsaan-keindonesiaan. Menjadi insan dan penggerak Muhammadiyah yang tampil lebih sebagai subjek, aktor, dan pembaru yang kreatif ketimbang sebagai objek, spektator, dan taklid sejalan dengan pesan sang pendiri persyarikatan Muhammadiyah, "*Dadiyo Kiai sing kemajuan, lan ojo kesel-kesel anggonmu nyambut gawe kanggo Muhammadiyah*"³⁷ Terjemahan bebasnya kurang lebih adalah "Jadilah pemimpin-pendidik-penyebar agama Islam yang berkemajuan, dan jangan pernah merasa lelah dirimu bekerja untuk Muhammadiyah."³⁸ Manusia yang diimpikan dalam frasa "kiai sing kemajuan" adalah manusia yang religius sekaligus intelektual atau intelektual sekaligus religius, atau dalam istilah Munir Mulkan, seperti telah disebut di atas, kiai-intelek dan intelek-kiai. Manusia dengan penguasaan ilmu keagamaan Islam dan sekaligus ilmu-ilmu alam serta sosial-humaniora secara sungguh-sungguh dengan pikiran dan hati suci merupakan manusia yang diimpikan dan diprofilkan sebagai produk ideal yang ingin dicetak dari proses pendidikan. Karena hanya dengan profil seperti ini, prinsip berkemajuan dalam filsafat pendidikan Muhammadiyah akan secara dialektis terus mewujudkan dalam kenyataan dan terus berkontribusi untuk perbaikan kualitas dan menggembirakan hidup masyarakat sekitarnya secara spiritual sekaligus material.

Dalam dunia pendidikan gagasan seperti ini merupakan hal terpenting sebelum menyusun kurikulum dan sebagainya, yaitu penentuan profil hasil pendidikan. Sosok profil individu insan Muhammadiyah yang seperti itu, sebagai contoh, yang harus diusahakan terwujud melalui proses pendidikan yang didesain ketersambungan levelnya dari pendidikan pra-sekolah hingga pendidikan kesarjanaan strata satu, dua, dan tiga .

³⁷ Amir Hamzah Wirjosukarto, *Pembaharuan Pendidikan dan Pengajaran Islam yang diselenggarakan oleh Pergerakan Muhammadiyah* (Yogyakarta: Penyelenggara Publikasi Pembaharuan Pendidikan/Pengajaran Islam, 1962), hlm. 58.

³⁸ Terjemahan penulis.

Dan jika kita melihat dari sisi lain, maka kita akan menemukan bahwa tradisi-tradisi yang ada di Indonesia, terutama yang berkaitan dengan Islam, pada dasarnya adalah merupakan perwujudan dari nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran Islam. Oleh karena itu, tradisi-tradisi tersebut dapat dikatakan sebagai tradisi-tradisi yang Islami. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi-tradisi tersebut telah mengalami proses Islamisasi.

Namun demikian, kita juga harus menyadari bahwa tradisi-tradisi tersebut tidak sepenuhnya merupakan perwujudan dari nilai-nilai Islam. Masih banyak tradisi-tradisi yang ada di Indonesia yang merupakan perwujudan dari nilai-nilai yang tidak Islami. Oleh karena itu, kita harus selektif dalam menerima tradisi-tradisi tersebut. Kita harus menerima tradisi-tradisi yang Islami dan meniadakan tradisi-tradisi yang tidak Islami.

Selain itu, kita juga harus menyadari bahwa tradisi-tradisi tersebut tidak sepenuhnya merupakan perwujudan dari nilai-nilai Islam yang asli. Masih banyak tradisi-tradisi yang ada di Indonesia yang merupakan perwujudan dari nilai-nilai Islam yang telah mengalami perubahan. Oleh karena itu, kita harus selektif dalam menerima tradisi-tradisi tersebut. Kita harus menerima tradisi-tradisi yang Islami yang asli dan meniadakan tradisi-tradisi yang Islami yang telah mengalami perubahan.

