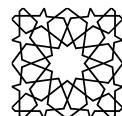


KONSEP PENDIDIKAN MORAL DALAM KHAZANAH ISLAM KLASIK

Telaah Pemikiran Al-Mawardi dan Relevansi Kekiniannya

Mahmud Arif

Miri 27 Pendowoharjo Sewon Bantul
Daerah Istimewa Yogyakarta, HP. 081 227 430 55



ABSTRACT

Al-Mawardi was a sunni-syafi'ite thinker that lived in the period of social and political instability. This influenced his mode of thought that tended to be rational and different from the most of sunni-syafi'ite thinkers. As a practitioner, al-Mawardi idealistically and realistically paid much attention to his current socio-political problems. One of his critical attention was the moral thought. There were two main terms used by him to refer to moral meaning, i.e.: al-khuluq and al-adab. The first term means a state of mental, whereas the second one means a code of conduct. Such meaning of moral has "three in one" dimension of: self autonomy, religious norm, and social norm constructing the mixture of one's moral behaviours.

The general characteristic of his educational thought was rationalistic. According to him, the process of educational interaction was based on the balance between respect and criticism. The strategy of moral education included: mushahabah (intimate interaction), indoctrination, and ta'dib (early moralization and facilitation), reasoning and positive context. Such strategies integrated both of self-moralization through value inculcation and surrounding-one through forming positive milieu.

Keywords: Moral, pendidikan moral, *ta'dib*, *mushahabah*, dan konteks positif.

I. Pendahuluan

Di tengah maraknya tuntutan reformasi di bidang politik, hukum dan ekonomi, para pemerhati pendidikan mengajukan tuntutan reformasi di bidang pendidikan. Alasannya, berbagai krisis yang terjadi dewasa ini dinilai berpangkal pada adanya "malpraktik" pendidikan yang telah

sekian lama berlangsung pada masa Orde Baru,¹ bahkan hingga era Reformasi pun pembenahan sistem pendidikan nasional banyak yang masih sekedar wacana.² Diantara bukti adalah menggejalanya *mindlessness* dalam pendidikan, sebagai ekses dari budaya masyarakat yang terkungkung dalam pola-pikir hegemonik “bagaimana” hidup modern daripada “mengapa” hidup modern.³ Kenyataan demikian berakibat pada munculnya beberapa kecenderungan negatif sebagai berikut:

1. Para peserta didik hanya mengejar kepentingan individu, merosot tanggung-jawab sosial dan buta terhadap permasalahan masyarakat mereka; peserta didik tidak peka terhadap persoalan kekinian, seperti HAM, pluralisme, dan toleransi.
2. Terbentuknya pola pikir sempit, hanya satu dimensi dan lebih egoistik.
3. Hilangnya penghargaan terhadap sesama dan lebih mengutamakan persaingan daripada kesetiakawanan, suka tawuran dan kekerasan.
4. Tumbuh suburnya keserakahan dan komersialisasi.⁴

Namun, harapan akan pendidikan Islam yang responsif dalam mengatasi problematika moral yang akut tersebut⁵ nampaknya masih merupakan hal yang utopis, atau setidaknya belum *favorable*. Terkait realitas seperti itu, Abul Hasan Ali Nadwi, seperti dikutip oleh Ali Ashraf, menyatakan sebagai berikut:

Di dalam masyarakat yang sedang mengalami krisis psikologis dan moral yang diakibatkan oleh adanya gelombang materialisme, dimanakekayaan dan bukan moralitas yang dijadikan patokan kehormatan dan penghargaan, tidak ada sistem pendidikan, meskipun telah begitu berkembang dan tersebar, yang dapat

¹ Lihat misalnya, Tohari Musnamar, “Dosa Sistem Pendidikan dan Krisis Dewasa ini”, Kedaulatan Rakyat, (20 Juli 1998), hal. 6; Musa Asyarie, “Pendidikan Sekolah Kita Anti Realitas”, Kompas (9 Juli 2002), hal. 4; Zainal Abidin Eko Putro, “Menggugat Kembali Pendidikan Agama”, Kompas (21 April 2003), hal. 4.

² Darmaningtyas, Pendidikan Rusak-Rusakan (Yogyakarta: LKiS, 2005), hal. 45.

³ Istilah Mindlessness diambil dari George K. Knight, Filsafat Pendidikan, terj. Mahmud Arif (Yogyakarta: Gama Media, 2007), hal. 1-2. Istilah ini dimaksudkan oleh Knight untuk mengkritik fenomena kependidikan khususnya di Amerika yang telah menyimpang dari bingkai "wisdom". Senada dengan ini, Tilaar mensinyalir pendidikan nasional telah tercemari oleh unsur-unsur negatif semisal KKN dan mengalami disorientasi; HAR Tilaar, Beberapa Agenda Reformasi Pendidikan Nasional dalam Perspektif Abad XXI (Magelang: Indonesiatera, 1998), hal. 26-28.

⁴ Witjaksana Tjahjana, "Mencari Paradigma Pendidikan bagi Pembangunan di Indonesia", Kritis (No. 4, VIII, April-Juni 1994), hal.27-28; Zainal Abidin Eko Putro, “Menggugat Kembali”, hal. 4.

