ETIKA NIKOMAKEA *BURHĀNI* TERHADAP RELASI SUAMI ISTRI PERSPEKTIF AL-QUR'AN

DISERTASI
Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Oleh:
Agam Royana
NIM: 2376031003

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2026 M./1448 H.

ABSTRAK

Penelitian ini menyimpulkan bahwa rekonstruksi Etika Nikomakea melalui landasan epistemologi *Burhānī* terhadap ayat-ayat etika dalam al-Qur'an menggeser orientasi individual dalam pemikiran Aristoteles menjadi lebih rasional dan relasional. Konsep kebahagiaan dan keutamaan individual dalam etika Nikomakea ditransformasikan menjadi kapasitas moral yang terwujud dalam keadilan, empati, tanggung jawab, *Ma'rūf* dan *Iḥsān.* Konsep ini kemudian menjadikan relasi suami-istri sebagai medan implementasi kontekstual, sehingga melahirkan model etika yang koheren secara logis, berbasis maslahat bersama, dan berorientasi pada keberlanjutan serta tujuan relasi yang transenden sebagai suami-istri.

Kesimpulan tersebut diperoleh melalui sintesis antara etika Nikomakea Aristoteles yang menekankan konsep keutamaan sebagai jalan menuju kebaikan, dengan epistemologi *Burhāni* yang menuntut koherensi rasional dan verifikasi dalam realitas praksis, lalu direkonstuksi dalam kerangka normatif al-Qur'an. Melalui identifikasi tematik atas prinsip-prinsip obyektif etika al-Quran seperti *'Adl, Amānah, Raĥmah*, *Ma'rūf*, *Iḥsān* dan konsep relasi suami istri seperti *Mithāq Ghalīdz, Sakinah Mawaddah wa Raḥmah, Mua'syarah bi al-Ma'rūf, Anta wa Zawjuka,* dan *Libās*. Penelitian ini merumuskan kerangka konsep obstraktif yang bersifat etis, obyektif dan lebih aplikatif.

Model Etika Nikomakea *Burhāni* perspektif al-Qur'an ini mendukung pandangan Aristoteles (384-322 SM), *Ibn Miskawayh* (330-421 H), dan Thomas Aquinas (1225-1274 M) dalam hal penegasan bahwa etika berpusat pada pembentukan keutamaan (virtue/akhlak) sebagai jalan menuju kebaikan tertinggi, serta pentingnya rasionalitas, interaksi sosial dan praksis dalam mengarahkan tindakan mulia manusia.

Namun model ini berbeda pandangan dengan Plato (427-347 SM) yang meyakini dunia ide sebagai kebenaran sejati, bukan dari dimensi praksis sebagaimana Aristoteles. Francis Bacon (1561-1626 M) yang menolak metode deduktif-silogis Aristoteles, dan melahirkan induktif modern yang mendorong ilmu pengetahuan dibangun atas eksperimen. Serta Ghazali (1058-1111 M) yang menekankan bahwa kesempurnaan akhlak dicapai melalui jalan sufistik mistik, tasawuf/ *'Uzlah* individual. Serta pemahaman Jahm ibn Safwan (w. 131 H), pencetus aliran Fatalisme/*Jabariyah* yang mengatakan bahwa karakter manusia merupakan bawaan lahir yang tidak bisa dirubah.

Struktur rasional Etika Nikomakea Aristoteles yang meliputi *Eudaimonia* sebagai tujuan, keutamaan dan relasi etika sebagai ruang aktualisasi, dipahami kembali sebagai konsep rasional yang direkonstruksi melalui koherensi logis dan verifikasi praksis dengan epistemologi *Burhāni*.

Sehingga kebaikan tidak berhenti pada klaim teleologis individual, tetapi terbukti dalam konteks yang lebih konkret seperti relasi suami-istri. Dari sini tampak bahwa asumsi epistemologis-etis Aristotelian yang berakar pada rasionalitas otonom dan horizon polis bersifat kontekstual Helenistik, sehingga tidak sepenuhnya kompatibel dengan etika Qur'ani yang mengintegrasikan rasio dan wahyu serta orientasi tauhidik transendental. Melalui pendekatan *Tafsir Mawdhū'i* konstruktif, prinsip-prinsip etika relasional al-Qur'an seperti keadilan, *Ma'rūf, Iḥsān*, dan tanggung jawab resiprositas dapat diabstraksikan sebagai standar normatif relasi suami-istri. Sintesis *Burhāni* atas keduanya kemudian melahirkan model etika relasional yang menempatkan keutamaan sebagai kapasitas moral yang terobjektivikasi dalam pembagian peran berbasis kemampuan, pengambilan keputusan berbasis maslahat bersama, serta resolusi konflik yang adil dan empatik. Implikasi paradigmatik dari model ini adalah pergeseran tafsir relasi keluarga Islam kontemporer dari pola normatif-hierarkis menuju pola rasional-relasional yang koheren, kontekstual, dan tetap berakar pada prinsip etika al-Qur'an.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan desain kajian pustaka (*Library Research*) menggunakan metode tafsir tematik dengan menganalisa ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan prinsip etika dan relasi suami istri berdasarkan tema, konteks dan relasi maknanya.

ABSTRACT

This study concludes that the reconstruction of the Nicomachean Ethics through the Burhāni epistemological foundation of ethical verses in the Qur'an shifts the individual orientation in Aristotle's thought to be more rational and relational. The concept of happiness and individual virtue in Nicomachean ethics is transformed into a moral capacity that is manifested in justice, empathy, responsibility, Ma'rūf and Iḥsān. This concept then makes the husband-wife relationship a contextual implementation field, thus giving birth to an ethical model that is logically coherent, based on mutual benefit, and oriented towards sustainability and the transcendent purpose of the relationship.

The conclusion is obtained through a conceptual synthesis between Aristotle's Nicomachean ethics which emphasizes the concept of virtue as a path to goodness, with Burhāni epistemology which demands rational coherence and verification in practical reality, then reconstructed within the normative framework of the Qur'an. Through thematic identification of the objective principles of Qur'anic ethics such as 'Adl, Amanah, Raĥmah, Ma'rūf, Iḥsān and the concept of husband and wife relations such as Mithāq Ghalīdz, Sakinah Mawaddah wa Raḥmah, Mua'syarah bi al-Ma'rūf and Libās. This research formulates an obstructive conceptual framework that is ethical, objective and more applicable.

This Nicomachean Burhānī Ethical Model from the perspective of the Qur'an supports the views of Aristotle (384-322 BC), Ibn Miskawayh (330-421 H), and Thomas Aquinas (1225-1274 AD) in terms of affirming that ethics is centered on the formation of virtue as a path to the highest good, as well as the importance of rationality, social interaction and praxis in directing noble human actions.

But this model differs from Plato's (427-347 BC) view, who believed the world of ideas to be the true truth, not from the practical dimension as Aristotle. Francis Bacon (1561-1626) who rejected Aristotle's deductive-syllogical method and gave birth to modern inductive which encouraged science to be built on experiments. And Ghazali (1058-1111 AD) who emphasized that moral perfection is achieved through the path of mystical Sufism, Sufism/individual 'Uzlah. And the understanding of Jahm ibn Safwan (d. 131 H), the founder of the Fatalism/Jabariyah school, who said that human character is innate and cannot be changed.

The rational structure of Aristotle's Nicomachean Ethics, which includes Eudaimonia as the goal, virtue, and ethical relations as a space of actualization, is re-understood as a rational concept reconstructed through logical coherence and practical verification with Burhāni epistemology. So that goodness does not stop at individual teleological claims, but is proven in

more concrete contexts such as husband-wife relations. From here it appears that Aristotelian epistemological-ethical assumptions rooted in autonomous rationality and the polis horizon are Hellenistic contextual, so they are not fully compatible with Qur'anic ethics that integrate reason and revelation as well as a transcendental monotheistic orientation. Through the constructive Tafsir Mawdhū'i approach, the principles of Qur'anic relational ethics such as justice, Ma'rūf, Iḥsān, and reciprocal responsibility can be abstracted as normative standards for husband-wife relations. Burhāni's synthesis of the two then gave birth to a relational ethics model that positions virtue as an objectified moral capacity in the division of roles based on ability, decision-making based on the common good, and just and empathetic conflict resolution. The paradigmatic implication of this model is a shift in the interpretation of contemporary Islamic family relations from a normative-hierarchical pattern to a rational-relational pattern that is coherent, contextual, and remains rooted in the ethical principles of the Qur'an.

