

PLURALISME DALAM PONDOK MODERN GONTOR PONOROGO:

Kajian Kitab Bidāyat al-Mujtahid

M. Yusron Maulana El-Yunusi

UIN Sunan Ampel Surabaya

E-mail: yusronmaulana71@gmail.com

Abstract: *Pluralist-oriented education in principle has been applied in the modern cottage education system. This education has been included in the formal curriculum system and everyday learning processes. With the existing system, modern Islamic boarding schools have the potential to develop pluralist-oriented education, and deserve to be a successful example of the implementation of pluralist education. Although there are still some aspects that need to be further developed and refined. Darussalam Gontor boarding school is the first modern boarding school in Indonesia. Characteristics of modern boarding schools trying to combine traditionality and modernity of education. Wetonan and sorogan teaching systems were replaced with a classical system (in-class teaching) that was tiered and the integrated curriculum was adopted with certain adjustments. The dichotomy of religion and general science is also eliminated.*

Keywords: *Pluralism, Islamic boarding school.*

Pendahuluan

Dalam konteks Indonesia, pendidikan pluralis, pendidikan yang dapat mencetak peserta didik mempunyai kearifan lokal, atau menghasilkan peserta didik yang berpandangan inklusif, penting untuk diwujudkan. Indonesia, melebihi kebanyakan negara-negara lain, merupakan negara yang tidak saja multisuku, etnik dan agama, tetapi juga multibudaya. Kemajemukan tersebut pada satu sisi merupakan kekuatan sosial dan keragaman yang indah apabila satu sama lain bersinergi dan saling bekerja sama untuk membangun bangsa. Namun, pada sisi lain, kemajemukan tersebut apabila tidak dikelola dan dibina dengan tepat dan baik akan menjadi pemicu dan penyulut konflik dan kekerasan yang dapat menggoyahkan sendi-sendi kehidupan berbangsa. Peristiwa Ambon dan Poso, misalnya, merupakan contoh kekerasan dan konflik horizontal yang telah menguras energi dan merugikan tidak saja jiwa

dan materi tetapi juga mengorbankan keharmonisan antarsesama masyarakat Indonesia.¹

Sejak reformasi digulirkan, diskursus pluralisme di negeri ini terus mengemuka dan berkembang pesat. Terkait dengan masalah tersebut sikap hidup toleran menjadi penting. Toleransi dipandang dapat menjadi perekat baru integrasi bangsa yang sekian lama tercabik-cabik. Integrasi nasional yang selama ini dibangun berdasarkan politik kebudayaan lebih cenderung seragam dianggap tidak lagi relevan dengan kondisi dan semangat demokrasi global. Desentralisasi kekuasaan dalam bentuk otonomi daerah semenjak 1999 adalah jawaban bagi tuntutan demokrasi tersebut. Namun, desentralisasi sebagai keputusan politik nasional ternyata kemudian disadari tidak begitu produktif apabila dilihat dari kacamata integrasi nasional suatu bangsa besar yang isinya beraneka ragam suku bangsa, etnis, agama, dan status sosial.²

Dalam pembicaraan tentang pendidikan Islam, pesantren merupakan jenis institusi pendidikan Islam tertua dan telah lama berakar di dalam budaya masyarakat Indonesia. Pesantren merupakan pusat pengkajian dan pendalaman khazanah ilmu-ilmu keislaman dan sekaligus sebagai pusat gerakan dakwah penyebaran agama Islam di masyarakat.

Pesantren juga dikenal sebagai penjaga ortodoksi Islam. Pondok pesantren merupakan lembaga pendidikan yang unik, tidak saja karena keberadaannya yang sudah sangat lama, tetapi juga karena kultur, metode, dan jaringan yang diterapkan oleh lembaga agama tersebut.³ Selain itu pondok pesantren juga sebagai sistem pendidikan yang asli (*indigenous*) di Indonesia.⁴

Pembahasan

Definisi Pesantren Pluralis

Untuk menjelaskan definisi pesantren pluralis, perlu didefinisikan terlebih dahulu satu per satu dari kedua kata tersebut. Banyak terminologi tentang pesantren, di antaranya adalah yang memandang bahwa pesantren atau istilah lain pondok pesantren adalah lembaga pendidikan Islam yang di dalamnya terdapat seorang kiai (pendidik), yang mengajar dan mendidik

¹Martin Van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia", *Southeast Asia Research*, No. 2 (2002): 117.

²Ali Maksum, *Pluralisme dan Multikulturalisme: Paradigma Baru Pendidikan Agama Islam di Indonesia* (Malang: Aditya Media, 2011).

³ Abd. Mustaqim, "Menggagas Pesantren Transformatif", *Aula*, No. 09 Tahun XXV (September 2003): 70.

⁴ Ibid, 76.

para santri (peserta didik), dengan sarana masjid yang digunakan untuk menyelenggarakan pendidikan tersebut, serta didukung adanya pemondokan atau asrama sebagai tempat tinggal para santri.⁵ Hal ini tidak berarti bahwa pesantren hanya memiliki pendidikan yang husus mempelajari agama, namun juga tidak menutup kemungkinan diselenggarakannya pendidikan formal dari tingkat yang paling bawah yaitu Taman Kanak- Kanak (TK) sampai Perguruan Tinggi (PT) yang masih dalam naungan payung pesantren tersebut. Sedangkan Pluralisme berasal dari kata *plur-* yang berarti jamak,⁶

M. Dawam Raharjo berpandangan bahwa pluralisme yaitu suatu paham mengenai pluralitas (*pluralism is an ism about plurality*).⁷ Sedangkan pluralisme sendiri berarti keadaan masyarakat yang terdiri dari pelbagai macam perbedaan; masyarakat yang majemuk.

Dalam Wikipedia dan ensiklopedia Indonesia, kata pluralisme berasal dari bahasa inggris *pluralism*. *In the social sciences, pluralism is a framework of interaction in which groups show sufficient respect and tolerance of each other, that they fruitfully coexist and interact without conflict or assimilation*. Artinya: Suatu kerangka interaksi yang mana setiap kelompok menampilkan rasa hormat dan toleran satu sama lain, berinteraksi tanpa konflik atau asimilasi (pembauran/pembiasan).⁸ Adanya kemajemukan di sini lebih pada adanya keragaman dan perbedaan yang bersifat agama. Termasuk dalam hal ini adanya semangat dan nilai-nilai yang melekat atau terbawa oleh pluralism itu sendiri. Seperti adanya beberapa sifat yang menuju kepada pluralisme seperti keterbukaan, toleransi, inklusifitas, partisipatif, demokratis, dan hal-hal yang mendorong adanya pluralisme.