⁵ Suyanto, Dinamika Pendidikan Nasional dalam Percaturan Dunia Global (Jakarta: PSAP, 2006), hal. 138.

menyuburkan dan meningkatkan moral dan spiritual dari masyarakat.⁶

Senada dengan itu, Moeslim Abdurrahman berpendapat bahwa salah satu kritik yang mungkin sudah hampir klasik tentang pendidikan (Islam) adalah belum ditemukannya pengetahuan pedagogis agama yang memadai.⁷ Padahal di sinilah *to be or not to be* pendidikan Islam dipertaruhkan, untuk kemudian dipertanyakan dan digugat peran publiknya. Apabila pendidikan Islam dipahami sebagai pendidikan yang melatih sensibilitas peserta didik sedemikian rupa sehingga dalam sikap dan perlakunya terhadap kehidupan diatur oleh nilai-nilai etika Islam yang sangat dalam dirasakan,⁸ maka dalam pendidikan Islam selain diperlukan moral positif yang berakar pada agama, juga *moral reasoning* (penalaran moral) untuk menghadapi problema moral yang timbul. Moral positif dan *moral reasoning* adalah lingkup pendidikan moral prospektif. Pendidikan moral demikian itulah yang menurut M. Athiyah al-Abrasyi disinyalir sebagai jiwa pendidikan Islam.⁹

Untuk merespons tuntutan agenda konseptual pendidikan tersebut, salah satunya bisa diupayakan melalui pengkajian-ulang secara kritis terhadap khazanah (tradisi) pemikiran Islam klasik.¹⁰ Sebab di masa itulah, pemikiran (pendidikan) Islam berada dalam periode keemasan dan puncak pemekarannya.¹¹ Berangkat dari asumsi dasar tersebut, sosok intelektual al-Mawardi (364 - 450 H) yang hidup di era sebelum al-Ghazali, sangatlah layak menjadi obyek kajian dan telaah kritis. Alasannya, selain sebagai pemikir, ia juga sebagai pejabat publik (hakim agung) dan praktisi yang “membumikan” langsung gagasan-gagasannya dalam merekonstruksi sosial, sehingga wajar bila gagasan pemikarannya masih

⁶ Syed Ali Ashraf dan Sajjad Husein, Menyongsong Keruntuhan Pendidikan Islam, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Gema Risalah Press, 1994), hal. 27.

⁷ Moeslim Abdurrahman, Islam Transformatif (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hal. 239.

⁸ Ali Ashraf, Horison Baru Pendidikan Islam, terj. Sori Siregar, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hal. 23.

⁹ M. Athiyah al-Abrasyi, al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Falasifatuha (Mesir: Isa Babi al-Halabi, 1969), hal. 22.

¹⁰ Hassan Hanafi memasukkan Mauqifuna min al-Turats al-Qadim (pengkajian-ulang/sikap kritis terhadap warisan klasik) ke dalam salah satu tri-tunggal dimensi agenda turats dan tajdid; Hassan Hanafi, Muqaddimah fi Ilmi al-Istighrab (Kairo: al-Dar al-Fanniyah, 1991), hal. 9.

¹¹ M. Munir Mursi, al-Tarbiyah al-Islamiyah; Ushuluha wa Tathawwuruha fi al-Bilad al-Arabiyyah (Kairo: Alam al-Kutub, 1977), hal.67-68; Abdul Ghani Abbud, Fi al-Tarbiyah al-Islamiyah, (ttp: Dar al-Fikr al-Arabi, 1977), hal. 127. Menurutnya, pemikiran pendidikan pada masa keemasan ini mempunyai ciri-ciri: orisinil, komprehensif, mendalam, dan luas.

menjadi bagian dari diskursus keilmuan dan *acceptable* secara akademik hingga sekarang.

Lebih jauh, al-Mawardi dalam sejarah kehidupannya kaya akan pengalaman nyata bergumul dengan gejolak sosial yang sudah mengarah pada kondisi *anomie*, yakni kondisi masyarakat dimana agama, pemerintah, dan moralitas telah memudar keefektifannya, akibat keakutan dari krisis psiko-sosial yang terjadi, bahkan lebih parah daripada masa al-Farabi.¹² Al-Mawardi dengan *getol* melakukan refleksi kritis dan menggagas lahirnya tata kehidupan yang normatif-etis, tata pemerintahan dan masyarakat yang sadar dan taat hukum. Bahkan karena kerasionalannya dalam melakukan refleksi, ia sempat dituduh sebagai eksponen Mu'tazilah.¹³ Dalam kondisi yang serba sulit itu, tidak dapat dipungkiri akan kemungkinan terjadinya *clash* (benturan) pemikiran dan kepentingan berbagai pihak, baik di kalangan elit maupun di kalangan masyarakat bawah. Ini berarti kondisi sosial-budaya yang dihadapi al-Mawardi tersebut tampak tipikal dengan kondisi kehidupan sekarang. Dengan demikian, kajian terhadap pemikirannya, terutama terkait dengan lingkup moralitas yang belum banyak disentuh karena selama ini ia lebih dikenal sebagai teoritis politik Islam,¹⁴ di satu sisi dinilai relevan-fungsional bagi upaya penemuan solusi problem-problem kontemporer di atas, dan di sisi lain dinilai kontributif bagi upaya memperkaya khazanah pemikiran teoristik diskursus moral dan pendidikan.

II. Sketsa Biografi Al-Mawardi dan Konteks Historisnya

Nama lengkap al-Mawardi adalah Abu al-Hasan ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Habib al-Bashri al-Syafi'i.¹⁵ Ia lahir pada tahun 364 H/975 M di kota Bashrah, dan meninggal dunia pada bulan Rabi' al-Awwal 450 H/1059 M di kota Baghdad dalam usia 86 tahun. Ini berarti al-Mawardi hidup pada paruh kedua abad IV H dan paruh pertama abad V H, dimana masa perkembangan ilmu pengetahuan masih cukup mengagumkan.¹⁶

Al-Mawardi menghabiskan masa awal studinya di Bashrah yang kala itu menjadi salah satu kota metropolis dan sentral budaya. Di kota ini, rasionalisme Mu'tazilah sangat mewarnai diskursus intelektual dan

¹² Munawir Sjadzali, Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran, edisi V (Jakarta: UI Press, 1993), hal. 58.

¹³ Said Abdul Fattah Asyur, "al-Ahkam al-Sulthaniyah li al-Mawardi", dalam Ahmad Riyad Turki, et. al. (ed.), al-Turats al-Insaniyah, jilid V (ttp.:Dar al-Katib al-Arabi, 1967), hal. 18.

¹⁴ Sjadzali, Islam dan Tata Negara, hal. 59.