Jika dilihat dari sisi lain, maka kita akan menemukan bahwa tradisi-tradisi tersebut pada dasarnya adalah merupakan perwujudan dari nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran Islam. Oleh karena itu, tradisi-tradisi tersebut dapat dikatakan sebagai tradisi-tradisi yang Islami. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi-tradisi tersebut telah mengalami proses Islamisasi.

Namun demikian, kita juga harus menyadari bahwa tradisi-tradisi tersebut tidak sepenuhnya merupakan perwujudan dari nilai-nilai Islam. Masih banyak tradisi-tradisi yang ada di Indonesia yang merupakan perwujudan dari nilai-nilai yang tidak Islami. Oleh karena itu, kita harus selektif dalam menerima tradisi-tradisi tersebut. Kita harus menerima tradisi-tradisi yang Islami dan meniadakan tradisi-tradisi yang tidak Islami.

Selain itu, kita juga harus menyadari bahwa tradisi-tradisi tersebut tidak sepenuhnya merupakan perwujudan dari nilai-nilai Islam yang asli. Masih banyak tradisi-tradisi yang ada di Indonesia yang merupakan perwujudan dari nilai-nilai Islam yang telah mengalami perubahan. Oleh karena itu, kita harus selektif dalam menerima tradisi-tradisi tersebut. Kita harus menerima tradisi-tradisi yang Islami yang asli dan meniadakan tradisi-tradisi yang Islami yang telah mengalami perubahan.

kelembagaan kemuhimmadiyah yang patut untuk diakui terus dalam proses pendidikan kemuhimmadiyah.

Demikian juga dengan angan-angan sosial yang dikembangkan oleh Muhammadiyah perlu dibarengi konsep filosofisnya, dan kemudian dikejar untuk dicapai melalui proses pendidikan kemuhimmadiyah. Ini bisa mengambil aplikasinya dari pendekatan *maqsud Aqida*. Filsafat pendidikan kemuhimmadiyah dibangun sebenarnya untuk maksud dan tujuan memerasa nilai Muhammadiyah dengan personalitas yang ditunjukkan di sana. Sudah barang tentu dimaksudkan untuk menjadi agen-agen Muslim berkemajuan. Untuk apa harus ada agen-agen ini, tentu saja untuk membangun dan untuk mewujudkan suatu tatanan sosial-kultural dan politik tertentu yang ditunjukkan.

Sebagai organisasi keagamaan dengan manajemen modern, tidak sulit menemukan angan-angan sosial yang ingin dilahirkan oleh proses bermuhimmadiyah dan proses pendidikan kemuhimmadiyah. Angan-angan sosial itu bisa ditemukan dalam pernyataan Muhammadiyah pada Muktamar ke-46 atau Muktamar Satu Aqid tahun 2000 bahwa Islam merupakan agama yang ajaran-ajarannya sarat nilai-nilai tentang kemajuan untuk mewujudkan peradaban umat manusia yang utama. Oleh karena itu setiap Muslim baik secara individual maupun kolektif berkewajiban menjadikan Islam sebagai agama kemajuan (*dir al-hudwah*) dan umat Islam sebagai pembawa misi kemajuan yang membawa rahmat bagi kehidupan.⁸ Di tempat lain, dinyatakan, "Islam yang berkemajuan menempatkan betul-betul kebenaran, kebaikan, kedamaian, keadilan, kemanfaatan, kemakmuran, dan ketamahan hidup secara dinamis bagi seluruh umat manusia. Islam menjunjung tinggi kemuliaan manusia baik laki-laki maupun perempuan tanpa diskriminasi. Islam mengagungkan misi anti-perang, antiterorisme, antibekerasan, antigendahan,

⁸ Lihat "Lampiran B Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-46 tentang Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Aqid Kedua *Zawahir al-Aqid al-Muhimmadiyah li al-Jama'ah-Jami'*" dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tanjah Keputusan Muktamar Satu Aqid Muhammadiyah (Muktamar Muhammadiyah ke-46)* Yogyakarta, 20-25 Aqid 1422 H/ 3-4 Juli 2000 M/ Yogyakarta: PPM, 2000, hlm. 14.