This study employs a qualitative research method with a literature review design, utilizing thematic interpretation to analyze Qur'anic verses related to ethical principles and husband-wife relations based on their themes, contexts, and semantic relationships.

الملخص

تخلص هذه الدراسة إلى أن إعادة بناء "أخلاقيات نيكوماخوس من خلال منهجية محمد عابد الجابري البرهاني قد تحول التوجيهات الفردية نحو "السعادة" في فكر أرسطو إلى أخلاقيات علائقية عقلانية وتختبر هذا في الواقع العملي ، عن طريق اندماج وتكامل المبادئ القرآنية مثل كلمة "المعروف " و"الإحسان". وكانت الفضيلة (arete) عنده قد تتحول إلى القوة الأخلاقية التي تتجسد في العدالة والتعاطف والمسؤولية في العلاقات بين الزوج والزوجة، مما يؤدي الى ظهور النموذج الأخلاقي المتماسكي والمنطقي، قائمًا على المصلحة العامة المشتركة، وموجهًا نحو التواصل و حصول الأهداف المتعالية لهذه العلاقات.

ان نتائج هذه الدراسة قد تتخلص من أن التركيب المفاهيمي بين الأخلاق الغائية لأرسطو - التي تؤكد على مفهوم الفضيلة كطريق الى الخير - وبين الابستمولوجية البرهانية التي تتطلب التماسك العقلاني والتحقق في الواقع العملي، ثم تم اختبارها في الإطار المعياري للقرآن من خلال تحديد موضوعي لمبادئ الأخلاق الموضوعية في القرآن - مثل العدالة، والأمانة، والرحمة، والمعروف، والإحسان - ومفاهيم العلاقة بين الزوج والزوجة - مثل الميثاق الغليظ، والسكينة والمودة والرحمة، والمعاشرة بالمعروف، والملبس. وتضع هذه الدراسة إطارًا مفاهيميًا تجريديًا يتسم بالطابع الأخلاقي والموضوعي والعملي.

يتلاقى نموذج أخلاقيات نيكوماخوس البرهاني من منظور القرآن الكريم بشكل عام مع آراء أرسطو والغزالي وابن مسكويه وتوماس الأكويني في التأكيد على أن الأخلاق تركز على تكوين الفضيلة (virtue/الأخلاق) باعتبارها الطريق الموصل إلى الخير الأسمى، فضلاً عن أهمية العقلانية في توجيه تصرفات الإنسان.

ولكن هناك اختلافًا جوهريًا يكمن في الأساس المعرفي والتوجه العملي يضع أرسطو السعادة (eudaimonia) كهدف فردي يتم تحقيقه عن طريق الترويض العقلي ، وأضاف ابن مسكويه عليها طابعاً إسلامياً في إطار "تطهير النفس" نحو السعادة الفكرية والروحية . ويؤكد الغزالي على البعد الداخلي (تزكية النفس) والاتجاه الأخروي الأكثر هيمنة. أما توماس الأكويني فقد اندمج العقل الأرسطي مع اللاهوت المسيحي من خلال قانون الطبيعة والتوجه إلى الله باعتباره الخير المطلق. أما مقاربة الجابري البرهاني فكانت إعادة بناء ذلك بالتركيز على البرهان العقلي الذي تم اختباره في الواقع الاجتماعي، وفي الوقت نفسه متأصلة في المبادئ القرآنية مثل كلمة "المعروف" و"الإحسان".

تحاول هذه الدراسة لإعادة فهم الإطار الهيكلي العقلاني لأخلاقيات نيكوماخوس لأرسطو - الذي يشمل السعادة (eudaimonia) كغاية للحياة، والفضائل والعلاقات الأخلاقية كمجال للتحقق العملي - باعتباره مفهومًا عقلانيًا يجب اختباره من خلال التماسك المنطقي والتحقق العملي باستخدام المنهج البرهاني. وبالتالي، فإن الخير لا يقتصر على الادعاءات الغائية الفردية، بل يجب أن يتجلى في العلاقات الملموسة مثل العلاقات بين الزوج والزوجة؛ ومن هنا يتضح أن الافتراضات المعرفية والأخلاقية

الأرسطية، التي ترتكز على العقلانية المستقلة والآفاق البلدية، هي افتراضات سياقية-هيلينستية، وبالتالي فهي غير متوافقة تمامًا مع الأخلاق القرآنية التي تتكامل بين العقل والوحي وتتميز بالاتجاهات المتعالية. ويمكن تجريد مبادئ الأخلاق العلائقية في القرآن مثل العدل والمعروف والإحسان والتشاور والمسؤولية المتبادلة من خلال المقاربة المنهجية للتفسير الموضوعي البنائي باعتبار النطاق المعياري للعلاقات بين الزوج والزوجة. ثم أدى التركيب البرهاني بينهما إلى ظهور النموذج للأخلاق العلائقية الذي يضع الفضيلة قدرةً أخلاقيةً موضوعيةً في تقسيم الأدوار القائم على القدرات، واتخاذ القرارات القائم على المصلحة المشتركة، وحل النزاعات بشكل عادل وتعاطفي. ويفترض من هذا النوع النموذجي أنه تحول تفسير العلاقات الأسرية الإسلامية المعاصرة من نمط معياري هرمي إلى نمط عقلاني علائقي متماسك وسياقي، ويظل متأصلة في مبادئ الأخلاق القرآنية.

تستخدم هذه الدراسة منهجية البحث النوعي مع تصميم البحث المكتبي (Library Research)، وذلك من خلال تطبيق أسلوب التفسير الموضوعي عن طريق تحليل آيات القرآن الكريم المتعلقة بمبادئ الأخلاق والعلاقات بين الزوج والزوجة بناءً على الموضوع والسياق والعلاقات الدلالية.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: Agam Royana
Nomor Induk Mahasiswa	: 2376031003
Program Studi	: Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir
Judul Disertasi	: Etika Nikomakea *Burhāni* Terhadap Relasi Suami Istri Perspektif Al-Qur'an

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 29 Mei 2026

Yang membuat pernyataan,

Agam Royana

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

ETIKA NIKOMAKEA *BURHĀNI* TERHADAP RELASI SUAMI ISTRI PERSPEKTIF ALQURAN

DISERTASI
Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Oleh:
Agam Royana
NIM: 2376031003

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan,
Jakarta, 5 Juni 2026

Menyetujui,

Pembimbing I	Pembimbing II,
Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi

Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

ETIKA NIKOMAKEA *BURHĀNI* TERHADAP RELASI SUAMI ISTRI PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Nama : Agam Royana
Nomor Induk Mahasiswa : 2376031003
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada Sidang Terbuka pada tanggal:
15 Juli 2026

No.	Penguji	Jabatan Dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Penguji I	
3	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji II	
4	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Penguji III	
5	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing I	
6	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing II	
7	Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I	Sekretaris	

Jakarta, 16 Juli 2026
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Ṣ	م	M
ج	J	ض	Dl	ن	N
ح	ḥ	ط	Ţ	و	W
خ	Kh	ظ	Dz	ه	H
د	D	ع	‘	ء	A
ذ	Dz	غ	Gh	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Catatan:

a. Konsonan yang ber-*Syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: ربّ ditulis *Rabba.*

b. Vokal panjang *(Madd): Fatḥah* (baris di atas) ditulis ā atau *Ā*, *Kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan atau *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-Qāri'ah*, المساكين ditulis *al-Masākîn,* المفلحون ditulis *al-Mufliḥūn.*

c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *Qamariyyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-Kāfîrūn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *Syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-Rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-Qamariyyah* ditulis *al-Rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.

d. *Ta' Marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah.* Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya; زكاة المال *Zakât al-Māl,* atau ditulis سورة النساء *Sūrah an-Nisâ.* Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهوخيرالرازقين ditulis *wa Huwa Khair ar-Rāziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt. atas limpahan rahmat, taufik, dan inayah-Nya sehingga tugas akhir disertasi ini dapat terselesaikan dengan baik. Salawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada nabi besar junjungan umat, pemimpin para rasul nabi Muhammad saw., beserta keluarga, para sahabat, dan seluruh umatnya yang konsisten meniti jalan kebenaran hingga akhir zaman.