¹⁵ al-Zahabi, Sairu A'lam al-Nubala', juz XVIII (Beirut: Muassatu al-Risalah, 1990), hal. 64.

¹⁶ Ahmad Amin, Zuhru al-Islam, juz I, (Kairo: Maktabah al-Nahdalah, 1962), hal. 94.

kultural. Sewajarnya, bila nuansa kota semacam itu turut membentuk pola-pikir al-Mawardi dalam perkembangan berikutnya, sehingga cenderung rasional. Ia sempat berguru kepada ulama ternama, antara lain: Abu al-Qasim Abd al-Wahid al-Basri (w. 386 H), Muhammad al-Munqiri, dan Hasan ibn Ali al-Jabali,¹⁷ yang diakui sebagai ahli hadis dan ahli fikih.

Setelah beberapa lama di Bashrah, al-Mawardi melanjutkan studinya ke Bagdad. Di kota ini, ia berguru kepada imam al-Za'farani dan Abu Hamid al-Isfirayini (w. 406 H). Berkat kecerdasan dan kegigihannya, al-Mawardi berhasil menjadi ulama' yang mumpuni dalam berbagai disiplin ilmu dan pengarang yang produktif. Banyak karya tulis yang telah dihasilkannya, baik tentang keagamaan, kebahasaan, kesusasteraan, moral maupun tentang sosial-politik.¹⁸ Karir al-Mawardi terus menanjak, hingga akhirnya ia dipercaya memangku jabatan sebagai Hakim Agung Daulat Abbasiyah di Baghdad.

Sejak tahun 334 H, kekhilafahan Abbasiyah di Bagdad sudah berada di bawah bayang-bayang para amir Buwaihi yang berpaham syi'i. Secara *de facto*, mereka inilah yang berkuasa menentukan kebijakan negara, sedangkan Khalifah hanya dijadikan sebagai simbol. Pada masa ini, setidaknya terdapat tiga etnis utama dalam Daulat Abbasiyah, yaitu: etnis Turki, etnis Persia dan etnis Arab.¹⁹ Dalam realitanya, dinamika sejarah umat Islam yang penuh gejolak dan disintegrasi merupakan akibat dari konflik ketiga etnis itu. Di saat kekhilafahan melemah, konflik dan disintegrasi cenderung terbuka, eksplosif, dan eskalatif. Kondisi demikian terus kian memburuk dan berakibat pada terjadinya instabilitas sosial-politik yang akut. Al-Mawardi, sebagai orang yang merasa bertanggung-jawab, berusaha memperbaiki keadaan dan melakukan refleksi pemikiran yang kemudian dituangkan dalam karya-karya ilmiahnya.

Kiprah al-Mawardi dalam konstelasi sosial-budaya kosmopolit menjadikannya semakin sadar akan pentingnya horison pemikiran yang tidak terkungkung dalam ajaran agama yang kaku dan dogmatik. Karena itu, ia secara lantang menyuarakan arti peran dan otonomi akal, sebagaimana yang berkembang dan diapresiasi di kalangan Mu'tazilah. Kendatipun demikian, tidak berarti pemikiran al-Mawardi cenderung pada abstraksi spekulatif dan renungan murni filosofis yang tidak menyentuh kondisi riil kehidupan, melainkan sebaliknya, nuansa orientasi kepraktisan dan aplikasi sangat kentara dalam pemikirannya. Maka dari itu, tak

¹⁷ "Tarjamat al-Mu'allif," dalam al-Mawardi, *al-Nukat wa al-Uyun fi Tafsiri al-Qur'an*, juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hal. 10-11.

¹⁸ Uraian secara detail tentang karya-karya al-Mawardi; lihat Asyur, "al-Ahkam," hal. 20.

¹⁹ Ahmad Amin, *Zuhr al-Islam*, hal. 60.

mengherankan bila tidak hanya aspek *das sollen* yang menjadi sorotan pemikirannya, melainkan juga aspek *das sein* tata kehidupan di masa itu.

III. Konsep Moral Al-Mawardi

1. Pengertian Moral

Sudah lama persoalan moral menjadi bahasan menarik di kalangan para ahli, mengingat hal ini memang merupakan sisi dasar kemanusiaan manusia; moralitas terkait dengan baik-buruk perilaku manusia selaku manusia.²⁰ Meskipun demikian, persoalan tidak berarti telah final dan dicapai kata sepakat. Diakui persoalan moral sangatlah luas dan yang terlibat dalam kajian pun beragam perspektifnya, sehingga selalu memunculkan diskursus baru yang tidak tunggal.

Moral berasal dari bahasa Latin *mos* yang berarti: adat; kebiasaan.²¹ Secara terminologis, moral adalah nilai dan norma yang menjadi pegangan bagi seseorang atau suatu kelompok dalam mengatur tingkah lakunya.²² Sementara itu, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) moral berarti: (1) ajaran tentang baik-buruk yang diterima umum mengenai perbuatan, sikap, kewajiban; dan (2) kondisi mental yang membuat orang tetap berani, bersemangat, bergairah dan berdisiplin.²³ Terma bahasa Arab yang sering dipakai untuk menunjukkan arti moral, adalah *al-khuluq* yang mempunyai ragam arti: *al-thab'u* (watak), *al-sajiyah* (perangai), dan *al-din* (agama).²⁴ Pada dasarnya, *al-khuluq* menunjukkan arti performa batin manusia, sikap mental dan karakteristiknya.²⁵ Dari penjelasan tersebut diketahui bahwa moral setidaknya dapat berarti: kondisi mental dan norma perilaku.