Dari definisi tersebut dapat dipahami, bahwa pesantren pluralis adalah sebuah model pesantren -yang merupakan salah satu lembaga pendidikan Islam- dengan segala unsur-unsurnya yang dapat berdiri dan hidup di tengah perbedaan-perbedaan masyarakat khususnya perbedaan agama dengan adanya interaksi penuh damai, toleransi, saling menghormati tanpa terjadi permusuhan dan konflik. Dengan pemahaman ini, seorang santri

⁵ Abdul Mujib, dan Jusuf Mudzakkir, *Ilmu Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2006), 234

⁶ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Difa Publisher, t.th, 661, dan bandingkan juga dalam Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), 883.

⁷ M. Dawam Rahardjo, "Mengapa Semua Agama itu Benar", versi asli dapat dilihat dalam <http://islamlib.cQm/id/page.php?page=article&id=o62>

⁸ Wikipedia dan ensiklopedia Indonesia, Polemik Pluralisme di Indonesia, diperoleh dari: httpT//id.wikipedia.orfi/wiki/Polemik_pluralisme_di_Indonesia.

tidak lagi menganggap orang yang memeluk agama yang lain darinya adalah musuh akidah, namun mereka memungkinkan juga ada kebenaran seperti kebenaran yang diyakininya. Dengan demikian, pesantren pluralis di sini dikhususkan pada kajian sistem pendidikan yang berjalan. Di antaranya adalah bentuk kurikulumnya, pengajaran teologinya, pola-pola penafsiran teks terkait dengan orang di luar agamanya, bagaimana menyikapi mereka, dan yang lain yang masih masuk dalam koridor sistem pendidikan yang ada pada sebuah pesantren.

Pendidikan Pluralis di Pondok Modern Gontor Ponorogo

Sampai saat ini, ribuan pesantren telah tumbuh di Nusantara, yang secara garis besar dapat diklasifikasi ke dalam dua sistem utama: pesantren tradisional (*salafiyah*) dan pesantren modern. Ciri dari pesantren tradisional adalah konsistensinya dalam melaksanakan sistem pendidikan murni dan tidak terikat formalitas pengajaran (kelas) maupun strata pendidikan dan ijazah. Pesantren model ini juga cenderung mengkhususkan diri dalam pengkajian ilmu-ilmu agama. Sedangkan pesantren modern berupaya memadukan tradisionalitas dan modernitas pendidikan. Sistem pengajaran formal ala klasikal (pengajaran di dalam kelas) dan kurikulum terpadu diadopsi dengan penyesuaian tertentu. Dikotomi ilmu agama dan umum juga dalam rujukan yang sama dinyatakan bahwa pluralisme adalah sebuah kerangka di mana ada interaksi berupa kelompok yang menunjukkan rasa saling menghormati dan toleransi satu dieleminasi. Kedua bidang ilmu ini sama-sama diajarkan, namun dengan proporsi pendidikan agama lebih mendominasi. Sistem pendidikan yang digunakan di pondok modern dinamakan sistem Mu'allimin.

Dalam konteks pondok modern, pendidikan pluralis sesungguhnya telah menjadi pendidikan dasar yang tidak hanya diajarkan dalam pengajaran formal di kelas saja tetapi juga dilakukan dalam kehidupan sehari-hari santri. Pendidikan formal pluralis diwujudkan dalam bentuk pengajaran materi keindonesiaan/kewarganegaraan yang telah dikurikulumkan. Sistem pengajaran di pondok modern yang didominasi bahasa asing (Arab dan Inggris) sebagai pengantar, tidak melunturkan semangat pendidikan pluralis anak didik (santri), karena materi ini ditempatkan sebagai materi primer dan harus diajarkan dengan medium bahasa Indonesia pula.

Dalam bidang nonformal, pesantren dengan kelebihan pendidikan intensif 24 jamnya, memiliki banyak waktu untuk menyisipkan aneka pendidikan. Salah satunya pluralisme. Pola umum yang nyaris diberlakukan di pelbagai pondok modern adalah sistem pendidikan pluris yang menyatu

dalam aturan dan disiplin pondok. Salah satunya dalam urusan penempatan pemondokan (asrama) santri. Di pondok modern tidak diberlakukan penempatan permanen santri di sebuah asrama. Dalam arti, seluruh santri harus mengalami perpindahan sistematis ke asrama lain, guna menumbuhkan jiwa sosial mereka terhadap keragaman.

Pondok Modern Gontor juga menetapkan regulasi agar setiap tahun santri diharuskan perpindahan asrama. Setiap satu semester mereka juga akan mengalami perpindahan antarkamar dalam asrama yang mereka huni. Hal ini ditujukan untuk memberi variasi kehidupan bagi para santri, juga menuntun mereka memperluas pergaulan dan membuka wawasan mereka terhadap aneka tradisi dan budaya santrisantri lainnya. Penempatan santri tidak didasarkan pada daerah asal atau suku. Bahkan, penempatan telah diatur sedemikian rupa oleh pengasuh pondok, dan secara maksimal diupayakan kecilnya kemungkinan santri-santri dari daerah tertentu menempati sebuah kamar yang sama.

Ketentuan yang diberlakukan, satu kamar maksimal tidak boleh dihuni oleh 3 orang lebih santri asal satu daerah. Menurut Dr KH Abdullah Syukri Zarkasyi, upaya ini untuk melebur semangat kedaerahan mereka ke dalam semangat yang lebih universal. Di samping itu, agar santri juga dapat belajar kehidupan bermasyarakat yang lebih luas, berskala nasional, bahkan internasional bersama para santri mancanegara.⁹ Namun, penerapan pola pendidikan ini, menurut Syukri Zarkasyi, tidak berarti menafikan unsur daerah. Karena unsur kedaerahan telah diakomodir dalam kegiatan daerah yang disebut “konsulat”, yang ketentuan organisasi dan kegiatannya telah diatur, khususnya untuk diarahkan menolakny menjadi sumber fanatisme kedaerahan.

Pendidikan pluralis lainnya dalam intensitas pendidikan pondok modern adalah diberlakukannya aturan mengikat yang melarang santri berbicara menggunakan bahasa daerah. Selain bahasa utama Arab dan Inggris, ketika masuk lingkungan pondok santri hanya dibolehkan berbicara bahasa Indonesia dalam beberapa kesempatan dan kepentingan. Pendisiplinan santri dalam pendidikan pluralis lewat bahasa ini sangat ketat. Bagi santri yang melanggar akan diberi hukuman bervariasi yang edukatif. Pendidikan toleransi atas perbedaan juga kental diajarkan dalam sistem pendidikan pondok modern. Keberagaman pemikiran dan ijtihad diajarkan kepada santri tanpa pemaksaan, atau mengajarkan mereka untuk memaksakan ide. Sikap

⁹ KH. Abdullah Syukri Zarkasyi, MA, Manajemen Pesantren Pengalaman Pondok Modern Gontor, (Ponorogo: Trimurti Press, 2005), 125 10 Ibid. 155.

toleransi terhadap perbedaan pendapat sangat diunggulkan sistem pendidikan pondok modern.