antiketerbelakangan, dan anti terhadap segala bentuk perusakan di muka bumi seperti korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, kejahatan kemanusiaan, eksploitasi alam, serta berbagai kemungkaran yang menghancurkan kehidupan. Islam yang secara positif melahirkan keutamaan yang memayungi kemajemukan suku, bangsa, ras, golongan, dan kebudayaan umat manusia di muka bumi.”⁴⁰

Haedar Nashir mengartikulasikan pernyataan itu, “Kemajuan dalam pandangan Islam bersifat multiaspek baik dalam kehidupan keagamaan maupun dalam seluruh dimensi kehidupan, yang melahirkan peradaban utama sebagai bentuk peradaban alternatif yang unggul secara lahiriah dan ruhaniah. Adapun dakwah Islam sebagai upaya mewujudkan Islam dalam kehidupan diproyeksikan sebagai jalan perubahan (transformasi) ke arah terciptanya kemajuan, kebaikan, keadilan, kemakmuran, dan kemaslahatan hidup umat manusia tanpa membedakan ras, suku, golongan agama, dan sekat-sekat sosial lainnya. Islam berkemajuan menghadirkan Islam dan dakwah Islam sebagai *rahmatan lil ‘alamin* di muka bumi.”⁴¹ Secara eksplisit Muhammadiyah menegaskan bahwa, “Masyarakat Islam yang dicita-citakan Muhammadiyah memiliki kesamaan karakter dengan masyarakat madani (*civil-society*) yang maju, adil, makmur, demokratis, mandiri, bermartabat, berdaulat, dan berakhlak-mulia (*al-akhlaq al-karimah*) yang dijiwai nilai-nilai Ilahiah. Masyarakat Islam sebagai kekuatan madaniyah (masyarakat madani) menjunjung tinggi kemajemukan agama dan pemihakan terhadap kepentingan seluruh elemen masyarakat, perdamaian dan tanpa kekerasan, serta menjadi tenda besar bagi golongan dan kelompok masyarakat tanpa diskriminasi.”⁴² Bisa ditafsirkan di sini bahwa dengan jelas Muhammadiyah memimpikan suatu tatanan sosial-kultural-politik masyarakat yang religius yang setiap warga penghuninya, baik personal maupun kolektif, memiliki karakter *mutual respect*, saling

⁴⁰ Lihat “Lampiran II: Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke 46 tentang Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua *Zhawāhir al-Afkār al-Muhammadiyah li al-Qarni al-Tsāni*”, hlm. 15.

⁴¹ Haedar Nashir, “Islam Berkemajuan dalam Konteks Kebangsaan”, hlm. 9–10.

⁴² “Lampiran II: Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke 46”, hlm. 16.

memberdayakan, dan saling berkontribusi untuk kebersamaan-persatuan dalam nasionalitas kebangsaan yang menransformasikan nilai-nilai religius keislaman universal dan untuk harmonisasi hubungan kehidupan global.