Proses penyusunan disertasi ini tidak hanya sebuah perjalanan akademik, tetapi juga sebuah perjalanan batin yang panjang dan penuh dengan dinamika dalam setiap langkahnya. Antara keraguan dan keyakinan, letih dan harapan, tantangan dan peluang, serta penemuan dan kehilangan. Dalam setiap tahap, penulis merasakan betapa ilmu adalah anugerah terindah dari Allah swt yang menuntut kesabaran yang kuat, kerendahan hati yang mendalam, serta ketekunan untuk terus mendekatkan diri kepada Sang Pemilik Pengetahuan.

Dengan dukungan, doa, dan inspirasi dari berbagai pihak, penulis akhirnya mencapai penyelesaian penulisan disertasi ini yang tentu saja sangat jauh dari sempurna, sebuah awal dari tanggung jawab keilmuan yang lebih luas. Oleh karena itu, penulis menyampaikan penghargaan dan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada pihak-pihak yang telah memberikan bantuan, bimbingan, dan dorongan, terutama kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan Kementerian Keuangan Republik Indonesia (LPDP KemenKeu RI), atas dukungan beasiswa Program Doktoral Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI) Jakarta;
2. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Imam Besar Masjid Istiqlal sekaligus Menteri Agama RI, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A, atas ilmu, inspirasi, keteguhan dan keteladanan yang beliau ajarkan;

3. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., atas ilmu yang beliau wariskan serta keteladanan kepemimpinan yang senantiasa bijak dan meneduhkan;
4. Ketua Program Studi Doktor Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A., atas dukungan, arahan, dan inspirasi yang beliau sampaikan kepada kami sehingga penyusunan disertasi ini dapat terselesaikan;
5. Para pembimbing disertasi, Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, S.Pd.I., M.A., dan Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A., yang dengan sabar, tulus, serta keluasan ilmunya senantiasa meluangkan waktu, pikiran, dan tenaga untuk membimbing, mengarahkan, serta menuntun kami hingga disertasi ini dapat diselesaikan;
6. Segenap sivitas akademika Universitas PTIQ Jakarta, para dosen, jajaran tenaga kependidikan tata usaha, kepala perpustakaan beserta seluruh staf atas fasilitas, dukungan, serta kemudahan yang diberikan, sehingga proses penulisan disertasi ini dapat berjalan dengan lancar.
7. Direktur Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI), Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, M.A., manager PKUMI Dr. Mulawarman Hannase, Lc., M.A.Hum., dan ibu Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm., bersama jajaran pimpinan dan stafnya, atas bimbingan, arahan serta pelayanan yang sangat mendukung kami selama proses studi;
8. Assoc. Prof. Muhamad Ali selaku supervisor kami selama program Short Course di Universitas California Riverside (UCR), beserta seluruh civitas akademika bimbingan, dan pengalaman akademik yang sangat berharga kami;
9. Rektor UIN Mataram, Prof. Dr. H. Masnun Tahir, M.Ag., dan Kepala Biro Administrasi Umum, Akademik dan Kemahasiswaan (Kabiro AUPKK) Dr. H. Subuhi, S.H.I., M.Pd., yang senantiasa memberi motivasi, ruang untuk bermimpi dan berproses dalam karier akademik kami;
10. Segenap jajaran dekanat, para kolega dosen dan tenaga kependidikan Fakultas Ushuluddin, dan Studi Agama (FUSA) UIN Mataram yang selalu memberi perhatian dan semangat selama studi;
11. Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya, Universitas al-Azhar Cairo Mesir, Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo, Pondok Modern al-Barokah Kertosono Nganjuk atas segala doa, dukungan, ilmu, perhatian, dan jejak pendidikan yang menjadi pondasi bagi perjalanan keilmuan saya hingga saat ini;
12. Kepada kedua orang tua saya tercinta, Drs. Raden Djoko Pitoyo dan Dra. Hj. Suwastiningsih, Ak., dimana doa, dukungan, cinta kasih sayang, dan air mata merekalah yang menjadi penerang dalam jalan kami, cahaya bagi hidup kami. Dari rahim pengorbanan beliau saya lahir dan tumbuh, dan kepada mereka pula segala capaian ini kembali sebagai persembahan

terbaik yang dapat saya bawa pulang;

13. Untuk kedua mertua saya, H. Khoirul Anam, SH, dan Hj. Bid. Hayatun Nufus, S.Tr. Keb., yang menyambut saya sebagai anak sendiri, mendukung kami untuk melangkah lebih lanjut dalam ranah akademik, serta menanamkan nilai kesabaran, keikhlasan, kebaikan, serta keteguhan hati dalam keluarga kami;
14. Teruntuk istriku Ike Rochmah Khumairoh, S.Tr. Keb., yang selalu kusebut rumah, beserta para pilarnya, buah hati kami Qurrota A'yun Syahfaraz Omar Abimana, Noura Farhana Abimana, dan Syahreza Fannani Abimana, yang menjadi penyemangat kami, ruang bagi harapan dan masa depan kami, Allah menjadikan kalian alasan dan amanah bagi kami untuk setiap langkah dan ilmu yang diperjuangkan;
15. Saudara-saudara seperjuangan angkatan ketiga Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI) baik yang S2 dan S3, yang telah menjadi ruang tumbuh bersama, bertukar gagasan, dan menyalakan bara semangat dalam perjalanan ilmu ini.
16. Elfriska MA, Abdullah al-Amiri, Helmi Sahirul Alam, Syahri Ramadan, JMF, IDR, HM, PK 211, geng semprul, yang telah mendukung dan berperan banyak selama perjalanan studi kami.

Pada akhirnya, ikhtiar intelektual ini hanya sampai pada batas kemampuan manusia yang serba terbatas; selebihnya, ia bersandar pada penuh harap yang secara lirih dipanjatkan kepada Yang Maha Mengetahui. Semoga setiap upaya memahami percikan kebenaran ini senantiasa diberi kejernihan akal, ketulusan niat, dan kekuatan untuk menjelma dalam amal perbuatan baik yang hidup. Dengan kerendahan hati, segala kekurangan dalam pemikiran ini sangat terbuka untuk disempurnakan melalui kritik dan refleksi bersama. Mudah-mudahan, dari yang sederhana ini, tumbuh jejak makna yang memberi manfaat, meski kecil, bagi perjalanan manusia menuju kebaikan yang lebih utuh di bawah naungan panji *Li I'lāi Kalimatillah Azza wa Jall.*

Jakarta, 24 Juni 2026
Penulis,

Agam Royana

DAFTAR ISI

Halaman Judul i
Abstrak iii
Pernyataan Keaslian Disertasi ix
Tanda Persetujuan Disertasi xi
Tanda Pengesahan Disertasi xiii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin xv
Kata Pengantar xvii
Daftar Isi xix
Daftar Tabel xxv
Daftar Gambar xxvii

BAB I. PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 20
C. Pembatasan Masalah 21
D. Rumusan Masalah 22
E. Tujuan Penelitian 23
F. Manfaat Penelitian 23
G. Kerangka Teori 24
H. Tinjauan Pustaka 31
I. Metodologi Penelitian 36
J. Sistematika Penulisan 38

BAB II. KAJIAN TEORETIK ETIKA NIKOMAKEA DAN EPISTEMOLOGI BURHANI 41
A. Diskursus Etika 41
B. Kajian Teoretik Etika Nikomakea 43
1. Aristoteles, Filsuf Inisiator Etika Nikomakea 44
2. Filsuf Yang Mempengaruhi Pemikiran Aristoteles 47
3. Karya-Karya Aristoteles 52
4. Pemikiran Aristoteles 56
a. Logika 56
b. Metafisika dan Fisika 59
c. Konsep Tuhan 61
C. Geneologi Etika Nikomakea Aristoteles. 63
1. Kebahagiaan 67
2. Keutamaan dan Jalan Tengah 70
3. Kesukarelaan dan Tanggung Jawab 77
4. Keadilan. 78
5. Kebijaksanaan Praktis 83
6. Pertemanan 86
D. Analisis Kritik Terkait Etika Nikomakea 92
1. Kritik Terhadap Pondasi Teleologis Etika Nikomakea 92
2. Kritik Terhadap Konsep *Eudaimonia* Yang Bersifat Elitis 94
3. Kritik Terhadap Relatifitas dan Dependensi *Golden Mean* Sebagai Prinsip Kebajikan 96
4. Keterbatasan Dalam Individualisme Moral dan Prifatisasi Moralitas 97
5. Ketegangan dan Implikasi Dari Relasi Etika Dan Politik 99
E. Kajian Epistemologi *Burhāni* 102
1. Diskursus Epistemologi *Burhāni* 107
2. Karakteristik dan Struktur *Burhāni* dalam Pemikiran ..... …109
3. Relevansi Epistemologi *Burhāni* dalam Pemikiran Kontemporer 112
4. Kritik Atas Epistemologi *Burhāni* 114
F. Integrasi Operasional Epistemologi *Burhāni* Al-Qur'an dan Kerangka Etika Nikomakea…… 115
BAB III. ANALISIS PROBLEMATIKA RELASI SUAMI ISTRI 117
A. Diskursus Relasi Suami Istri 117
1. Subordinasi Relasi Suami Istri Trans-Peradaban Global 123
2. Konstelasi Hubungan Perkawinan pada Masyarakat Penganut Tradisi Keagamaan 137
3. Konfigurasi Relasi Perkawinan Berbasis Adat pada Komunitas Komunal-Relasional Nusantara 159