Dengan sistem Mu'allimin yang didukung intensitas pendidikan 24 jam, beban menjejantahkan Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK), seperti disyaratkan dalam pendidikan formal, dapat dilalui pondok modern. Pada KBK, kendala utamanya adalah keterbatasan waktu ajar untuk memberi pemahaman penuh sebuah materi kepada siswa. Dengan sistem Mu'allimin, masa pendidikan luar kelas di pondok pesantren cenderung lebih banyak dibanding waktu formal pembelajaran di dalam kelas. Keterbatasan masa pengajaran di kelas ini pun dapat tertanggulangi pondok pesantren dengan adanya banyak waktu luang yang dapat dimanfaatkan para guru untuk melengkapi pengajaran kepada santri. Pola ini sangat mengefisiensikan waktu dan membuat pengajaran menjadi efektif. Ditambah lagi dengan arus utama sistem pendidikan di pondok modern yang tidak mengenal dikotomi pendidikan ekstrakurikuler dan intrakurikuler.¹⁰

Keutamaan pendidikan pluralistik di pondok modern juga tercermin dari muatan/isi kurikulum yang kentara mengajarkan pewawasan santri akan keragaman keyakinan. Dalam kelompok bidang studi Fiqih, sebagai contoh, diajarkan materi khusus Kitab *Bidāyat al-Mujtahid* wa Nihayat al-Muqtaṣid (Perbandingan Mazhab) yang konten luasnya memaparkan hukum Islam dalam pandangan 4 mazhab. Sehingga para santri terhindar dari fanatisme, karena para santri diberi pelajaran tentang hukum Islam dari pelbagai mazhab. Materi ini sangat substansial dalam pendidikan yang pluralis, karena santri diwawaskan pelbagai perbedaan mendasar tentang hukum Islam dengan. Pandangan 4 mazhab. Materi ini sangat potensial membangun kesadaran toleransi keragaman keyakinan yang akan para santri temui saat hidup bermasyarakat kelak.

Dalam pendidikan sikap pluralis, pondok modern menerapkan pewawasan rutin melalui visualisasi aneka kultur dan budaya para santrinya. Setiap tahun ajaran baru digelar seremoni besar Khutbatul 'Arsy dengan salah satu materi acara berupa pertunjukan aneka kreasi dan kreativitas pelangi budaya semua elemen santri, berdasarkan kategori "konsulat" (kedaerahan). Dalam acara ini dilombakan demonstrasi keunikan khazanah dan budaya tempat domisili asal santri. Semua santri diwajibkan terlibat dalam kegiatan ini. Kegiatan pembuka tahun ajaran baru ini ditujukan

¹⁰ Ibid 155

untuk menjadi pencerah awal dan pewawasan kebhinekaan budaya dalam lingkungan yang akan mereka huni.

Kajian Kitab Bidāyat al-Mujtahid Wanihayatul Muqtasid

Pemikiran Fikih Ibn Rushd dalam Bidāyat al-Mujtahid

Ibn Rushd adalah salah seorang sosok ilmuwan muslim abad ke-12 M yang memiliki jasa yang besar bagi peradaban Islam dan juga bagi orang-orang Barat. Karena dari terjemahan karya-karyanyalah dinamika berpikir mereka terbuka sehingga menghasilkan apa yang disebut dengan era pencerahan (renasissance) sebagai manifestasi peradaban Barat yang hingga kini masih mendominasi dunia. Maka dari itu, tak heran jika tulisan-tulisan yang berkaitan dengan peradaban Islam, khususnya dalam bidang pemikiran Islam, terasa tidak lengkap tanpa kehadiran Ibn Rushd.

Dari segi filsafat, Ibn Rushd dapat dikatakan telah mendapatkan haknya untuk dikaji dan diteliti. Begitu banyak tulisan, baik berupa makalah, artikel jurnal, maupun buku-buku ilmiah yang mengangkat masalah filsafat Ibn Rushd baik secara historis, metodologis maupun ontologis. Tapi, sebagai ilmuwan yang juga aktif dalam bidang Fikih, Ibn Rushd tampaknya belum mendapatkan penghargaan yang selayaknya. Riwayat hidupnya yang penuh dengan warna-warni fikih, baik sebagai pencari ilmu maupun sebagai hakim dan juga penulis buku-buku fikih berkualitas adalah tiga hal yang dapat dijadikan pintu masuk bagi para peminat studi keislaman untuk mengkaji pemikiran-pemikiran Ibn Rushd di bidang ini.¹¹ Sebagaimana kita ketahui, buku *Bidāyat al-Mujtahid*, karya Ibn Rushd ini telah dikenal oleh seluruh umat Islam di dunia, termasuk di Indonesia, terutama di pesantren-pesantren dari dahulu hingga sekarang. Namun, sangat disayangkan, tulisan tentang kepaiawaian Ibn Rushd dalam bidang ini hampir tidak ada.

Bertitiktolak dari hal tersebut di atas, penulis melihat bahwa kecemerlangan Ibn Rushd dalam bidang fikih tampak terabaikan, suatu hal yang disebut ironi oleh Nurcholish Madjid.¹²

1. Ibn Rushd dan *Bidāyat al-Mujtahid* Ibn Rushd adalah salah seorang ilmuwan muslim yang cukup produktif dalam menulis. Selain mengarang buku-buku filsafat, Ibn Rushd yang juga seorang dokter ini, banyak mengarang buku-buku fikih. Di antara buku-buku fikih karangannya,

¹¹ Ibn Rushd lahir di Cordova pada 520 H./1125 M. Ia lahir dari keluarga yang sangat religius dan memiliki aktivitas keilmuan yang tinggi. Kakeknya adalah seorang Hakim di Cordova dan seorang penulis berpengaruh di Spanyol, begitu juga ayahnya.

¹² Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), 93.

sebagaimana ditulis oleh El Abidi adalah buku *Al-Da'awī, Mukhtasar al-Mustafā fi al-Uṣūl, al-Dars al-Kāmil fi al-Fiqh, Risālat fi al-Dahaya, al-Kharaj*.¹³

Buku *Bidāyat al-Mujtahid* yang judul lengkapnya adalah *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣhid* adalah karya Ibn Rushd dalam bidang Fikih yang paling terkenal sekaligus paling berkualitas jika dibandingkan dengan buku-buku Fikihnya yang lain. Buku Ibn Rushd ini selesai ditulis oleh Ibn Rushd pada tahun 1188 M. ketika menjabat sebagai Hakim Agung di Cordoba, atau pada saat usianya sekitar 62 tahun. Buku ini memuat pandangan dan argumentasi seluruh aliran Fikih, baik mereka yang beraliran Tekstualis maupun yang beraliran Rasionalis sejak jaman sahabat hingga abad ke-11 M.¹⁴ Pada era kita sekarang ini, buku ini dikategorikan sebagai buku yang mengandung Ilmu Fikih Perbandingan atau Ilmu Perbandingan Mazhab.