Dari filsafat keilmuan Islam Al-Jabiri dan Arkoun, hal yang positif diambil adalah pengembangan metodologi pemahaman pengetahuan keislaman. Memahami maksud substantif pesan ajaran Islam harus menghindari pembacaan tradisi keislaman dari nalar dominasi dan dari nalar orientalis-kolonialis kelompok-kelompok epistemologis keislaman. Pembacaan dengan nalar-nalar ini hanya menciptakan polemik dan konflik antar kelompok-kelompok epistemologis keislaman. Sebagai gantinya, dari kaca mata Al-Jabirian, diperlukan pembacaan yang merajut dari jejaring wacana-wacana kebenaran pengetahuan keislaman oleh kelompok-kelompok epistemologis keislaman yang ada, dan Arkounian mendorong pembacaan diskursif antar klaim-klaim kebenaran pengetahuan Islam dari masing-masing kelompok tradisi keislaman; di mana masing-masing klaim atau wacana dipandang memiliki kemungkinan yang sama dalam menyumbangkan makna positif pembangunan pengetahuan keislaman. Klaim kebenaran oleh kelompok keislaman dengan memandang remeh kelompok-kelompok lain dipandang sebagai kebenaran ilusif. Kebenaran sejati tersembunyi di balik perbincangan dialektik dan diskursif antar kelompok-kelompok atau tradisi-tradisi epistemologis keislaman. Pendidikan Muhammadiyah, mengambil pelajaran dari filsafat keilmuan Islam ini, harus memahami bahwa untuk mendapatkan pengetahuan keislaman yang terbaik, metode terbaik adalah menggalinya dari eksplorasi gagasan-gagasan yang berbeda dari kelompok-kelompok yang berbeda dan merajutnya menjadi gagasan yang esensial yang dipandang universal yang dimaklumi semua kelompok. Metode kritik dan analisis yang berkesinambungan atas wacana-wacana pengetahuan keislaman yang beragam perlu dibiasakan pada pembelajar-pembelajar Muhammadiyah.

Dari filsafat keilmuan M. Amin Abdullah sudah eksplisit dari pemikiran filosofis keilmuan Islamnya yang integratif-interkoneksi itu. Pemahaman keagamaan Islam kemuhammadiyah harus diajarkan

secara terkoneksi dan terintegrasi dengan pemahaman keagamaan Islam dari tradisi kelompok keislaman lain, dengan pemahaman pengetahuan agama-agama lain, dengan *social-human sciences* dan *natural sciences*, dan dengan isu-isu aktual seperti persoalan pluralisme, hak asasi manusia, gender, ekstremisme-radikalisme-terorisme, hubungan internasional, dan lain sebagainya. Filsafat keilmuan Islam kemuhammadiyahannya sebaiknya mendudukan pemikiran keislaman selalu dalam wacana yang terbuka, terbuka untuk tujuan yang lebih baik terhadap berbagai perkembangan ilmu dan metodologinya beserta filsafat ilmu yang mendasarinya, berbagai tantangan perubahan dan dinamika persoalan hidup kontemporer, dan terbuka terhadap ragam keagamaan dan keberagaman serta ragam budaya. Model yang menonjolkan interkomunikasi antar ragam metode, ragam tradisi pengetahuan, dan ragam disiplin ilmu pengetahuan menghindarkan pembelajaran pengetahuan kemuhammadiyahannya dari nalar polemis, konflik-tual, dan dikotomis dalam memahami dan mengembangkan pemikiran dan keilmuan Islam, sebagai gantinya, selalu membuka lembaran nalar interkomunikasi yang saling mengisi dan saling memberdayakan, sehingga bangunan pemikiran dan keilmuan Islam kemuhammadiyahannya yang dilahirkan tidak gagap terhadap kemajuan ilmu dan pendasaran filosofisnya, terhadap perubahan zaman dan tantangannya, terhadap pluralitas iman dan agama, dan terhadap kehidupan yang multietnis dan multikultural.

Dari filsafat keilmuan Islam Auda, filsafat keilmuan Islam kemuhammadiyahannya bisa menerapkan pendekatan sistem-sistem untuk mengembangkan pemahaman maksud dari pesan-pesan Islam dalam sistem-sistem kehidupan yang terus berkembang. Pendekatan sistem memerlukan pembacaan pemahaman tradisi-tradisi keislaman dengan konteksnya masing-masing yang didialogkan dengan produk-produk pemahaman dari tren-tren pemikiran keislaman yang beragam serta dengan sistem-sistem kehidupan masa pembaca, hingga didapatkan maksud pesan Islam yang bersifat substantif dan bersifat pemahaman sistemik berkehidupan sosial-politik, bukan personal. Maksud yang didapat ini menjadi teori yang berlaku sistemik mengatur pola hidup masyarakat untuk melindungi semua