B. Faktor Ketidakharmonisan Dalam Relasi Suami Istri 168
1. Disharmoni antara Preskripsi Normatif dan Implementasi Faktual 168
2. Relasi Kuasa *(Power Relations)* 170
3. Disrupsi dalam Dinamika Komunikasi Interpersonal 172
4. Peran Ganda *(Double Burden)* 173
5. Faktor Ekonomi 175
6. KDRT dan Disfungsi Dalam Pengelolaan Konflik 176
C. Tantangan Modernisasi Dalam Relasi Domestik Suami Istri 178
1. Renegosiasi Peran Gender Tradisional 179
2. Perubahan Struktur Ekonomi dan Tekanan Finansial 182
3. *Open Access T*erhadap Teknologi Digital dan Media Sosial 184
4. Transformasi Dalam Struktur Kekerabatan 186

BAB IV ISYARAT ALQURAN TENTANG ETIKA DAN RELASI SUAMI ISTRI 189
A. Isyarat Al-Quran Terkait Etika 189
1. *Al-'Adl* (Potensi Otentik Manusia) 190
2. Taqwa (Kepekaan Sosial Sebagai Intrumen Spiritual Teleologis, Tauhidik, Eskatologi) 200
3. *Al-Rahmah* (Keutamaan Empatik) 211
4. *Al-Amānah* (Tanggung Jawab Moral) 217
5. *Al-Ma'rūf* (Kepantasan Etis Dalam Kehidupan) 223
6. *Al-Ihsān* (Kebaikan Melampaui Kewajiban) 230
B. Isyarat Alquran Tentang Relasi Suami Istri 236
1. *Mîtsāq Ghalîdz,* Kontrak Etis, Bukan Biologis 236
2. *Sakînah Mawaddah wa Rahmah,* Keluarga Unit Mikrokosmos Peradaban Dengan Pondasi Wahyu 243
3. *Mu'asyarah bi al-Ma'rūf,* Etika Interaksi Antara Suami Istri. 249
4. *Anta wa Zawjuka,* Tanggung Jawab dan Kebijaksanaan Praktis, Dialog Triadis Tuhan, Adam dan Hawa 255
5. *Libās,* Suami Istri Subyek Mitra Etis non-Superior Inferior 261

BAB V FORMULASI NIKOMAKEA *BURHĀNI* PERSPEKTIF ALQURAN DALAM RELASI SUAMI ISTRI 265
A. Rasionalitas Al-Quran: Responsif, Deliberatif, dan Evaluatif 261
B. Formulasi Etika Nikomakea *Burhāni* Perspektif Al-Qur'an 273
1. Tauhidik Eskatologis, Orientasi Teleologi Dalam Etika al-Qur'an 273
2. Sesama Makhluk Tuhan, Manifestasi Universalitas Keadilan ... 276
3. Empati sebagai Pondasi Etika Berorientasi Mashlahah 282

4. Prinsip *Beyond Duty Ethics*, Keunggulan Moral dalam Tindakan 287
5. *As-Saknah al-'Alāqiyyah al-Akhlāqiyyah* Sebagai Konsep Kebahagiaan Relasional 290
6. Aktualisasi Norma Etis Dalam Praksis Relasional (Internalisasi, Eksternalisasi, dan Objektivasi) 292
C. Implementasi Etika Nikomakea *Burhāni* Perspektif Al-Qur'an dalam Arena Relasi Suami Istri 300
1. Partisipatif Dalam Komitmen Transendental 302
2. Peran Aktif Berdasarkan Kapasitas Komunal, Bukan Dominasi Persona 303
3. Konvergensi Konsekuensial, Keputusan Berdasarkan ..... Pada Maslahat Entitas Hibrida 306
4. Paritas Dalam Proses Resolusi Konflik, Antara Hak dan Keutamaan 308
5. Transisi Kebahagiaan Subyektif Menjadi Kebahagiaan Obyektif Interpersonal 311

BAB VI. PENUTUP 313
A. Kesimpulan 313
B. Saran 315

DAFTAR PUSTAKA 317
LAMPIRAN
DAFTAR RIWAYAT HIDUP

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1. Korelasi Pendekatan *Bayāni, Burhāni* dan *'Irfāni* 112
Tabel 3.1. Jumlah Perceraian di Indonesia Tahun 2024 dan 5 Faktor Dominan Penyebabnya 170
Tabel 3.2. Jumlah Perceraian di Indonesia Tahun 2025 dan 5 Faktor Dominan Penyebabnya 170
Tabel 5.1. Perbandingan Sistematika Etika Nikomakea dan Etika Nikomakea *Burhāni* Perspektif Al-Qur'an 304

DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.1: Karakter Keutamaan Moral Aristoteles 77
Gambar 2.2: Kesukarelaan Dalam Keutamaan Moral Aristoteles 78
Gambar 2.2: Skema Operasional Integrasi Etika Nikomakea dan Epistemologi *Burhāni* 117
Gambar 4.1: Ilustrasi Deduktif Dalam Terma "Anta wa Zawjuka" 263
Gambar 5.1: Konsep Keadilan Dalam Etika Nikomakea 282
Gambar 5.2: Sesama Makhluk Tuhan, Dimensi Universalitas Keadilan ... 285
Gambar 5.3: Postulasi Keadilan Dalam Al-Qur'an Secara Deduktif 287
Gambar 5.4: Korelasi Empati Dalam Identifikasi *Maʿrūf* dan *Iḥsān* 294
Gambar 5.5: Konstruksi Etika Nikomakea *Burhāni* Perspektif Al-Qur'an 297
Gambar 5.5: Johari Window, Relevansi Obyektifitas Relasi 302

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kajian mengenai isu gender dalam khazanah Islam saat ini mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Hal ini ditandai dengan banyaknya publikasi ilmiah yang mengangkat berbagai dimensi wacana gender. Bahkan pembahasan dengan tema tersebut dimasukkan ke dalam materi kurikulum dan silabus program pendidikan setingkat perguruan tinggi. Selain itu, perkembangan isu gender juga diterngarai dari banyaknya gerakan mainstream yang mengundang masyarakat umum dalam "gerakan feminisme Islam". Meskipun istilah tersebut masih menjadi perdebatan secara terminologis, namun para kalangan aktifis perempuan muslim dapat bertemu dalam kontruksi visi dan misi yang sama dalam memperjuangkan keadilan gender.

Munculnya perjuangan keadilan gender ini berangkat dari paradigma feminisme yang mengikuti dua kutub teori. *Pertama* teori struktural fungsional, yang berangkat dari asumsi bahwa suatu komunitas terdiri dari unsur yang saling mempengaruhi. Teori tersebut secara intens mencari unsur-unsur fundamental dalam masyarakat, dan memusatkan konsentrasinya pada harmonisasi dan isu stabilitas sosial. Ketika masyarakat hendak menciptakan sebuah kestabilan dan keharmonisan dalam tataran sosial, maka struktur dan sistem yang berada di dalamnya harus optimal sesuai dengan fungsi dan perannya. Sehingga jika sistem atau struktur di dalam masyarakat tersebut tidak

ada atau tidak berfungsi, maka norma atau undang-undang juga tidak akan ada atau hilang dengan sendirinya.