Ada dua kata kunci yang digunakan al-Mawardi untuk menunjukkan pengertian moral, yaitu: *al-khuluq* dan *al-adab*. Agaknya ia, meski tidak secara ketat, menggunakan kata *al-khuluq* untuk menunjuk pengertian kondisi batin, sedangkan kata *al-adab* lebih menunjuk pengertian norma atau aturan perilaku. Dalam mengawali bahasannya tentang moral, al-Mawardi mengemukakan pembagian moral menjadi: moral diri (*akhlaq al-dzat*) dan tindakan kehendak (*af al al-iradat*).²⁶ Menurutnya, moral diri ada yang alamiah-instingtif (*gariziah*) dan ada yang

²⁰ Franz Magnis-Suseno, Etika Dasar: Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral (Yogyakarta: Kanisius, 1987), hal. 19.

²¹ K. Bertens, Etika (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1997), hal. 5.

²² Ibid., hal. 7.

²³ Tim Penyusun KBBI, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), edisi III (Jakarta: Balai Pustaka, 2003), hal. 754-755.

²⁴ Mansur Ali Rajab, Ta'ammulat fi Falsafati al-Akhlaq (Mesir: Maktabah al-Ajilo al-Misriyah, 1969), hal. 13.

²⁵ Ibnu Manzur, Lisan al-Arab al-Muhith, jilid I (tpp.: tnp.), hal. 889.

²⁶ al-Mawardi, Tashil al-Nazar wa Ta'jil al-Zafar (Beirut: Dar al-Nahdalah al-Arabiyah, 1981), hal. 5.

perolehan (*muktasabah*).²⁷ Moral diri yang pertama berujud watak atau karakter diri sebagai kecenderungan alamiah-bawaan yang sulit berubah, sedangkan moral diri yang kedua berujud disposisi mental yang banyak dibentuk oleh pengalaman dan lingkungan.

Selanjutnya, tindakan kehendak adalah tindakan-tindakan yang timbul dari *iradat*, yakni timbul dari pertimbangan akal-pikiran atau dorongan impulsif.²⁸ Dalam Etika, tindakan kehendak ini dinamakan dengan *al-suluk*, yaitu tindakan yang disadari dan dilakukan untuk mencapai tujuan tertentu.²⁹ Jadi, suatu tindakan dapat dinamai sebagai perilaku moral, bila ia adalah tindakan sadar-bebas seseorang, suatu tindakan yang layak dikenai penilaian baik-buruk secara moral.

Pengertian moral yang dikemukakan oleh al-Mawardi tersebut, bila dibandingkan dengan rumusan yang mengatakan bahwa *moral adalah sikap mental yang menjadi sumber munculnya perilaku dengan mudah lagi gampang tanpa membutuhkan pemikiran*, mempunyai kelebihan tersendiri. Sebab, dalam pengertian moral al-Mawardi tersebut tercakup rintisan dua pendekatan moral: pendekatan moral yang memandang perbuatan dan keadaan pelakunya sekaligus. Dengan kata lain, rumusan moral al-Mawardi mencakup penggarapan *doing* dan *being* manusia, sehingga selain akan mengarah pada diskursus, juga berorientasi pada pembentukan watak dan kepribadian. Dua pendekatan moral tadi biasanya disebut dengan Etika Kewajiban dan Etika Keutamaan.³⁰

Menurut al-Mawardi, moral diri (disposisi mental) adalah landasan bagi tindakan kehendak. Artinya, seseorang belum dapat dianggap bermoral baik, sebelum ia memiliki moral diri yang baik. Elaborasi tentang ini agaknya mirip dengan legalitas dan moralitas yang pernah diperkenalkan Immanuel Kant. Legalitas adalah sekedar kesesuaian lahiriah tindakan dengan suatu aturan moral tanpa disertai disposisi mental (sikap hati), sedangkan moralitas adalah sikap hati yang terungkap dalam tindakan lahiriah yang sesuai dengan aturan moral tanpa pamrih.³¹ Dengan demikian, pembinaan moral diri merupakan hal krusial-fundamental dalam usaha membentuk insan bermoral baik. Jika dijabarkan lebih lanjut, maka moral diri dan tindakan kehendak amat mungkin ditelaah melalui konsepsi moralitas kekinian yang biasanya mencakup empat hal: (1) kepatuhan pada hukum moral, (2) konformitas pada aturan, (3) otonomi rasional, dan (4) otonomi eksistensial.³²

²⁷ Ibid., hal. 10.

²⁸ Ibid., hal. 23.

²⁹ Ali Rajab, *Ta'ammulat*, hal. 181.

³⁰ K. Bertens, *Etika*, hal. 212.

³¹ Magnis-Suseno, *Etika Dasar*, hal. 58.

³² Darmiyati Zuchdi, *Humanisasi Pendidikan* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), hal. 2.

Moral diri dapat menerima perubahan, kendati memang hal ini tidak mudah. Pengakuan al-Mawardi terhadap *muktasabah* sebagai komponen moral menunjukkan arti seperti itu. Tindakan-tindakan baik tidak akan terselenggara secara *istiqamah*, kecuali bila disertai dengan moral diri yang baik.³³ Artinya, pembentukan moral seseorang tidak cukup hanya bertumpu pada alih pengetahuan (*transfer of knowledge*) dan alih nilai (*transfer of value*), melainkan juga harus bertumpu pada pembangunan watak (*character building*)-nya melalui pendidikan karakter yang memadukan penanaman nilai kepada individu peserta didik dan pembaruan tata kehidupan bersama (jalinan relasional) yang lebih menghargai kebebasan individu.³⁴

2. Sumber dan Struktur Moral

Seperti pemikir Muslim pada umumnya, al-Mawardi berpendapat bahwa secara fitrah manusia dibekali dengan berbagai sumberdaya insani/potensi yang mengandung kemungkinan untuk berkembang.³⁵ Dalam aktualisasi perkembangannya, ada kemungkinan potensi fitrah itu menjadi baik, ada kemungkinan menjadi buruk, tergantung pada pengaruh yang diterima. Menurutnya, potensi fitrah mempunyai kesiapan ajar, menerima pengaruh lingkungan, tidak sekedar bersifat genetis-bawaan.