Secara historis, tepatnya sejak akhir abad ke-11 M. Ilmu Fikih Perbandingan dikenal dengan sebutan Ilmu Khilaf, yaitu ilmu yang membahas pendapat dan atau pandangan para ulama yang berbeda dengan membandingkan dalil-dalil yang mereka gunakan dalam menetapkan suatu hukum. Dalam pengantar buku sejarahnya yang sangat terkenal "*al-Muqaddimah*", Ibn Khaldun menegaskan bahwa Ilmu Khilaf (*al-Khilāfīyā*) adalah ilmu yang sangat berguna untuk mengetahui pendapat para Imam beserta argumentasi-argumentasi mereka dan memudahkan orang lain yang ingin menggunakannya dalam menentukan suatu hukum.¹⁵ Karena pentingnya ilmu ini, maka sangatlah wajar jika para ulama Islam seperti Imam Ghazali, Imam Hanafi, Imam Shafi'i, Imam Maliki dan imam-imam yang lainnya dengan kadar yang berbeda antara yang satu dan yang lainnya menaruh perhatian besar terhadap ilmu ini.

¹³ El Abidi, *Ibn Rushd wa 'Ulūm al-sharī'ah*, 32.

¹⁴ Dari kalangan Sahabat, Ibn Rushd banyak menguraikan pendapat Ali, Umar, Ibn Mas'ud, Ibn 'Abbas, Zaid bin Tsabit, Ibn Umar dan Aisyah. Dari kalangan Tabi'in dan Tabi'ittabi'in, ia banyak mendeskripsikan pandangan Ikrimah, Nafi', Sa'id ibn al Musayyab, Ibn Shihab al-Zuhri, Ibrahim al-Nakha'i, Hammad ibn Abi Sulaiman, Mujahid, Thawus dll. Dari kalangan Imam Mazhab, selain Imam mazhab yang empat, ia banyak mengulas pandangan Imam Abi Layla, Sufyan al-Thawuri, Layth ibn Sa'd, Awza'i, Sufyan ibn Uyainah, Hasan al bashri, Ibn Jarir at Thabari, Dawd al-Z'ahir dan lain-lain.

¹⁵ 'Abd al-Rahman ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, 251.

Sebagaimana para ulama Islam di atas, Ibn Rushd pun tidak ketinggalan. Dengan metode penulisan yang cukup berbeda dari para penulis sebelumnya yang dijadikan referensi olehnya seperti kakeknya sendiri, Ibn Rushd melihat bahwa Ilmu Khilaf berbeda dengan Fikih. Jika Fikih hanya menerangkan suatu hukum tanpa disertai dengan dalil-dalil, atau jika pun dengan dalil, itu terbatas pada satu pendapat saja, Ilmu Khilaf mendeskripsikan suatu hukum dengan pelbagai pandangan dan pendapat yang berbeda disertai dengan argumentasi dan dalil-dalilnya.

Karena alasan inilah mengapa Ibn Rushd mengarang buku *Bidāyat al-Mujtahid*, suatu alasan yang bertitik tolak dari pemikirannya tentang pentingnya pintu ijtihad dibuka kembali.

Seruan Ijtihad Ibn Rushd

Sebagai sebuah karya ilmiah, buku *Bidāyat al-Mujtahid* tidak lahir begitu saja tanpa dilatarbelakangi keadaan-keadaan dan situasi yang menyertainya. Jika kita kembali ke sejarah menjelang kehadirannya, yaitu akhir abad ke-11 M., maka akan kita temukan bahwa dunia Islam pada waktu itu berada dalam kondisi yang sangat buruk di mana konflik politik melanda seluruh wilayah Islam. Pada masa kemunduran Islam yang sejatinya telah dimulai sejak akhir pemerintahan Bani Umayyah dan disebut sebagai masa disintegrasi oleh Harun Nasution ini, daerah-daerah yang berada jauh dari pusat pemerintahan di Damaskus dan kemudian di Baghdad melepaskan diri dari kekuasaan Khalifah yang mengakibatkan timbulnya dinasti-dinasti kecil.¹⁶

Tentunya, kondisi politik yang tidak kondusif ini sangat berpengaruh pada bidang-bidang lainnya seperti ekonomi, sosial dan budaya serta keilmuan. Dalam bidang yang terakhir ini, mereka tidak lagi memiliki ilmuwan-ilmuwan produktif sebagaimana pada abad-abad sebelumnya. Secara khusus di bidang Fikih, para ulama Islam tidak lagi menghasilkan karya-karya ilmiahnya dan merasa cukup dengan yang telah ada sebelumnya. Yang dilakukan mereka tidak lebih dari sekadar meringkas atau membuat penjelasan-penjelasan dari karya-karya pendahulunya. Dalam kondisi yang demikian, umat Islam dilanda penyakit yang disebut dengan *taqlid*, yaitu mengikuti pendapat seseorang tanpa disertai dengan ilmu, alasan, argumentasi atau dalil apa pun.¹⁷

¹⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 1985), 75.

¹⁷ Muhammad bin Ali al-Shawkani, *Al-Qawl al-Mufid fi Adillat al-Ijtihad wa al-Taqlid*, 101.

Berkenaan dengan hal tersebut di atas, secara lebih detail, Hammadi el Abidi¹⁸ menulis empat fenomena hilangnya spirit ijtihad di kalangan ahli fikih ini. Keempat fenomena tersebut adalah:

1. Peringkasan

Pada satu sisi, peringkasan merupakan suatu karya ilmiah yang tentunya memiliki nilai positifnya sendiri. Akan tetapi di sisi lain, karena ini adalah fikih, maka suatu peringkasan terhadap fikih akan menghilangkan substansi fikih itu sendiri. Menurut El Abidi, peringkasan adalah suatu penyakit karena kebosanan dan kepenatan jiwa¹⁹

2. Perhatian lebih kepada cabang dibanding ke fundamen.

Pada saat merebaknya karya-karya peringkasan, ditemukan kesulitan memahami isinya, lahirlah karya-karya berupa penjelasan-penjelasan terhadap peringkasan tersebut yang pada akhirnya perhatian ditujukan hanya kepada masalah-masalah yang itu-itu saja dan tidak menyentuh permasalahan baru yang lebih sesuai dengan kondisi jaman.

3. Debat kusir

Para ahli fikih sangat intens dalam beradu argumentasi dan dalil-dalil dalam mengutarakan pendapat dan pandangan mereka dalam suatu hukum. Namun, adu argumentasi tersebut tak lebih dari sekadar debat yang tujuannya bukan untuk mencari kebenaran, tetapi untuk memenangkan pertarungan dan mempertahankan pendapat mereka masing-masing.