Fungsionalisme Struktural atau lebih popular dengan 'Struktural Fungsional' merupakan hasil pengaruh yang sangat kuat dari teori sistem umum di mana pendekatan fungsionalisme yang diadopsi dari ilmu alam khususnya ilmu biologi, menekankan pengkajiannya tentang cara-cara mengorganisasikan dan mempertahankan sistem. Pendekatan strukturalisme yang berasal dari linguistik, menekankan pengkajiannya ada hal-hal yang menyangkut pengorganisasian bahasa dan sistem sosial. Fungsionalisme struktural atau 'analisa sistem' pada prinsipnya berkisar pada beberapa konsep, namun yang paling penting adalah konsep fungsi dan konsep struktur.[1]

Lahirnya fungsionalisme struktural sebagai suatu perspektif yang "berbeda" dalam sosiologi memperoleh dorongan yang sangat besar lewat karya-karya klasik seorang ahli sosiologi Perancis, yaitu Emile Durkheim. [2] Fungsionalisme Durkheim ini tetap bertahan dan dikembangkan lagi oleh dua orang ahli antropologi abad ke-20, yaitu Bronislaw Malinowski [3] dan A.R. Radcliffe-Brown. [4] Malinowski dan

---

[1] Ida Zahara Adibah, "Struktural Fungsional Robert K. Merton: Aplikasinya Dalam Kehidupan Keluarga", *Inspirasi*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 173.

[2] Emile Durkheim (1858–1917) adalah sosiolog Prancis yang dianggap sebagai bapak sosiologi modern. Dia mendirikan disiplin ilmu ini sebagai cabang akademis yang independen. Ia mendirikan fakultas sosiologi pertama di Eropa pada tahun 1895 di Universitas Bordeaux dan meluncurkan jurnal sosiologi pertama, *L'Année Sociologique*, pada tahun 1896. Karya-karyanya yang terkenal meliputi *The Division of Labour in Society* (1893), *The Rules of Sociological Method* (1895), dan *Suicide* (1897). *Lihat* Hanneman Samuel, Emil Durkheim: Riwayat Pemikiran dan Warisan Bapak Sosiologi Modern, https://lib.litbang.kemendagri.go.id, diakses pada 23 Februari 2025.

[3] Malinowski lahir di Kraków, Austria-Hungaria (Polandia saat ini) dalam sebuah keluarga ekonomi menengah atas. Pada masa kecilnya, ia adalah seorang yang pesakitan dan lemah, tetapi sangat pintar secara akademik. Ia menerima gelar doktor dari Jagiellonian University pada tahun 1908, dengan konsentrasi ilmu matematika dan fisika. Ia kemudian melanjutkan pendidikannya di Universitas Leipzig selama dua tahun, tempat dimana ia mulai dipengaruhi pemikiran Wilhem Wundt dan teorinya tentang *folk psychology*. Hal tersebut kemudian memancing Malinowski untuk mendalami ilmu antropologi. Ketika itu, James Frazer dan beberapa penulis Inggris lainnya terkenal sebagai antropolog-antropolog terbaik, sehingga Malinowski memutuskan untuk berlayar ke Inggris untuk belajar di London School of Economics pada tahun 1910. Pada tahun 1914 ia pergi ke Papua (Papua New Guinea saat ini) dan melakukan penelitian di Mailo dan kemudian, yang lebih terkenal, di Kepulauan Trobriand. Ia sempat mendapatkan masalah pada penelitiannya. Dalam periode itu lah ia mulai melakukan penelitian di Kula dan menghasilkan teori *Participant Observation* yang menjadi salah satu kunci metodologi antropologi saat ini. Patut diakui bahwa tanpa adanya perang dan terisolasinya Malinowski, teori yang banyak memengaruhi antropologi modern itu tak akan pernah ada. *Lihat* Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009, hal. 16.

Brown dipengaruhi oleh ahli-ahli sosiologi yang melihat masyarakat sebagai organisme hidup, dan keduanya menyumbangkan buah pikiran mereka tentang hakikat, analisa fungsional yang dibangun di atas model organis. Di dalam batasannya tentang beberapa konsep dasar fungsionalisme dalam ilmu-ilmu sosial, pemahaman Radcliffe-Brown mengenai fungsionalisme struktural merupakan dasar bagi analisa fungsional kontemporer.[5]

Dalam pembahasan tentang fungsional, terdapat dua poin penting yang sangat ditekankan. Yaitu *pertama,* tentang pengertian fungsional. Sebagaimana disampaikan oleh Van Baal, bahwa segala aktivitas budaya itu sebenarnya bermaksud memuaskan suatu rangkaian dari sejumlah naluri kebutuhan makhluk manusia yang berhubungan dengan seluruh kehidupannya.[6] Sementara Radcliffe Brown mengatakan bahwa fungsional dalam masyarakat adalah suatu kenyataan yang harus dicari dalam kaitannya dengan struktur sosial. Penekanan makna fungsi ini, merupakan implikasi yang tegas tentang konsep fungsionalisme itu sendiri.[7]

Kedua, Implikasi kajian dari pemahaman tersebut. Menurut Baal, Malinowski memandang bahwa setiap unsur masyarakat, atau tindakan manusia, baik itu dalam tatanan nilai budaya maupun tatanan nilai sosial perlu dicari fungsinya bagi masyarakat. Dia memandang bahwa setiap apapun yang ada dalam lingkungan manusia, merupakan fungsi untuk menjaga keseimbangan sistem hidup bermasyarakat. Dengan kata lain, semua hal ada fungsinya. Bahkan, salah satu prinsip kajiannya itu adalah adanya asumsi tentang prinsip timbal balik *(the principle of reciprocity*) dalam tatanan sistem kehidupan masyarakat.

Sebagaimana sebuah sistem, struktur di dalam masyarakat berpotensi untuk berubah secara dinamis. Sistem dan struktur yang

---

[4] Radcliffe-Brown (1881-1955), dilahirkan di Inggris. Ia belajar filsafat yang mengandung psikologi eksperimental, ekonomi dan filsafat di Perguruan Tinggi Trinity College, Cambridge. Menurut Koentjaraningrat, berkat dosen-dosen pengajar di Trinity inilah, Radcliffe-Brown tertarik pada antropologi. Sementara Malinowski (1884-1942) dilahirkan di Cracow, Polandia. Malinowksi belajar ilmu pasti dan ilmu alam di Universitas Cracow. *Lihat* Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I,* Jakarta: UI Press, 1987, hal. 172.

[5] Doyle Paul Johnson, *Teory Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta: Gramedia, 1986, hal. 503.

[6] Ini adalah definisi dari fungsional sebagai pisau analisa antropologi menurut Malinowski. *Lihat* Koentjaraningrat, *Sejarah Teori…,* hal. 171.

[7] Artinya bahwa fungsi dari sebuah perilaku sosial harus dilihat dalam konteks struktur sosial, sementara Malinowski melihat hal tersebut dari pendekatan individualitasnya anggota masyarakat, yang memiliki kebutuhan *(need)* sendiri. Bahkan, kita dapat melihat bahwa Radcliffe-Brown melihat fungsi dalam kajian antropologi sebagai alat analisis untuk memahami struktur masyarakat yang sudah melembaga. *Lihat* Momon Sudarma, *Perbedaan Malinowsky dan Radcliffe Brown,* Makalah, hal. 3.

cenderung mencari keseimbangan mengakibatkan perubahan tersebut akan bersifat alamiah. Proses evolusi tersebut bisa terjadi secara singkat maupun perlahan seiring perkembangan manusia dalam mencapai posisi yang seimbang. Perubahan sosial menurut teori ini adalah sebuah evolusi ilmiah, merupakan respon terhadap adanya ketidakseimbangan antara fungsi sosial dengan struktur peran-peran sosial.

Teori *kedua* dalam gejala sosial masyarakat adalah teori konflik. Teori ini diidentikkan kepada pemahaman Karl Marx. Perubahan yang berbasis pada konflik bersifat inheren, bisa terjadi di setiap sudut ruang dan waktu, dimana saja dan kapan saja.