kepentingan elemen masyarakat yang berbeda-beda. Dalam teori *maqashid* klasik, maksud disyariatkan agama adalah untuk menjadi lima hal yang bersifat personal, yaitu menjaga keturunan (*keeping descent/hifdz al-nasl*), menjaga akal (*keeping intellect/hifdz al-aql*), menjaga jiwa (*keeping honor; keeping the soul/hifdz al-'irdh/al-nafs*), menjaga agama (*keeping the faith/hifdz al-din*), dan menjaga harta milik (*keeping the property/hifdz al-mal*). Teori *maqashid* kontemporer berbeda dengan yang klasik. Jika yang klasik, tujuan dari pesan agama bersifat personal, sedangkan teori *maqashid* kontemporer bersifat sistem hidup, komunal. Maksud penjagaan keturunan berubah menjadi maksud yang berorientasi perlindungan (institusi) keluarga; dari maksud penjagaan akal berkembang menjadi maksud pengembangan riset ilmiah yang mencerahkan pola pikir konstruktif; dari maksud menjaga jiwa atau kehormatan kepada maksud mempertahankan dan memproteksi martabat kemanusiaan (*al-karomah al-insaniyah*), menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia; dari maksud menjaga iman atau agama kepada maksud melestarikan, melindungi, dan menghargai kebebasan beragama dan beriman; dan dari maksud menjaga harta milik kepada maksud memberikan prioritas kepada perhatian-perhatian sosial, memberi perhatian pada pembangunan ekonomi, mendorong kemakmuran manusia, dan menghapus jurang antara yang kaya dan miskin.

Dari model filsafat keilmuan Islam Nidhal Guessoum, filsafat pendidikan Muhammadiyah harus berlandaskan semangat untuk merekonsiliasi pengetahuan dan keilmuan Islam dengan sains dan filsafat. Apa yang dikabarkan Al-Qur'an dan hasil-hasil pembuktian ilmiah dan filosofis dalam sejarah ilmu manusia dalam proses evolutifnya akan mengerucut kepada titik temu. Al-Qur'an harus juga dipahami, bukan sebagai Kitab Ilmiah, tetapi kitab yang selalu terbuka terhadap pembuktian ilmiah. Filsafat kemuhammadiyah juga harus terus mengembangkan metode-metode ilmiah untuk memberikan penjelasan-penjelasan ilmiah atas fenomena yang dipelajarinya dan sekaligus membuktikan dalam proses evolutif kebenaran pengetahuan religius dalam Al-Qur'an.

D. Kesimpulan

Filsafat dalam karakter fundamentalnya adalah berpikir mendalam mengenai sesuatu dalam proses terus-menerus untuk mendapatkan pandangan yang komprehensif. Filsafat merupakan gerakan ijtihad yang terus mengalir dinamis mengikuti tantangan konteks historis yang juga terus berkembang dan berubah. Ini karena filsafat pendidikan kemuhammadiyah, hakikatnya merupakan upaya membangun pandangan dunia keislaman yang diyakini bisa untuk memperbaiki peradaban manusia baik secara intelektual maupun moral-keagamaan, yang kemudian ditransformasikan pada generasi-generasi Muslim melalui pendidikan, maka konstruksi filsafat pendidikan kemuhammadiyah harus terbuka pada dinamika filsafat Islam mutakhir yang dibangun melalui ijtihad para filsuf Muslim untuk memberikan solusi bagi persoalan-persoalan kontemporer. Dengan cara selalu memberi ruang bagi konstruksi filsafat pendidikan kemuhammadiyah untuk selalu dalam gerak berkemajuan, pendidikan keislaman Muhammadiyah akan selalu hadir mengatasi persoalan kekinian dengan filosofi keislaman yang kontekstual dengan zaman kekinian pula.