Untuk memperoleh kejelasan, di sini perlu kiranya dibedakan antara fitrah sebagai realitas ontologis dan fitrah sebagai kategori intelektual. Sebagai realitas ontologis, fitrah adalah berupa bawaan yang bersifat konstan-permanen, tidak bisa diubah, karena ia esensi kodrat ciptaan, sedangkan sebagai kategori intelektual, fitrah adalah potensi bawaan yang dinamis dan sangat berkesiapan ajar dalam aktualisasinya. Dengan kata lain, fitrah sebagai realitas ontologis adalah struktur jiwa: *al-aql*, *al-hawa*, dan *al-syahwah*. Sedangkan fitrah sebagai kategori intelektual adalah daya/potensi dari struktur jiwa tersebut³⁶ yang menentukan kualitas baik-buruknya. Al-Mawardi membagi akal (sebagai salah satu unsur struktur jiwa) menjadi *gharizi* dan *muktasab*.³⁷ Yang dimaksudkannya dengan *gharizi* adalah akal sebagai unsur struktur jiwa, sedangkan dengan *muktasab* yang dimaksudkan adalah potensi akal *gharizi*.

³³ al-Mawardi, *Tashil*, hal. 44.

³⁴ Doni Koesoema A., Pendidikan Karakter: Strategi Mendidik Anak di Zaman Global (Jakarta: Grasindo, 2007), hal. 135.

³⁵ al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Din* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hal. 168.

³⁶ Panjang-lebar tentang kedua pengertian fitrah ini; lihat Yasin Mohammed, *Insan Yang Suci: Konsep Fitrah dalam Islam*, terj. Masyhur Abadi (Bandung: Mizan, 1997), hal. 193.

³⁷ al-Mawardi, *Adab*, hal. 9.

Pandangan al-Mawardi tentang adanya kesiapan ajar pada potensi fitrah dengan daya positif dan negatifnya merupakan wujud *optimistic pedagogy*. Dengan kata lain, ia mengakui efektivitas pendidikan dan pengaruh lingkungan terhadap aktualisasi potensi fitrah. Jadi, aktualisasi fitrah seseorang sangat tergantung pada "pilihan" dan pengalaman budayanya, aktualisasi fitrah merupakan perpaduan antara dorongan dari "dalam" dan pengaruh dari "luar". Ini berarti al-Mawardi mengafirmasi edukabilitas manusia: manusia mempunyai potensi terbuka untuk pengayaan dan pengembangan dirinya; dengan pendidikan, proses pengayaan dan pengembangan diri tersebut diarahkan menuju cita pemanusiaan dan pembudayaan.

Di bagian awal kitab *Adab al-Dunya wa al-Din*, al-Mawardi menegaskan kedudukan akal dan syara' sebagai sumber moral.³⁸ Ia memandang perlunya upaya mendialektik-fungsionalkan antara akal dan syara'. Perpaduan integral keduanya merupakan prasyarat bagi perwujudan kebaikan moral. Selain itu, diakuinya juga norma sosial sebagai "sumber" moral. Dengan demikian, menurut al-Mawardi, sumber moral ada dua: otonomi diri (otonomi akal) dan otoritas eksternal (syara' dan norma sosial). Kemampuan seseorang memadukan diantara kedua hal tersebut merupakan wujud dari kepemilikan moral otonom.

Berdasarkan itu, kiranya cukup beralasan bila Madjid Fakhri menilai al-Mawardi sebagai pemikir tradisionalisme berwatak rasionalisme.³⁹ Dikatakan tradisionalisme karena ia mengakui "otoritas" eksternal (*naqliy*) sebagai sumber moral, dan dikatakan rasionalisme karena ia mengokohkan posisi dan fungsi akal (*aqliy*) sebagai sumber moral juga. Persoalan hubungan antara '*aqliy* dan *naqliy* merupakan issu problematik utama dalam wacana pemikiran Islam, bahkan hingga sekarang ini. Al-Mawardi bermaksud membangun hubungan dialektik-fungsional diantara keduanya, meskipun dalam dataran praksis-aplikatif seringkali mengalami kegagalan.

Dalam konteks moralisasi (*ta'dib*), al-Mawardi mengelompokkan prinsip-prinsip moral menjadi empat, yaitu: (1) *adab al-ilm* (prinsip moral dalam pengajaran/pembelajaran ilmu), (2) *adab al-din* (prinsip moral perilaku keagamaan), (3) *adab al-dunya* (prinsip moral perilaku duniawi), dan (4) *adab al-nafs* (prinsip moral diri).⁴⁰ Bila dicermati, nampak belum ada garis pemisah yang tegas dalam pengelompokan tersebut, sehingga terkadang timbul tumpah-tindih. Pengelompokan demikian, menurut hemat penulis, berangkat dari kerangka-pikir konsepsi moral bahwa akal

³⁸ Ibid.

³⁹ Madjid Fakhri, Etika dalam Islam, terj. Zakiyuddin Baidlawi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 77.

⁴⁰ al-Mawardi, Adab., hal. 23, 61, 92, 168.

sebagai sarana utama pertimbangan moral dalam perkembangannya memerlukan ilmu, baik ilmu religius maupun ilmu intelektual,⁴¹ pengembangan akal dengan ilmu mempunyai kemungkinan tak terbatas (*unpredictable*), seiring dengan ketidak-terbatasan perkembangan ilmu,⁴² pencerapan akal terhadap ilmu menjadi daya sinergik bagi otonomi diri. Dalam konteks *ta'dib*, otonomi diri mempunyai jalinan terpadu dengan otoritas agama dan otoritas norma sosial, karena lingkup aktivitasnya berada dalam dimensi perilaku keagamaan (*religious conducts*) dan perilaku duniawi (*worldly conducts*). Pendek kata, masing-masing prinsip moral tersebut perlu dipenuhi agar menjadi sosok bermoral baik, yaitu sosok yang memiliki kepatuhan pada hukum moral, otonomi diri, dan konformitas terhadap norma sosial.