Konflik berasal dari bahasa Latin *"confligure"* yang berarti saling memukul. Adapun secara terminologi, terma ini diformulasikan sebagai percekcokan, perselisihan, pertentangan, dan ketegangan antar peran dalam sebuah drama. Istilah ini kemudian diadopsi dalam arena tataran masyarakat sebagai sebuah benturan yang terjadi dalam masyarakat karena persamaan atau perbedaan kelas, sudut pandang, kepentingan maupun kekuatan. Secara sosiologis, konflik adalah suatu proses sosial antara dua orang atau lebih (bisa juga kelompok) di mana salah satu pihak berusaha menyingkirkan pihak lain dengan menghancurkannya atau membuatnya tidak berdaya.[8]

Menurut teori ini, konflik dalam masyarakat merupakan proses dialektika yang terjadi secara natural atau alamiah. Karena konflik dianggap sebagai salah satu bentuk perjuangan terhadap sebuah nilai, atau pengakuan status, kekuasaan dengan menetralisir, melangsungkan atau mengelimir sumber-sumber pertentangan dan pesaingnya. Konflik sebagai sebuah fenomena merupakan gejala sosial yang akan hadir dalam kehidupan sosial. Artinya konflik akan senantiasa ada dalam setiap ruang dan waktu, dimana saja dan kapan saja. Kunci untuk memahami pemikiran Marx adalah idenya tentang konflik sosial.

Bentuk dari konflik sosial itu bisa bermacam-macam, baik konflik antara individu, kelompok, atau bangsa. Marx mengatakan bahwa potensi-potensi konflik utama biasanya terjadi dalam bidang pekonomian, dan perjuangan dalam bidang distribusi prestise/status dan kekuasaan politik.[9]

Karl Marx mengemukakan tentang pandangannya tentang konflik dalam kehidupan sosial:

1. Masyarakat sebagai arena yang mengandung berbagai bentuk pertentangan dan gesekan kepentingan;

---

[8] *Lihat* Ajeng Dwi Pratiwi, *et.al., "*Konflik Dalam Masyarakat Global", dalam *Education: Jurnal Sosial Humaniora dan Pendidikan,* Vol. 2 No. 2 Tahun 2022, hal. 79-80.

[9] Dany Haryanto, S.S dan G. Edwi Nugroho, S.S., M.A., *Pengantar Sosiologi Dasar,* Jakarta: PT. Prestasi Pustakarya, 2011, hal. 92.

2. Negara terlibat aktif dalam pertentangan dengan berpihak pada kekuatan yang dominan;
3. Pemaksaan dalam wujud hukum sebagai faktor utama untuk memelihara lembaga-lembaga sosial seperti properti pribadi, perbudakan, dan kepitalisme yang menimbulkan ketidaksetaraan hak dan kesempatan;
4. Negara dan hukum adalah alat penindasan yang digunakan oleh kelas yang berkuasa demi keuntungan mereka;
5. Kelas dalam masyarakat dianggap sebagai kelompok sosial yang memiliki kepentingan sendiri antara satu dengan lainnya.[10]

Teori konflik muncul sebagai bentuk reaksi atas tumbuh suburnya teori fungsionalisme struktural yang dianggap kurang memperhatikan fenomena konflik sebagai salah satu gejala di masyarakat yang perlu mendapatkan perhatian. Hingga pada akhirnya di tahun 1950an, teori konflik semakin merebak dan menyita perhatian khalayak ramai.[11]

Dalam pandangan ahli sosiologi, masyarakat yang baik ialah masyarakat yang hidup dalam situasi konfliktual. Konflik sosial dianggap sebagai kekuatan sosial utama dari perkembangan masyarakat yang ingin maju ketahap-tahap yang lebih sempurna.

Prosesi konflik bisa dilakukan dengan dua cara, *pertama* dengan interaksi konstruktif antara satu dengan pihak lainnya dalam tatanan masyarakat, yang ditandai untuk mempertahankan dan perbaikan nilai dalam kehidupan yang bertujuan untuk sampai kepada status pembinaan. *Kedua* dalam praktiknya yang lebih ekstrim, konflik bisa terjadi dalam dialektika destruktif yang muncul dari ketidaksenangan dan ketidaksetujuan terhadap golongan oposisi. Hal ini kemudian diimplementasikan dalam bentuk saling menekan, mengkritisi, mengecam hingga menghancurkan terhadap kepentingan yang berbeda dalam suatu hal yang bersifat terbatas.

Friedrich Engels melengkapi teori-teori tersebut dengan mengadopinya dan diimplementasikan pada ruang lingkup gender, dengan mengatakan bahwa perbedaan dan ketimpangan masyarakat juga berbasis pada perbedaan jenis kelamin (*Gender).* [12] Dia mengemukakan suatu gagasan bahwa perbedaan dan ketimpangan gender antara laki-laki dan perempuan tidak disebabkan oleh perbedaan biologis, tetapi merupakan bagian dari penindasan kelas yang berkuasa dalam relasi produksi yang

---

[10] Margaret Poloma, *Sosiologi Kontemporer,* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010, hal. 258.

[11] Bernard Raho, *Teori Sosiologi Modern,* Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher, 2007, hal. 54.

[12] Kholifa Nadhifah dan Dwi Ratnasari, "Pendekatan Gender: Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Islam", *Mudarrisuna: Jurnal Media Kajian Pendidikan Agama Islam,* Vol. 15 No. 1 tahun 2025, hal. 174.

diterapkan dalam konsep keluarga. Dengan kata lain, ketimpangan peran gender bukan karena kodrat dari Tuhan, tetapi karena konstruksi masyarakat.[13]

Namun teori perubahan sosial dalam hal ini lebih kepada *divine creation* atau natural ciptaan Ilahi yang bersifat mutlak dan tidak bisa diganggu gugat. Dalam teori ini, Engels menambahkan masyarakat primitif lebih egaliter atau terbuka karena konstruksi rumah tangga dibangun atas dasar peran komunitas. Hal ini juga didukung dengan segala keterbatasan dan kesederhanaan dalam bola pikir dan sikap, yang mendorong masyarakat ketika itu bisa berperan, berbuat dan saling membantu untuk bisa saling melengkapi dan memenuhi kebutuhan dasar dalam hidup.[14] Dengan kata lain bahwa wanita memiliki peran, posisi dan kontribusi yang sama dengan laki-laki.

Terlepas dari hal itu, indikasi kentalnya kesan misoginis masih kentara dalam sejarah kehidupan manusia. Laki-laki cenderung memiliki kekuasaan yang otoritatif dan lebih mendominasi dibandingkan dengan perempuan. Perempuan sebagai lapisan masyarakat kelas dua, dianggap hanya sebagai subkoordinasi, obyek benda yang tidak memiliki hak dalam peran publik. Perempuan hanya menjadi obyek laki-laki, bertugas menjadi asisten dan melayani, harus siap kapanpun saat diperintah dan diperlukan.

Hal ini tidak hanya terjadi di masa yang disebut masa pra-Islam yang relatif tidak jauh dari zaman kita. Sejarah yang jauh lebih dini menyebutkan bahwa ini telah terjadi sejak dahulu kala bahkan di zaman besar yang terkenal dengan peradabannya yang tinggi dan terkenal seperti zaman Yunani, Romawi, India dan Cina. Sejarah juga menyebutkan bahwa ini sudah menjadi sebuah tradisi di zaman yang telah mengenal beberapa agama seperti Yahudi, Nasrani (Katolik, Protestan dan Kristen), Zoroaster, Budha, Hindu, Konghucu dan lain sebagainya. Sebut saja ketika Yunani kuno, zaman yang sangat tinggi melahirkan pemikir-pemikir handal di masanya dan terkenal di dunia hingga sekarang, sebagai zaman pencetus

---

[13] Asumsi yang dipakai dalam pengembangan teori sosial-konflik dalam hal ini bertolak belakang dengan asumsi teori struktural-fungsional, yaitu: 1) walaupun relasi sosial menggambarkan karakteristik yang sistemik, pora relasi yang ada sebenarnya penuh dengan kepentingan-kepentingan pribadi atau sekelompok orang. Hal ini membuktikan bahwa sistem sosial secara sistematis menghasilkan konflik; 2) maka konflik menjadi sesuatu yang tidak terhindarkan dalam system sosial; 3) konflik akan terjadi dalam aspek pendistribusian sumber daya yang terbatas, terutama kekuasaan; dan 4) konflik merupakan sumber utama terjadinya perubahan dalam masyarakat. *Lihat* Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda, Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 81.