4. Asumsi-asumsi fikih yang tidak logis

Para ahli fikih banyak mengeluarkan asumsi-asumsi yang mustahil dan mengatakan bahwa inilah ilmu. Contoh asumsi yang mereka ajukan adalah bagaimana jika manusia berubah menjadi hewan, apakah ia tetap terbebani oleh kewajiban atau tidak lagi terbebani? Kemudian, bagaimana jika manusia ingin menikah dengan jin apakah diberlakukan syarat-syarat nikah yang biasa berlaku pada pernikahan antara manusia dengan manusia lainnya?²⁰

Di samping keempat fenomena di atas, El Abidi juga menambahkan, bahwa hilangnya spirit ijtihad diperparah oleh kondisi para pengikut mazhab fikihnya yang terlalu mengagungkan para imamnya. Inilah yang disebut dengan fanatisme mazhab. Sebagai contoh, sebagaimana ditulis

¹⁸ Ia adalah salah seorang Dosen pada mata kuliah Ilmu Perbandingan Mazhab di Universitas Zaitunah, Tunis/Tunisia.

¹⁹ Hammadi El Abidi, *Ibn Rushd wa 'Ulūm al-Shrī'ah* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabī, Cet. Ke-1, 1991), 158.

²⁰ Ibid., 160.

oleh El Abidi, adalah Abulmazhfhar al-Sam'ani yang pindah dari mazhab Shafi'i ke mazhab Hanafi, kemudian kembali lagi ke mazhab sebelumnya. Ketika ditanya mengapa ia melakukan hal demikian, ia menjawab bahwa pada suatu malam ia bermimpi bertemu Tuhannya dan mengatakan: "Kembalilah kepada Kami wahai Abulmazhfhar". Selain itu, sebagian para pengikut mazhab Hanafi menyatakan bahwa nabi Isa ketika hadir kembali ke dunia pada akhir jaman nanti akan mengikuti mazhab Hanafi.²¹

Kondisi demikianlah yang dialami oleh Ibn Rushd, suatu kondisi yang membawanya menjadi salah seorang ilmuwan muslim yang mewajibkan dibukanya kembali pintu ijtihad sebagaimana yang ditulisnya dalam *Bidāyat al-Mujtahid*: "Kami tulis buku ini, tidak lain adalah agar para ahli fikih mencapai derajat mujtahid"²² Bagaimana caranya? Caranya adalah dengan mengeluarkan segala kemampuan yang ada untuk menggali nilai-nilai Islam dan menerapkannya sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada. Derajat mujtahid sendiri tidak akan dapat diperoleh seseorang hanya dengan menghafal hukumhukum dari pelbagai permasalahan saja tanpa dibarengi dengan kapasitas yang cukup di bidang usul fikih, bahasa Arab, dan Filologi, meskipun ia memiliki kualitas hapalan yang sangat tinggi.

Dalam hal pemahaman terhadap Islam yang sering dipersempit oleh sebagian umat Islam dengan fikih, Ibn Rushd sangat menentang taqlid dan fanatisme mazhab, suatu pandangan yang juga disuarakan oleh para reformer dan pembaharu Islam seperti Muhammad Abduh di Mesir dan K.H. Ahmad Dahlan di Indonesia dengan tujuan memberikan penyadaran dan demi kemajuan bagi umat Islam yang seakan larut dalam pandangan keislamannya yang sempit.

Dengan demikian, Ibn Rushd melalui *Bidāyat al-Mujtahid*-nya sangat memperhatikan masalah-masalah keislaman dan peduli dengan umat Islam. Karena kepeduliannya tersebut, ia menyerukan dibukanya kembali pintu ijtihad yang sebelumnya ditutup dengan harapan dapat membuka pikiran umat Islam bahwa para Imam Mazhab bukanlah Nabi atau pun Rasul yang diutus oleh Allah swt yang tidak mungkin melakukan suatu kesalahan. Mereka adalah manusia biasa sehingga kita dapat saja berbeda pendapat dengan mereka.

²¹ Ibid

²² Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, (Darul fikr, Beirut, 2005), jilid 2, 157.

Syariat Islam dan Kemaslahatan dalam Pandangan Ibn Rushd

Siapa pun yang melakukan pengkajian dan penelitian terhadap syariat Islam (fikih), akan mendapatkan bahwa syariat Islam memiliki tujuan moral dan sosial yang sangat tinggi. Tidak ada seorang pun yang dapat mengingkari realitas ini, bahkan oleh orang yang berusaha mengingkarinya.

Pernyataan yang bukan hanya isapan jempol belaka ini juga dianut oleh Ibn Rushd dalam *Bidāyat al-Mujtahid*. Pandangan-pandangan Ibn Rushd dalam hal hubungan antara syariat Islam dan kemaslahatan ini terkait dengan suatu ilmu yang disebut dengan Ilmu *al-Maqāṣid* atau *Maqāṣid al-Sharī'ah*, yaitu suatu ilmu yang didasari oleh suatu prinsip bahwa segala perbuatan dan atau hukum yang ditetapkan oleh Allah swt pasti memiliki arti dan hikmah serta tujuannya sendiri yang tidak mungkin sia-sia. Arti dan hikmah inilah yang disebut dengan kemaslahatan.²³

Dalam al-Qur'an banyak disebutkan secara eksplisit bahwa syariat yang diturunkan oleh Allah swt tidak luput dari kemaslahatan sebagai tujuannya, seperti pada ayat tentang wudlu. Allah swt berfirman:

ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم²⁴

Dalam ayat di atas Allah swt menegaskan bahwa perintah wudlu bukan untuk menyulitkan manusia tetapi untuk kemaslahatan dirinya yaitu berupa kesucian diri dan kesempurnaan nikmat dari Allah swt. Kemudian ayat tentang shalat. Allah swt berfirman:

إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر²⁵

Dalam ayat ini Allah swt menandakan bahwa perintah shalat ditetapkan untuk kemaslahatan manusia yaitu agar dirinya terjaga dari segala tindak kejahatan yang mungkin dilakukannya. Begitu pula dengan ayat tentang *qisās*. Allah swt.

²³ Berkenaan dengan ilmu al maqāṣid ini -sebagaimana diuraikan oleh El Abidi, ilmuwan muslim yang pertama menaruh perhatian terhadapnya- adalah Ibrahim al-Nakha'i (w. 96 H) dari kalangan *tabi'in* dan Shaykh Hammad ibn Abi Sulaiman, salah seorang guru Abu Hanifah. Kemudian Al 'Izz ibn Abdissalam yang mengarang buku *al-Qawā'id*. Setelah itu muncul Najmuddin al-Ṭufi yang mengarang buku berjudul *al-masā'il al-mursalah*. Setelah al-Ṭufi, datang Abu Ishaq al-Shatibi pada abad ke-8 H., seorang keturunan Granada, Spanyol. Yang terakhir ini adalah ilmuwan Muslim yang pertama kali mengkhususkan pembahasan tentang *al-maqāṣid* dalam bukunya yang berjudul *al-Muwāfaqāt*.