Dari pembahasan berbagai contoh model berfilsafat dari para filsuf Muslim, bisa disimpulkan bahwa yang diperlukan oleh pendidikan keislaman Muhammadiyah adalah melakukan modernisasi filsafat pendidikan kemuhammadiyah. Di antara usaha filsafat pendidikan keislaman Muhammadiyah ialah mencanangkan angan-angan personal setiap warganya sebagai subjek-subjek yang bebas bertanggung jawab dengan lebih memerankan diri sebagai inisiator dan aktor kebudayaan, bukan menjadi objek kebudayaan. Sebagai pembaru dan penggerak kebudayaan, mereka didorong untuk menjadi agamawan yang intelek dan intelek yang agamis. Selain angan-angan personal, angan-angan kelembagaan kemuhammadiyah adalah percaya diri dengan keunggulan dan kemandirian organisasi, tidak sekedar meniru cara-cara kerja lembaga-lembaga sejenis yang banyak ragamnya, tetapi sambil tetap menghargai eksistensi mereka, selalu harus menjadi pioner dalam menggerakkan masyarakat ke

arah yang lebih baik melalui cara-cara organisatoris yang dilandasi filosofi identitas kelembagaan yang mandiri, tetapi tetap terbuka pada kerja sama dengan lembaga-lembaga dan pihak-pihak lain untuk mewujudkan masyarakat adil, makmur, dan damai bersama. Belajar dari filsafat Islam di atas, dengan angan-angan personal dan angan-angan kolektif atau kelembagaan tersebut, angan-angan sosial dari filsafat pendidikan kemuhammadiyah adalah terwujudnya suatu tatanan sosial-politik masyarakat yang religius yang di dalamnya setiap warga penghuninya baik personal maupun kolektif memiliki karakter *mutual respect*, saling memberdayakan, dan saling berkontribusi untuk kebersamaan-persatuan dalam nasionalitas kebangsaan yang mentransformasikan nilai-nilai religius keislaman universal dan untuk harmonisasi hubungan kehidupan global. Akhirnya semua mimpi ini akan datang menjadi kenyataan apabila angan-angan metodologisnya, yaitu cara-cara integratif-interkonektif, pembacaan komunikatif-diskursif, dan pendekatan sistemik *maqashid al-syari'ah* dalam menghadirkan pandangan dunia keislaman yang berhadapan dengan tuntutan modernitas, loyalitas kebangsaan, dan kepedulian pada perwujudan keutamaan universal global bisa dijalankan dalam proses menjadikan manusia sebagai manusia melalui pendidikan Muhammadiyah. •

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. "New Horizon of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics", *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Volume 41, Number 1, 2003 M/1424 H.
- _____. "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke arah Teoantroposentrik-Integralistik)". Dalam Jarot Wahyudi dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum (Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam dan Umum)*. (Yogyakarta: SUKA-Press IAIN Sunan Kalijaga, 2003).
- _____. "Filsafat Pendidikan Muhammadiyah Berbasis Islamic Studies Tingkat Kesarjanaan", <https://aminabd.wordpress.com/2010/06/16/filsafat-pendidikan-muhammadiyah-berbasis-islamic-studies-tingkat-kesarjanaan/>.
- _____. 2010. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Paradigma Integratif-Interkonektif*, Cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Jabiri, Abid. 2006. *al-Turats wa al-Hadatsah*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al'Arabiyyah.
- Arkoun, Mohammed. 1997. *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin. Jakarta: INIS.
- Fakhruddin, A.R. 1985. *Muhammadiyah menuju Masa Mendatang*. Yogyakarta: Persatuan.
- Guessoum, Nidhal. 2011. *Islam's Quantum Question, Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B. Tauris and Co. Ltd.
- Hanafi, Hassan. 2000. *Oksidentalisme Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori. Jakarta: Paramadina.
- Harb, 'Ali. 1995. *Naqd al-Nas*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
- Iqbal, Javid. 1992. "Catatan-catatan Lepas Iqbal", dalam terj. dan ed. Ihsan Ali Fauzi dan Nurul Agustina, *Sisi Manusiawi Iqbal*. Bandung: Mizan.
- Iqbal, Muhammad. 1977. *A Message from the East*. Trans. M. Hadi Hussain. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.
- _____. 1981. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.