[14] Suparman Arif dkk, "Gerak Laju Sejarah Dalam Pandangan Filsafat Karl Marx", *Jurnal Artefak Univ. Lampung*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2020, hal. 66.

konsep renaissance.[15] Perempuan di kala itu justru diperlakukan sangat menyedihkan dan sangat buruk dibandingkan wilayah atau peradaban yang tidak terlalu terkenal. Secara fungsional, wanita dibagi menjadi beberapa 3 bagian yang hina, yaitu *Slaves, Wives* dan *Whores* sesuai dengan kondisi sosial dan ekonomi.[16] Mereka dianggap sebagai obyek barang yang bisa dijadikan budak, diwariskan, diwasiatkan kepada orang lain, diperjualbelikan serta dibunuh jika disinyalir tidak mampu melaksanakan tugas dan perintah yang diberikan laki-laki atau majikannya. Di kalangan elit mereka, wanita hanya berada di istana saja dan melayani kebutuhan laki-laki ketika dibutuhkan.[17]

Di zaman Yunani kuno ini, prostitusi menjadi hal yang umum dan bukanlah hal yang tabu dan dianggap buruk. Di pelabuhan, kota-kota besar dan penting, prostitusi bahkan menjadi bagian penting dalam perkembangan ekonomi negara. Undang-Undang Yunani memberikan regulasi khusus terutama dalam izin usaha rumah bordil dengan membagi pekerja prostitusi menjadi beberapa kelas sesuai dengan fungsinya menjadi 5 kelas. *Pertama Pornai* dengan kedudukan pelacur yang paling rendah dan dengan bayaran yang paling murah. *Kedua Independente,* pelacur yang ditandai dengan tata rias yang mencolok dan pakaian yang indah menawan.[18] *Ketiga* yaitu *Hetairai*[19], adalah pelacur yang memiliki hirarki tertinggi di dunia prostitusi, *Keempat* adalah *Pelacur Terselubung*, yang dianggap istimewa dan diperuntukkan untuk kuil-kuil suci Aphrodite. *Kelima* adalah pelacur *Kewarganegaraan,* yaitu pekerja prostitusi yang

[15] Yunani kuno pernah mengalami masa kegelapan pada masa bangsa Mycenae di lembah Aegean. Setelah kejatuhan Bangsa tersebut oleh Asyria, bangsa itu mengalami perkembangan dengan pertumbuhan negara negara kota (polis). Namun selama abad-abad kegelapan tersebut, orang-orang Yunani merasa sedang berjalan menuju penciptaan sejumlah prestasi akhir peradaban Hellenis yang paling mencolok. *Lihat* Arnold Toynbee, *Sejarah Umat Manusia: uraian Analitis, Kronologis, Narratif dan Komparatif,* Cet. II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 184.

[16] Sarah B. Pomeroy, *Goddess, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity,* Schocken: t.tp., 1995, hal. 3.

[17] Syed Mahmud Nasir, *Islam Konsepsi dan Sejarahnya,* Cet. IV, Bandung: Ramaja Rosda Karya, 2005, hal. 441.

[18] Pelacur yang memiliki tingkat lebih tinggi dari *Pornai* dengan potensi pesona yang ditandai dengan sol sandal yang tinggi seolah menyatakan *Akonoyoi Akolothie* yang artinya ikut jejak kaki saya. *Lihat* Syed Mahmud Nasir, *Islam Konsepsi…,* hal. 442.

[19] Pelacur yang memiliki keahlian khusus dalam pelayanannya, seperti kemampuan berpuisi dan sastra, memainkan alat musik, serta menari. Mereka sering menjadi tamu khusus dalam acara kenegaraan dan pesta para bangsawan. Hal ini membuat *Hetairai* sering mendapatkan hak-hak khusus yang terkadang melanggar undang-undang negara seperti memiliki rumah dan budak sendiri. *Lihat* Sarah B. Pomeroy, *Goddess, Whores…,* hal. 4.

dicabut hak kewarganegaraannya karena pernah ketahuan memiliki barang-barang mewah yang diperoleh dari hasil pelacuran.

Dalam konteks ini, kalangan filsuf justru memberikan pandangan yang mendukung. Salah satunya adalah seorang filsuf birokrat Yunani kuno Demosthenes di majelis warga negara, secara ekstrim mengatakan bahwa seluruh warga hendaknya selain memiliki istri untuk menjaga rumah dan melahirkan anak-anak yang sah, juga memiliki minimal 3 pelacur dan selir dari berbagai kasta untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari. Bahkan filsuf yang terkenal, Plato menegaskan bahwa kehormatan seorang laki-laki terletak pada kemampuannya memberikan perintah, sedangkan kehormatan perempuan terletak pada kepatuhannya pada perintah, dan kemampuannya melaksanakan pekerjaan sederhana dan hina dengan diam tanpa berbicara.

Dalam hal pendidikan, wanita di zaman Yunani kuno tidak berhak mengenyam pendidikan tinggi. Mereka ditinggal di rumah bersama ibu mereka dan belajar menjahit, merajut, menari, memasak dan ketrampilan rumah tangga lainnya sementara anak laki-laki pergi untuk sekolah dan belajar membaca menulis dan berolahraga atletik. Meskipun Yunani kuno terkenal dengan peradabannya yang tinggi, pendidikan formal akademik tidak berlaku untuk anak perempuan.[20] Ini menjelaskan bahwa di zaman Yunani kuno, peran dan pergerakan wanita hanya bersifat domestikasi dan rumah tangga, sekaligus sebagai akomodasi seks dan pelayan laki-laki.

Oleh karena itu, perempuan tak punya banyak peran dalam masyarakat Yunani Kuno, khususnya di Athena. Mereka juga mendapat pembatasan. Mereka tak boleh menjadi pejabat pemerintahan lokal. Membaca dan menulis tak menjadi kewajiban mereka. Sekolah tak mau menerima mereka sampai masa Helenistik.[21] Bersama para budak dan orang asing, perempuan Athena tak punya pengaruh atau hak-hak sipil. Singkatnya, "Menjadi perempuan pada masa Athena Kuno sangat tak menyenangkan".[22]

Maju di masa selanjutnya yaitu masa Romawi. Di masa ini tidak terdapat perbedaan signifikan dengan masa sebelumnya. Kaum wanita di

---

[20] Eva C. Keuls, *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, Berkeley: University of California Press, 1993, hal. 45.

[21] Masa Helenistik atau terkenal dengan peradaban Helenis yaitu sekitar tahun 1050-750 SM. Athena pada abad kelima disebut sebagai Helenismenya-Helenis, dalam artian bahwa Athena sebelumnya telah memainkan peran dalam zaman Protogeometri dan Geometri dalam sejarah Helenis. *Lihat* Arnold Toynbee, *Sejarah Umat Manusia: uraian Analitis, Kronologis, Narratif dan Komparatif,* Cet.II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 263.

[22] Jorgen Christian Meyer (guru besar Departemen Arkeologi, Sejarah, Kajian Agama pada Universias Bergen, Norwegia), dalam makalahnya: Women in Classical Athens, hal. 3.

masa ini lebih diposisikan sebagai obyek hukum adat istiadat, baik dalam paradigma dan perlakuannya. Sejak lahir, sosok seorang ayah sangat mendominasi, bahkan berhak menentukan akan menerima atau menolak kehadirannya dalam rumah tangganya dengan meletakkan bayi perempuan di bawah kakinya. Jika sang ayah menerima maka dia akan mengangkat dan mendudukkan bayi tersebut ke pangkuannya. Namun jika dia menolak, maka bayi perempuan tersebut akan diletakkan di lapangan yang berada di tengah kota. Jika ada orang lain yang menghendaki maka dia dibolehkan untuk mengambil dan mengadopsinya, namun jika tidak ada maka bayi tersebut akan dibiarkan mati.[23]

Kedudukan ayah sebagai sosok sentral, sangat otoritatif dalam kegiatan transaksi rumah tangganya. Dia berhak memutuskan, menyiksa, mengusir dan memasukkan siapa saja ke dalam anggota keluarganya. Dia juga berhak menikahkan anak perempuannya kapanpun dan dengan siapapun yang dia kehendaki tanpa meminta pendapat istri ataupun anaknya.