IV. Pemikiran Pendidikan Moral Al-Mawardi

1. Corak Umum Pemikiran Pendidikan al-Mawardi

Setidaknya, terdapat tiga aliran utama pemikiran pendidikan, yaitu: aliran Religius-Konservatif (aliran pemikiran kependidikan yang "agamis" murni), aliran Religius-Rasional (aliran pemikiran pendidikan yang tidak *naqli-oriented*, melainkan mengarah pada dialektik-fungsional antara *naqli* dan *'aqli*), dan Pragmatis-Instrumentalis (aliran pemikiran pendidikan yang bertumpu pada pertimbangan pragmatis, harmoni dan *social demands*).⁴³ Berpijak pada pemetaan ini, pemikiran al-Mawardi kiranya dapat digolongkan ke dalam aliran kedua, mengingat ia sangat mengapresiasi terhadap fungsi akal, karena akal dipandangnya sebagai sumbu keutamaan dan sumber moral. Akal dalam pandangan al-Mawardi tidak hanya sekedar *mudrik* (berfungsi mengetahui), melainkan juga sebagai *hakam* (pemutus dan penentu baik-buruk). Dengan demikian, pendidikan yang dikehendakinya adalah pendidikan yang mampu menyadarkan peserta didik akan realitas yang dihadapi dengan cara yang mengakibatkan mampu melakukan tindakan efektif terhadap realitas tersebut.⁴⁴ Untuk merealisasikan ini, hal mendasar yang perlu digarap adalah pendidikan akal. Sebab, dengan akal manusia mampu memahami *taklif Allah* dan mengatur kehidupan dunia.

⁴¹ Ilmu religius adalah ilmu yang didasarkan pada wahyu Ilahi (Qur'an dan Hadis), dan semua yang diderivasikan darinya; sedangkan ilmu intelektual adalah ilmu hasil kreasi aktivitas akal di luar lingkup ilmu religius.

⁴² Al-Mawardi, *Adab.*, hal. 11.

⁴³ M. Jawwad Ridla, *Tiga Aliran Utama Teori Pendidikan Islam*, terj. Mahmud Arif (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hal. 74.

⁴⁴ al-Mawardi mengistilahkannya dengan kemampuan menjaga agama dan mengatur dunia (*hirasat al-din wa siyasat al-dunya*); lihat al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hal. 5.

Namun, perkembangan akal akan terganggu dan tidak sehat, jika godaan hawa nafsu tidak terkendali dan ada dominasi "interes" terselubung,⁴⁵ seperti prasangka, hegemoni taklid, dan fanatisme buta. Oleh karena itu, pendidikan akal harus berorientasi pada pengembangan akal kritis, dan juga disertai pengendalian (moralisasi) terhadapnya, antara lain dengan inkifikasi nilai dan fasilitasi.⁴⁶ Pengembangan akal kritis dibutuhkan terlebih ketika seseorang dihadapkan pada dilema moral, yaitu situasi problematis yang menuntut pemecahan dan putusan moral dengan penuh kesadaran dan tanggungjawab.

Atas dasar itu, dalam pendidikan moral, al-Mawardi berorientasi pada pembentukan kesadaran dan kepekaan moral (*bashirah akhlaqiyah*) seseorang, sehingga ia pada gilirannya mampu membedakan antara perilaku baik dan perilaku buruk, melalui penajaman kritisisme (*al-tahlil al-'aqli wa tanmiyat al-'aql*). Sebab, diri bermoral seperti itu hanya bisa terbentuk melalui *nush* dan *inqiyad*. *Nush* berarti seseorang melakukan penalaran kritis hingga mampu mengetahui realitas hakiki persoalan, sedangkan *inqiyad* adalah kesediaan diri mematuhi putusan *nush* tersebut. Meskipun begitu, dalam proses pembelajaran, dimensi respek (*ta'zim*) perlu juga dipupuk dan kembangkan.⁴⁷

Diantara prinsip dasar pendidikan yang ingin dibangun oleh al-Mawardi adalah interaksi manusiawi dan keseimbangan antara kebebasan (kritisisme) peserta-didik dan kewibawaan pendidik.⁴⁸ Hal ini cukup beralasan, mengingat hakikat pendidikan selain sebagai *critical relation*, juga sebagai *moral relation*. Maksudnya, selain pendidikan adalah bentuk hubungan yang mencerdaskan dan mencerahkan, hubungan dialogis-konstruktivis, pendidikan juga adalah bentuk hubungan "positif-normatif": ada nilai yang melandasinya dan ada idealita nilai yang ingin direalisasikan dan dicapainya, pendidikan adalah aktivitas *momot* nilai.

2. Strategi Pendidikan Moral: Apresiasi Rasionalitas dan Interaksi Edukatif

Bila dilihat dalam spektrum yang lebih luas, paham rasional al-Mawardi tersebut masih berada dalam bayang-bayang paradigma nalar Arab. Ia menganggap ada kaitan terpadu antara fungsi rasional akal dan fungsi etiknya, sebuah anggapan yang berada dalam bingkai epistemik *al-ittijah min al-akhlaq ila al-ma'rifah* (orientasi dari moral menuju

⁴⁵ Majid Irsan al-Kailani, *Tathawwuru Mafhumi al-Nazariyyat al-Tarbawiyyah al-Islamiyah* (Beirut: Dar Ibnu al-Katsir, 1987), hal. 141.

⁴⁶ Darmiyati Zuchdi, *Humanisasi*, hal. 46-48.

⁴⁷ al-Mawardi, *Adab.*, hal. 50.

⁴⁸ Bandingkan dengan hakikat pendidikan yang selaras dengan semangat CBSA sebagaimana dikemukakan Nana Sudjana, *Cara Belajar Siswa Aktif dalam Proses Belajar-Mengajar* (Bandung: Sinar Baru, 1989), hal. 23.

pengetahuan).⁴⁹ Epistemik ini mendorong akal pada usaha melakukan penalaran tentang baik-buruk, dengan tujuan seseorang yang berakal mampu berperilaku etis-positif. Ini bisa dilihat misalnya dari makna leksikal kata *al-'aql* itu sendiri dalam bahasa Arab.