- Jasser Auda. 2007. *Maqāsīd al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought.
- Kant, Immanuel. 1960. *Education*. terj. A. Churston. Michigan: Michigan University Press.
- Karim, M. Rusli. 1986. *Muhammadiyah dalam Kritik dan Komentar*. Jakarta: CV. Rajawali.
- Muhammadiyah, Pimpinan Pusat. 2010. *Tanfidz Keputusan Muktamar Satu Abad Muhammadiyah (Muktamar Muhammadiyah ke 46) Yogyakarta, 20-25 Rajab 1431 H / 3-8 Juli 2010 M*. Yogyakarta: PPM.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2007. *Pesan dan Kisah KH Ahmad Dahlan dalam Hikmah Muhammadiyah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- _____. 1990. *Warisan Intelektual KH. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah*. Yogyakarta: PT. Percetakan Persatuan.
- Noddings, N. 2007. *Philosophy of Education*. Colorado: Westview Press.
- Pasha, Mustafa Kemal dan Ahmad Adaby Darban. 2000. *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam dalam Perspektif Historis dan Ideologis*. Yogyakarta: LPPI.
- Roswanto, Alim. 2013. "Epistemologi Pemikiran Islam M. Amin Abdullah" dalam Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (Ed.). *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan, Festschrift untuk M. Amin Abdullah*. Yogyakarta: CISForm.
- Roswanto, Alim. "Studi Islam: Konsepsi, Kemunculan Polemik-Ideologis dan Filsafat Pengembangannya." *Jurnal ESENSIA: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*. Vol. 17, No. 2, 2016
- Sartre, Jean-Paul. 1948. *Existentialism and Human Emotions*. terj. Bernard Frechtman. New York: Philosophical Library.

Jejak-jejak **Filsafat Pendidikan Muhammadiyah**

Membangun Basis Etis Filosofis bagi Pendidikan

Pendidikan Islam dan pendidikan pada umumnya dikonstruksi oleh manusia untuk kemaslahatan sesamanya. Pendidikan yang demikian itu bertujuan untuk membekali peserta didik kelak saat beranjak dewasa dan kepentingannya di masa depan. Pendidikan juga berkaitan dengan ilmu pengetahuan, teknologi dan seni (estetika), IPTEKS. IPTEKS sangat penting artinya bagi pemenuhan kepentingan hidup dan tanggung jawab sejarah kita di masa depan. Demi mewujudkan pendidikan Islam yang baik dan bermanfaat bagi umat manusia, dibutuhkan filsafat Islam sebagai pondasinya, yang merupakan kontribusi dari pemikiran para filsuf Muslim. Demi mewujudkan pendidikan Islam yang baik dan bermanfaat bagi semesta manusia, Muhammadiyah perlu merumuskan filsafat pendidikan tersendiri yang mewakili jiwanya.

Buku ini mencoba mengurai beberapa butir pemikiran beberapa filsuf Muslim yang dapat diserap oleh filsafat pendidikan Muhammadiyah. Pembaca bisa menemukan uraian tersebut di buku *Jejak-Jejak Filsafat Pendidikan Muhammadiyah: Membangun Basis Etis Filosofis bagi Pendidikan*. Buku ini menyajikan sebagian kecil era dan juga ragam gagasan yang relatif berserakan. Karena itu buku ini lebih merupakan langkah awal memulai kerja besar menyusun filsafat pendidikan Muhammadiyah yang memenuhi syarat struktural dan fungsional susunan ilmu. Buku ini merupakan referensi penting yang dapat dipakai sebagai bacaan wajib bagi mahasiswa Program Sarjana (S1) dan Pascasarjana (S2 dan S3) di lingkungan Perguruan Tinggi Muhammadiyah dan 'Aisyiah (PTMA).



**SUARA
MUHAMMADIYAH**
Melayani Ilmu dan Amal

ISBN 978-602-74900-6-2



9 786027 490062