²⁴ Q.S. al-Mā'idah [5]: 6.

²⁵ Q.S. al-'Ankabut [29]: 45.

ولكم في القصاص حياة²⁶

Allah swt adalah pencipta manusia yang tentunya Maha Mengetahui apa yang dibutuhkan oleh manusia dalam kehidupannya. Oleh karena itu, Ia menetapkan hukuman *qisas* bagi pelaku pembunuhan adalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri, yaitu berupa kehidupan di mana ketika seseorang yang membunuh diberi hukuman mati, akan berdampak besar bagi orang lain sehingga tindak pidana pembunuhan yang sangat merugikan manusia dapat ditekan seminim mungkin.

Atas dasar kajian terhadap ayat-ayat di atas, al-Shaṭībī dengan tegas mengatakan, bahwa hal ini (adanya kemaslahatan manusia di dalam hukum yang ditetapkan oleh Allah swt) berlaku bagi semua hukum-Nya yang lain meskipun tidak secara eksplisit diungkapkan di dalam al-Qur'an.²⁷

Para ulama fikih yang menulis tentang *maqāṣid al-sharī'ah* atau ilmu *al-maqāṣid* membagi tujuan syariat baik dalam peribadatan, hubungan antarmanusia, maupun adat istiadat menjadi tiga, Pertama: untuk kepentingan yang mendesak (primer). Tujuan ini mencakup lima hal yaitu untuk memelihara agama, memelihara akal, memelihara jiwa, memelihara harta dan memelihara keturunan. Tujuan ini menjadi suatu hal yang sangat mendesak karena tanpa kelima hal tersebut, kehidupan manusia di dunia dan akhirat akan rusak. Kedua: untuk kepentingan sekunder. Contohnya adalah makan, minum, melakukan akad persewaan, jual beli, dan lain-lain. Meskipun tujuan ini sangat dibutuhkan oleh manusia dalam kehidupannya, namun derajatnya masih di bawah tujuan primer karena pada saat kebutuhan ini tidak terpenuhi, kerusakan yang diakibatkannya tidak separah kerusakan yang ditimbulkan pada saat kebutuhan yang pertama tidak terpenuhi. Yang ketiga: untuk kepentingan tersier, yaitu segala hal yang berkaitan dengan adat istiadat dan etika yang baik, seperti selalu menjaga kebersihan, menjaga kerapian dalam berpakaian, menjalankan amalan-amalan sunnah, menjalankan etika kesopanan dalam makan dan lain sebagainya.²⁸

Pada dasarnya Ibn Rushd tidak berbeda dengan para ulama fikih sebelumnya dalam hal hubungan antara syariat dengan kemaslahatan. Yang membedakan antara Ibn Rushd dan yang lainnya adalah penekannya saja. Jika para ahli fikih menekankan sisi kemaslahatan dan kepentingan, Ibn Rushd menekankan pandangannya pada sisi moral. Ia berpendapat

²⁶ Q.S. al Baqarah [2]:179.

²⁷ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Munāfiqat*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), 7.

²⁸ Lihat penjelasan yang lebih detail tentang tiga tujuan syariat ini dalam buku *al-Munāfiqat* karya Imam Abu Ishaq al-Shaṭībī, Jilid 2, 8-12.

bahwa syariat itu lahir untuk memperbaiki akhlak manusia. Dalam hal ini El Abidi menyatakan bahwa Ibn Rushd adalah satu-satunya ahli fikih yang membangun tujuan syariat di atas fondasi moral (akhlak).²⁹

Berikut ini penulis uraikan contoh pemikiran Ibn Rushd tentang hubungan antara syariat dan kemaslahatan yang dibangunnya di atas fondasi akhlak dalam *Bidāyat al-Mujtabid*:

- a. Pengambilan kembali hadiah yang telah diberikan seseorang kepada orang lain.

Apakah hukum mengambil kembali hadiah yang telah kita berikan kepada oranglain? Sebagian ahli Fikih mengatakan bahwa hal itu boleh-boleh saja dan sebagian yang lainnya mengatakan tidak boleh. Dalam hal ini, Imam Maliki mengatakan bahwa hal itu tidak boleh kecuali yang dilakukan orang tua terhadap anaknya. Itu pun dengan syarat barang yang dihadiahkan tidak berpindah tangan, misalnya dengan adanya pernikahan dan lain-lain. Sedangkan Ibn Rushd menyatakan bahwa hal tersebut tidak boleh dilakukan karena alasan akhlak. Ia mengatakan: “Mengambil kembali hadiah yang telah diberikan kepada orang lain bukanlah akhlak yang terpuji, padahal Nabi Muhammad Saw diutus untuk menyempurnakan akhlak.”³⁰

- b. Masalah anak yang dilahirkan oleh seorang hamba sahaya.

Dalam masalah anak yang dilahirkan oleh seorang hamba sahaya, para ahli Fikih sependapat tentang hukumnya bahwa anak itu adalah anak wanita tersebut jika ia dinikahi oleh tuannya dalam keadaan belum hamil darinya di mana setelah kematiannya ibu tersebut menjadi bebas (bukan hamba sahaya lagi). Akan tetapi jika ia dinikahi oleh tuannya pada saat ia hamil, para ahli fikih berbeda pendapat. Imam Malik mengatakan bahwa ia bukan anaknya sehingga ia tetap hamba sahaya meskipun tuannya telah meninggal. Ahli yang lain mengatakan, bahwa ia adalah anaknya secara mutlak.

Ibn Rushd dalam masalah ini menolak pendapat Imam Malik. Ia mengatakan, bahwa ia adalah anak wanita tersebut dalam kondisi apa pun dan bukanlah suatu akhlak yang terpuji seandainya tuannya menjual wanita tersebut padahal Rasulullah saw bersabda bahwa ia diutus untuk menyempurnakan akhlak.³¹

²⁹ El Abidi, *Ibn Rushd wa 'Ullūm al-Sharī'ah*, 107.

³⁰ Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtabid*, jilid 2, 271.