Lebih jauh, epistemik tersebut berimplikasi pada orientasi praktis (amaliah) dalam keilmuan. Bagi al-Mawardi, ilmu religius berfungsi melepas-arahkan akal, agar ia secara bebas terkendali melakukan kajian dan penelitian dalam ilmu-ilmu intelektual (dunia).⁵⁰ Memposisikan ilmu religius sebagai basis eksplorasi akal berarti meletakkan akal pada bingkai normatif-praksis, dan secara hirarkhis-epistemologis, ilmu religius dinilainya lebih tinggi/unggul, meskipun tanpa bermaksud mengabaikan arti penting ilmu intelektual (ilmu dunia).

Pengakuan al-Mawardi terhadap keberadaan otoritas eksternal dan pengaruh lingkungan terhadap moral seseorang, membawanya pada pandangan akan perlunya sosialisasi dan moralisasi lingkungan dalam pendidikan moral. Sosialisasi ditempuh melalui *mushahabah* (interaksi yang memiliki kedekatan emosi), indoktrinasi, dan *ta'dib* dini terhadap peserta didik, melalui pengenalan, pelatihan, dan pembiasaan akan nilai-nilai dan norma-norma sosial yang ada, sedangkan moralisasi lingkungan ditempuh melalui strategi konteks positif (lingkungan yang mendidik), yakni penciptaan kondisi pembelajaran yang bersuasana afektif tinggi melalui moderasi pengajaran dan penumbuhan afinitas timbal-balik, sehingga tercipta iklim, isi tindakan, dan pendekatan yang mendukung moralisasi.⁵¹

Pengakuan al-Mawardi terhadap arti penting otonomi diri dalam pembelajaran membawanya ke arah strategi pendidikan yang bertumpu pada "penalaran". Menurutnya, moralisasi tidak cukup hanya terbatas pada pembekalan (indoktrinasi) dan pelatihan/pembiasaan, melainkan juga diperlukan pengembangan, klarifikasi, dan penalaran. Akal, menurut al-Mawardi, dipandang sebagai subyek dan obyek moral sekaligus. Dengan subyek moral, terkandung arti bahwa akal mempunyai otonomi moral dan menjadi sumber moral, sedangkan dengan obyek moral ia maksudkan bahwa akal merupakan sasaran moralisasi. Untuk memadukan kedua posisi akal (sebagai subyek dan obyek) itu dalam interaksi edukatif, strategi yang diterapkan adalah penalaran (refleksi), yakni penanaman prinsip-prinsip moral disertai dengan adanya kebebasan peserta-didik dalam menggunakan akal kritisnya untuk menilai (*to value*), memilih (*to*

⁴⁹ M. Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hal. 30.

⁵⁰ al-Kailani, *Tathawwur*, hal. 142.

⁵¹ Lihat Suharsimi Arikunto, *Manajemen Pengajaran Secara Manusiawi* (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), hal. 288-289.

choose), dan melakukan (*to act*), sehingga ia tidak menjadi pasif-reseptif, melainkan aktif-dialogis dalam proses interaksi edukatifnya.⁵²

Dalam hubungannya dengan kode etik pendidik-peserta didik, al-Mawardi mengemukakan poin-poin pokok sebagai berikut:

1. Pendidik bersedia secara konsisten memprabadi mengamalkan ilmunya.
2. Pendidik tidak enggan mengajarkan apa yang dipandangnya baik untuk diajarkan.
3. Pendidik mempunyai kejelian/empati terhadap kondisi peserta didiknya.
4. Pendidik bersedia menyucikan diri dari pekerjaan *subhat*.
5. Pendidik dalam mengajarnya semata-mata karena Allah.
6. Pendidik bersikap *tawadlu'* dan tidak membanggakan dirinya.⁵³
7. Peserta didik memberi prioritas perhatian untuk mempelajari ilmu agama.
8. Peserta didik punya optimisme dalam *talab al-ilmnya*.
9. Peserta didik mempelajari ilmu secara sekuensial.
10. Peserta didik bersikap respek-kritis.⁵⁴

Mencermati beberapa kode etik tersebut, setidaknya terdapat beberapa hal yang bisa dielaborasi. *Pertama*, ada pertimbangan epistemologis-keilmuan yang mendasari pemikiran Al-Mawardi, yaitu efektivitas pembelajaran bisa optimal, bila sekuensi keilmuan (kurikuler) dipatuhi, dengan berawal dari materi yang sederhana ke yang kompleks, dari yang konkret ke yang abstrak, dan kesesuaian dengan tahap linieritas keilmuan. *Kedua*, ada pertimbangan psikologis, yaitu pembelajaran perlu memperhatikan aspek minat, *mood* dan *individual differences* (perbedaan masing-masing peserta didik). *Ketiga*, ada pertimbangan etik-keagamaan, yakni interaksi edukatif harus dilandasi semangat ketulusan, kebaikan, empati, dan simpati.

V. Penutup

Berdasarkan uraian di atas, bisa ditarik beberapa kesimpulan akhir bahasan sebagai berikut ini:

1. al-Mawardi adalah sosok pemikir dan praktisi dalam kancah sosial-politik yang sedang memanas. Meskipun ia termasuk salah seorang

⁵² Pendapat al-Mawardi tentang ini didasarkan pada kutipan-kutipan dari sabda Nabi: "Ilmu adalah khazanah (perbendaharaan). Kunci untuk membukannya adalah bertanya (kritisisme)...", jawaban Ibnu Abbas sewaktu ditanya tentang kiat berilmu mumpuni: "...dengan sering bertanya dan berpikiran kritis", dan lain-lain; lihat al-Mawardi, Adab., hal. 50.

⁵³ Ibid., hal. 54-60.