³¹ Ibid, 321

Pluralisme dan Inklusivisme dalam Bidayat al-Mujtahid

“Tidak ada kitab fikih yang lebih baik dari Bidayah al-Mujtahid”, kata Ibn alAbar dalam *al-Takmilah* dan Ibn Farhun dalam *al-Dibaj al-Madhbhab*. Sejak semula karya ini diproyeksikan guna membuka pintu ijtihad dan mendobrak kejumudan. Caranya adalah dengan memetakan pendapat ahli fikih sejak era sahabat hingga era taqlid kemudian menggali metodologi-metodologi ijtihad mereka. Dengan demikian, pembaca diharapkan mampu menyerap varian metode inferensi hukum (istinbath alhukm) kemudian mengaplikasikannya dalam rangka mencetuskan produk hukum baru terkait problematika-problematika sosial keagamaan yang senantiasa muncul di masyarakat. Dari sini dapat dipahami, bahwa tujuan Ibn Rushd bukan hanya sekadar perbandingan mazhab, namun lebih jauh daripada itu ia hendak menggali varian metodologi hukum sekaligus teknis dan mekanisme operasionalnya.³²

Bidayat al-Mujtahid tidak membatasi diskursusnya hanya seputar empat mazhab saja. Selain memaparkan mazhab Malikiyah, Hanafiyah, Shafi’iyah, dan Hanabilah, Ibn Rushd pun tidak mengabaikan pendapat-pendapat dari mazhab Ibn Abi Layla, Sufyan al-Thawri, al-Layth bin Sa’d, Abi Thawr, Ibn Sabramah, Ishaq bin Rahawiyah, al-Awza’i, Abu ‘Ubayd, Sufyan bin ‘Uyaynah, Hasan al-Baṣri, Ibn Jarir al-Ṭabari, al-Sha’bi, Dawud al-Zahiri, Ibn Hazm, dan lain-lain. Keterbukaan Ibn Rushd terhadap pendapat-pendapat mazhab lain menunjukkan bahwa ia adalah ahli fikih yang sangat inklusif dan pluralis. Pertanyaan yang patut dikemukakan adalah kenapa Ibn Rushd tidak memaparkan pendapat-pendapat dari mazhab fikih sekte Shi’ah? Apakah ini terkait dengan ideologi Dinasti Sunni Andalusia yang sepanjang sejarahnya memiliki rivalitas dengan Dinasti Shi’ah Fatimiyah? Ataupun inklusivisme (sikap terbuka) Ibn Rushd hanya terbatas pada sekte Sunni? Ini artinya Ibn Rushd terjebak dalam fanatisme sektarianistik Sunni, sementara pada waktu bersamaan ia bersedia, bahkan mewajibkan, menerima kebenaran rasional meski datangnya dari para filosof Yunani sekalipun. Di samping itu, sejatinya tetap saja ada kebenaran yang tercecceh dalam kitab-kitab fikih Shi’ah karena ijtihad-ijtihad fuqaha Shi’ah tidak seluruhnya salah.³³

Penulis berpandangan bahwa tidak dipaparkannya fikih Shi’ah dalam *Bidāyat al-Mujtahid* tidak ditengarai oleh eksklusivisme (sikap tertutup) Ibn Rushd terhadap fikih Shi’ah, sebab realitanya ia sangat terbuka menerima

³² Ibid, 325

³³ Ibid, 330

kebenaran dari manapun. Dalam *Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr ma bayn al-Sharī'ah wa al-Hikmah min al-Ittiṣāl*, ia menegaskan bahwa kebenaran dapat dipetik dimana-mana; kebenaran terdapat dalam Islam dan filsafat Yunani. “Kebenaran-kebenaran itu tidak saling bertentangan tetapi saling menguatkan satu sama lain”. “Kita harus mendapuk metodologi dari para pendahulu meskipun berasal dari penganut agama lain”. “Kita wajib membaca bukubuku filosof pendahulu. Jika ada kebenaran maka kita terima. Jika ada kesalahan maka kita tolak”. Statemen-statemen tersebut menunjukkan bahwa Ibn Rushd sangat terbuka menerima kebenaran dan ijtihad-ijtihad rasional meskipun datangnya dari kalangan non-Islam sekalipun. Inilah gagasan pluralisme dan inklusivisme Ibn Rushd.

Jika kita menyepakati hal ini, maka tidak dipaparkannya fikih Shi'ah dalam *Bidayat al-Mujtahid* bukan disebabkan eksklusivisme Ibn Rushd, tetapi lebih disebabkan oleh keterbatasan literatur Shi'ah di Andalusia. Hal ini atas dasar pertimbangan: pertama, Andalusia adalah basis fanatik Malikiyah sehingga masyarakatnya enggan atau bahkan takut mengoleksi khazanah Shi'ah; kedua, Shi'ah memiliki doktrin taqiyah yang menyebabkan banyak kalangan non Shi'ah sulit mempercayai kebenaran informasi-informasi yang datang dari pihak Shi'ah, dan; ketiga, proyek kebudayaan yang dibangun oleh dinasti-dinasti Andalusia adalah dalam rangka bersaing dengan identitas kebudayaan Dinasti Shi'ah Fatimiyah di Cairo. Untuk itu, dinasti-dinasti Andalusia senantiasa mempertahankan diri dari pengaruh kebudayaan lain, tak terkecuali kebudayaan corak fikih Shi'ah. Konsekuensinya, ulama yang inklusif sekalipun merasa kesulitan merujuk khazanah keilmuan di luar kebudayaannya sendiri.

Setelah pendapat lintas mazhab sekaligus argumentasi masing-masing diuraikan, Ibn Rushd kemudian menakar kekuatan dan kelemahannya. Sebagai pakar hukum yang besar dalam tradisi Malikiyah, Ibn Rushd tidak fanatik memihak pada mazhab Malikiyah, namun justru berani mengkritik mazhabnya sendiri apabila dasar argumentasinya lemah. Contohnya dalam kasus apakah dua juru runding—yang tugaskan oleh seorang hakim dalam rangka meleraikan polemik suami-istri—berhak menceraikan? Al-Shafi'i dan Abu Hanifah berpendapat bahwa juru runding tersebut tugasnya hanya mendamaikan dan tidak berhak menceraikan “tanpa izin suami”. Sedangkan Malik bin Anas berpendapat bahwa juru runding tersebut berhak menceraikan meskipun “tanpa izin suami”. Ibn Rushd dalam kasus ini mendukung pendapat al-Shafi'i dan Abu Hanifah seraya mengkritik pendapat Malik bin Anas yang dinilai menyimpang dari kaidah dasar agama bahwa suamilah yang memegang kendali perceraian (*al-aṣl anna ṭalāq bi yad*

al-rajul). Ini hanyalah contoh kecil inklusivisme Ibn Rushd yang bersedia menerima pendapat dari luar mazhabnya. Inklusivisme ini tentunya muncul dari kritisisme Ibn Rushd dalam menyikapi perbedaan pendapat.