⁵⁴ Ibid., hal. 25-30.

tokoh kenamaan *sunni-syafi'i*, namun kecenderungan rasionalnya sangat menonjol, bahkan sampai menyebabkannya dituduh sebagai eksponen Mu'tazilah. Sebagian besar pemikirannya merupakan hasil refleksi atas kondisi riil sosial-politik yang sedang instabil saat itu.

2. Moral dalam pandangan al-Mawardi memiliki dua sisi: internal subyektif dan eksternal obyektif. Sisi pertama, moral berarti struktur jiwa (mental), sikap mental, dan aktualisasi tindakan sadar-bebasnya, sedangkan sisi kedua, moral adalah norma obyektif yang secara *syahshiah-ijtima'iyah* mengatur ragam tindakan dengan segala aspeknya. Moral semacam ini berkembang melalui interaksi antara kemampuan strukturasi internal seseorang dan rangsangan intelektual-sosial lingkungan. Dalam kemampuan strukturasi internal, akal menduduki posisi utama sumber moral. Sementara dalam rangsangan intelektual dan sosial lingkungan, norma agama dan sosial menduduki sumber utamanya.
3. Sejalan dengan itu, pendidikan moral, menurutnya, bercorak religius-rasional, yaitu: secara intensif mendialektik-fungsionalkan akal dan syara' ('*aql matbu' wa syar' masmu'*) untuk menumbuhkan kesadaran moral, konformitas terhadap norma-nilai, dan otonomi diri, serta bercorak sosialisasi, yaitu: secara intensif mengakrabkan peserta didik dengan nilai dan norma sosial yang ada, dan memberikan keteladanan moral. Dalam interaksi edukatif, pendidikan moral berorientasi pada produk dan proses sekaligus, disertai penciptaan *enviromental input positif*.***

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Ghani Abbud, *Fi al-Tarbiyah al-Islamiyah*, ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi, 1977.
- Ahmad Amin, *Zuhru al-Islam*, juz I, Kairo: Maktabah al-Nahdlah, 1962.
- Ali Ashraf, *Horison Baru Pendidikan Islam*, terj. Sori Siregar, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Darmaningtyas, *Pendidikan Rusak-Rusakan*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Darmiyati Zuchdi, *Humanisasi Pendidikan*, Jakarta: Bumi Aksara, 2008.
- Doni Koesoema A., *Pendidikan Karakter: Strategi Mendidik Anak di Zaman Global*, Jakarta: Grasindo, 2007.

Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar: Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.

George K. Knight, *Filsafat Pendidikan*, terj. Mahmud Arif, Yogyakarta: Gama Media, 2007.

HAR Tilaar, *Beberapa Agenda Reformasi Pendidikan Nasional dalam Perspektif Abad XXI*, Magelang: Indonesiatera, 1998.

Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi Ilmi al-Istighrab*, Kairo: al-Dar al-Fanniyah, 1991.

Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab al-Muhith*, jilid I, ttp.: tnp.

K. Bertens, *Etika*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 1997.

M. Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.

M. Athiyah al-Abrasyi, *al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Falasifatuha*, Mesir: Isa Babi al-Halabi, 1969.

M. Jawwad Ridla, *Tiga Aliran Utama Teori Pendidikan Islam*, terj. Mahmud Arif, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

M. Munir Mursi, *al-Tarbiyah al-Islamiyah; Ushuluha wa Tathawwuruha fi al-Bilad al-Arabiyah*, Kairo: Alam al-Kutub, 1977.

Madjid Fakhri, *Etika dalam Islam*, terj. Zakiyuddin Baidlawi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Majid Irsan al-Kailani, *Tathawwuru Mafhumi al-Nazariyyat al-Tarbawiyyah al-Islamiyah*, Beirut: Dar Ibnu al-Katsir, 1987.

Mansur Ali Rajab, *Ta'ammulat fi Falsafati al-Akhlaq*, Mesir: Maktabah al-Ajilo al-Misriyah, 1969.

Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Din*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

-----, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

-----, *al-Nukat wa al-Uyun fi Tafsiri al-Qur'an*, juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

-----, *Tashil al-Nazar wa Ta'jil al-Zafar*, Beirut: Dar al-Nahdlah al-Arabiyah, 1981.

Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.

Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi V, Jakarta: UI Press, 1993.

- Musa Asyarie, "Pendidikan Sekolah Kita Anti Realitas", *Kompas* (9 Juli 2002).
- Nana Sudjana, *Cara Belajar Siswa Aktif dalam Proses Belajar-Mengajar*, Bandung: Sinar Baru, 1989.
- Said Abdul Fattah Asyur, "al-Ahkam al-Sulthaniyah li al-Mawardi," dalam Ahmad Riyad Turki, et. al. (ed.), *al-Turats al-Insaniyah*, jilid V, ttp.:Dar al-Katib al-Arabi, 1967.
- Suharsimi Arikunto, *Manajemen Pengajaran Secara Manusiawi*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Suyanto, *Dinamika Pendidikan Nasional dalam Percaturan Dunia Global*, Jakarta: PSAP, 2006.
- Syed Ali Ashraf dan Sajjad Husein, *Menyongsong Keruntuhan Pendidikan Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Gema Risalah Press, 1994.
- Tim Penyusun KBBI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, edisi III, Jakarta: Balai Pustaka, 2003.
- Tohari Musnamar, "Dosa Sistem Pendidikan dan Krisis Dewasa ini", *Kedaulatan Rakyat* (20 Juli 1998).
- Witjaksana Tjahjana, "Mencari Paradigma Pendidikan bagi Pembangunan di Indonesia", *Kritis* (No. 4, VIII, April-Juni 1994).
- Yasin Mohammed, *Insan Yang Suci: Konsep Fitrah dalam Islam*, terj. Masyhur Abadi, Bandung: Mizan, 1997.
- Al-Zahabi, *Sairu A'lam al-Nubala'*, juz XVIII, Beirut: Muassat al-Risalah, 1990.
- Zainal Abidin Eko Putro, "Menggugat Kembali Pendidikan Agama", *Kompas* (21 April 2003).