Sikap kritis Ibn Rushd tidak pandang bulu. Dalam beberapa kasus, ia berani mengkritik para sahabat Nabi yang argumentasinya dinilai absurd. Salah satu contohnya adalah kasus pernikahan dalam masa 'iddah. Semua fuqaha sepakat pernikahan ini hukumnya ilegal. Namun mereka berbeda pendapat terkait konsekuensi yang timbul dari hukum itu. Malik bin Anas berpandangan bahwa perempuan tersebut haram secara permanen dinikahi oleh sang suami setelah keduanya diceraikan. Sedangkan al-Shafi'i dan Abu Hanifah berpandangan bahwa pernikahan itu ilegal dan harus diceraikan. Akan tetapi setelah masa 'iddah-nya selesai, perempuan tersebut boleh dinikahi lagi oleh mantan suami. Dalam hal ini, Malik bin Anas bertendensi pada keputusan Umar bin Khattab yang menceraikan pasangan Tulayhah al-Asadiyah dan Rashid al-Thaqafi akibat nikah dalam masa 'iddah. Selain menceraikan, Umar bin Khathab mengharamkan pernikahan kedua kalinya—secara permanen—bagi mereka berdua setelah selesai iddah. Setelah mempertimbangkan matang-matang, Ibn Rushd mengkritik Malik bin Anas dan Umar bin Khattab sekaligus. Ia berkata, sesuai dengan kaidah dasar agama, “perempuan tersebut sejatinya halal dinikahi setelah 'iddah-nya selesai karena tidak ada yang dapat mengharamkan menikahi perempuan tersebut kecuali apabila ada ayat al-Qur'an, hadis, atau konsensus umat”.³⁴

Masih banyak lagi kasus-kasus lain yang memperlihatkan kritisisme Ibn Rushd dalam menyikapi perbedaan pendapat. Dalam beberapa kasus, ia kadangkala menentang pendapat mayoritas ulama dan pada waktu bersamaan mendukung kelompok minoritas ulama. Sikap-sikap ini memberikan pelajaran kepada umat Islam bahwa kebenaran tidak senantiasa berpihak pada, dan dimonopoli oleh pihak mayoritas. Kebenaran tercecer di mana-mana, dan terkadang justru terselib dalam pendapat kaum minoritas yang lemah. Sekali lagi, sikap Ibn Rushd ini merupakan pelajaran berharga bagi kita semua agar senantiasa menghormati pendapat kaum minoritas, terutama bagi kita yang hidup di negara demokrasi yang kebijakan-kebijakannya lebih mengacu pada pendapat mayoritas. Inilah ajaran demokrasi Ibn Rushd.

³⁴ El Abidi, *Ibn Rushd wa 'Ulūm al-Sharī'ah*, 107.

Pelajaran berharga lainnya yang dapat kita petik dari sikap Ibn Rushd adalah pentingnya kritisisme dalam menyikapi pelbagai persoalan sosial keagamaan. Dengan kritisisme, Ibn Rushd tidak dapat dipasung oleh pendapat pendahulu. Kita telah melihat betapa beraninya Ibn Rushd mengkritik pendapat Malik bin Anas dan sahabat Umar bin Khathab. Baginya, pendahulu adalah manusia biasa yang dapat salah dan benar. Pendahulu (*salaf*) tidak boleh disakralkan. Pendahulu juga bukan satu-satunya pemilik otoritas kebenaran. Hal ini merupakan postulat yang membuktikan betapa rapuhnya jargon kalangan tradisional konservatif yang menyatakan “*wa kull khayr fi ittiba` man salaf*”.

Penutup

Pendidikan yang berwawasan pluralis secara prinsip telah diterapkan dalam sistem pendidikan pondok modern. Pendidikan ini telah tercakup dalam sistem formal kurikulum maupun proses pembelajaran sehari-hari. Dengan sistem yang ada, pondok pesantren modern sangat potensial mengembangkan pendidikan berwawasan pluralis, dan layak menjadi contoh sukses implementasi pendidikan pluralis. Walau masih ada beberapa aspek yang kiranya perlu dikembangkan dan disempurnakan lebih lanjut.

Pesantren Darussalam Gontor merupakan pesantren modern pertama di Indonesia. Ciri khas pesantren modern berupaya memadukan tradisionalitas dan modernitas pendidikan. Sistem pengajaran wetonan dan sorogan diganti dengan sistem klasikal (pengajaran di dalam kelas) yang berjenjang dan kurikulum terpadu diadopsi dengan penyesuaian tertentu. Dikotomi ilmu agama dan umum juga dieleminasi. Kedua bidang ilmu ini sama-sama diajarkan, namun dengan proporsi pendidikan agama lebih mendominasi. Sistem pendidikan yang digunakan di pondok modern dinamakan sistem *Mu'allimin*, atau terkenal dengan nama *Kulliyat al-Mu'allimin al-Islamiyah* (KMI). Pendidikan pluralis di PMD. Gontor tampak pada mata pelajaran bidang fikih (kitab *Bidāyat al-Mujtahid*), kitab yang ditulis oleh Ibn. Rushd.

Deskripsi pemikiran Ibn Rushd dalam bidang Fikih yang memiliki perbedaan dengan kebanyakan para ulama pada jamannya. Namun satu hal yang kiranya perlu ditekankan di sini yaitu bahwa yang dilakukan oleh Ibn Rushd adalah suatu ijtihad yang memiliki kemungkinan benar dan salah sekaligus sebagaimana yang dilakukan oleh para ulama Fikih lainnya. Ijtihad, sebagaimana diketahui, jika benar akan mendapatkan pahala dua kali dan jika salah akan mendapatkan pahala satu kali.

Suatu hal dikatakan manusiawi jika terjadi perbedaan pendapat di antara manusia karena dalam posisi itulah manusia diciptakan. Maka dari itu, perbedaan bukanlah suatu hal yang perlu dipermasalahkan. Yang jadi permasalahan adalah bagaimana menyikapi perbedaan itu. Jika Islam mengajarkan umatnya untuk bertoleransi terhadap pemeluk agama lain, maka toleransi intern umat Islam yang lebih dikenal dengan istilah ukhuwah Islamiyah itu lebih dianjurkan lagi.

Daftar Rujukan

- Abd. Mustaqim. "Menggagas Pesantren Transformatif", *Aula*, No. 09 Tahun XXV, September 2003.
- Bruinessen, Martin Van. "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia", *Southeast Asia Research*, No. 2, 2002.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Hammadi, El Abidi. *Ibn Rushd wa 'Ulum al-Shari'ah*. Beirut, Dar al-Fikr al-'Arabî, Cet. ke-1, 1991.
- Madjid, Nurkholish. *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Maksum, Ali. *Pluralisme dan Multikulturalisme: Paradigma Baru Pendidikan Agama Islam di Indonesia*. Malang: Aditya Media, 2011.
- Mujib, Abdul dan Jusuf Mudzakkir, *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media, 2006.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya*, Jilid I. Jakarta, UI Press, 1985.
- Rushd, Ibn. *Bidāyat al-Mujtabid*. Dar al-Fikr, Beirut, 2005.
- Shaṭṭibi (al-), Abu Ishaq. *Al-Muwāfaqāt*, Jilid 2. Beirut, Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Shawkani (al-), Muhammad bin Ali. *Al-Qawl al-Mufid fi Adillat al-Ijtihad wa al-Taqlid*.
- Zarkasyi, Abdullah Syukri. *Manajemen Pesantren Pengalaman Pondok Modern Gontor*. Ponorogo: Trimurti Press, 2005.