Jika telah menikah, maka hak kuasa sang ayah terhadap wanita tersebut diserahkan sepenuhnya kepada sang suami. Sang suami memiliki kuasa penuh atas istrinya selama mereka terikat dalam ikatan pernikahan, bahkan ketika sang istri menemukan suaminya selingkuh dan tidur bersama wanita lain maka dia harus tetap diam dan tidak mengeluh. Jika sang suami meninggal, maka seluruh keluarga suami terutama saudara-saudaranya berhak untuk memiliki dan menentukan nasib perempuan tersebut.[24] Jika mereka sepakat untuk mewariskannya pada salah satu keluarganya, maka perempuan tersebut secara konsensi keluarga bersama menjadi haknya tanpa syarat. Dalam hal ini, sang perempuan tidak boleh menolaknya. Namun jika kesepakatan menghasilkan perempuan tersebut tidak diinginkan, maka wanita tersebut bisa dijual-belikan untuk kemudian hasilnya dibagikan kepada kesepakatan keluarga. Hal ini cukup memberikan gambaran yang hina dan tidak menyenangkan terhadap sosok wanita di zaman Romawi kuno.

Dalam masyarakat yang lebih umum, hukum perundang-undangan Romawi di masa awal cenderung memarginalkan perempuan. Bahkan terdapat beberapa pasal yang mengatakan bahwa perempuan yang telah melakukan perselingkuhan atau tindakan yang amoral harus dijauhi secara sosial, dan dibedakan dalam hal penampilan. Mereka diberikan peraturan

---

[23] Said Abdullah Seib al-Hatimy, *Citra Sebuah Identitas Wanita Dalam Perjalanan Sejarah*, Surabaya: Risalah Gusti, 1994, hal. 14. *Lihat* juga Lisnawati, "Perempuan Dalam Lintasan Sejarah, Menepis Isu Ketidaksetaraan Gender", *el-Mashlahah Journal*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 3.

[24] Muhammad Abu Zahrah, *al-Fiqh al-Islami wa al-Qanun al-Rumawi*, Jakarta: Penerbit Kiblat, t.t., hal. 28-29.

khusus yang mengatur pakaian sehari-hari mereka, sebagai tanda bahwa mereka adalah perempuan yang tidak sopan dan tidak hormat. Hal ini hanya berlaku untuk para perempuan, namun tidak berlaku bagi laki-laki yang dianggap lebih terhormat walaupun mereka melakukan hal yang serupa.[25]

Namun dengan berjalannya waktu di zaman Romawi, perundang-undangan dan kehidupan sosial terhadap perempuan bereskalasi dan perlahan membaik. Perempuan lambat laun memiliki hak dan posisi yang sama dalam strata sosial masyarakat. Tidak sedikit dari perempuan kala itu yang memiliki jabatan dan pengaruh dalam parlemen kekaisaran. Hal ini didukung dengan banyaknya istri-istri para pejabat dari kalangan laki-laki yang memberikan kebebasan pada mereka sebagai gambaran promosi akan kemakmuran, kecantikan, dan hedonisme kehidupan mereka terhadap masyarakat proletar terutama di zaman akhir Romawi.[26]

Namun menurut beberapa penelitian termasuk yang dilakukan oleh Bruce W. Winter dalam bukunya *Roman Wives, Roman Widows* mengatakan terdapat indikasi-indikasi yang cenderung negatif terhadap perubahan tatanan sosial perempuan dalam masyarakat ketika itu. Perempuan-perempuan lebih memilih kehidupan sosialita ketimbang kehidupan perempuan yang aktif di rumah tangga, terutama perempuan-perempuan yang telah kehilangan status pernikahannya baik karena perceraian maupun hal lainnya. Maraknya kasus perselingkuhan perempuan-perempuan janda dengan pria yang lebih muda cenderung mengalami eskalasi. Hal ini menandakan bahwa terdapat pergeseran sikap dan perilaku terhadap perempuan yang berbeda dengan zaman Romawi di awal-awal masanya.[27]

Di zaman yang sama, bangsa India dengan peradaban yang terhitung maju kala itu memperlakukan kaum wanita tidak jauh berbeda dengan peradaban lainnya pada umumnya. Dalam kesehariannya, perempuan tidak mendapatkan kemerdekaan hidup dan diperlakukan

---

[25] Asmanidar, "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah: The Women's Position in Ancient Greece, Athens", *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 17.

[26] Said Abdullah Seib al-Hatimy, *Citra Sebuah Identitas Wanita…,* hal. 5.

[27] Di zaman akhir Romawi ini, banyak dari kalangan perempuan yang memiliki andil dan kontribusi besar dalam penyebaran agama Kristen. Mereka ikut membantu para pemimpin agama dalam membimbing para Jemaah penganutnya terutama di wilayah non-Palestina. Hal ini secara tidak langsung ditengarai menjadi implikasi dari adanya kebebasan wanita yang terlalu absolut dalam beraktifitas di luar rumah tangga, yang dilakukan dengan cara yang lebih religious dan berbeda dari kalangan hedonis.Bruce W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows, The Appearance of New Women and the Pauline Communities, Grand Rapids*, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdsman Publishing, 2003, hal. 23.

dengan tidak manusiawi, dan berada di bawah kendali penuh kepala keluarga (suami) secara utuh. Merupakan sebuah kebiasaan di kala itu, tatkala istri memanggil sang suami dengan "yang mulia" atau bahkan dengan nama "Tuhan", hal ini dikarenakan anggapan bahwa laki-laki adalah penguasa bumi. Sering kali sang istri tidak diperbolehkan makan satu meja bersama suami, dan istri harus patuh terhadap perintah dan instruksi suami beserta anak-anaknya.

Terdapat beberapa tradisi di India berkaitan dengan wanita dalam rumah tangga, salah satunya yang paling ekstrim adalah sang suami berhak untuk menyembelih istrinya jika dirasa perjalanan rumah tangganya bermasalah dan tidak berjalan sesuai dengan harapan. Tidak hanya itu, perempuan acapkali dianggap sebagai penyebab kegagalan sebuah usaha bisnis dan perdagangan suami. Tradisi ini langgeng hingga beberapa abad, dan dilakukan sebagai wujud sesembahan terhadap Dewa dengan harapan keberkahan dan rahmat dari sang Dewa. Selain itu, wanita dianggap tidak memiliki hak hidup sepeninggal suaminya, maka ketika sang suami telah meninggal dunia, maka ia harus mati mengikuti suaminya dengan dibakar hidup-hidup dalam tungku pembakaran dengan disaksikan oleh sanak saudaranya sendiri. Hal ini dipercaya bahwa mereka kelak akan disatukan kembali dalam kehidupan selanjutnya, sesuai dengan adat dan keyakinan mereka terhadap konsep reinkarnasi kehidupan. Tradisi yang tidak manusiawi ini berlanjut hingga abad ke 17, bahkan disinyalir terdapat beberapa suku di India yang masih menjalankan ritual ini hingga sekarang.[28] Demikian kilas sejarah tentang pandangan masyarakat lintas zaman terhadap perempuan. Hal ini cukup memberikan gambaran tentang bagaimana perempuan diperlakukan dalam masyarakat yang terkenal dengan peradabannya yang maju. Perempuan seolah berada dalam teritorial terbatas, yang eksklusif dikuasai mayoritas oleh peran laki-laki sekitar mereka, baik dalam dimensi publik maupun domestic.

Adapun dalam kasus terkait penganut agama tertentu, pandangan ini juga tidak kalah menarik. Agama memiliki peran signifikan dalam membentuk karakter penganutnya, terutama agama yang disebut dengan agama samawi, atau agama yang dianut berdasarkan periwayatan wahyu yaitu Islam, Kristen dan Yahudi. Dalam masyarakat Yahudi contohnya, kaum perempuan dipandang kurang dihargai dari kaum laki-laki. Hal ini merupakan imbas dari stigma masyarakat Yunani dan berlanjut pada budaya masyarakat Romawi. Yosefus mengatakan bahwa kaum wanita dalam tradisi Yahudi, dipandang lebih inferior dibandingkan laki-laki di

[28] Lisnawati, *Perempuan Dalam…,* hal. 4. *Lihat* juga Tri Handayani dan Deddy Ilyas, "Isu Gender: Potret Relasi Lampau, at A Glance", *Jurnal Ilmu Agama (JIA),* Vol. 14 No. 1 Tahun 2013, hal. 122.

segala aspek. Warisan tradisi yang diterima oleh orang-orang Yahudi bahwa seseorang harus berbahagia karena tidak dilahirkan sebagai perempuan memperlihatkan cara pandang yang negatif dan ekslusif terhadap kaum perempuan. Dalam hal ibadah, kaum perempuan juga menempati posisi kedua; hal ini nampak misalnya saja dalam hal pemberian Taurat yang hanya diberikan kepada kaum laki-laki, perempuan tidak dijinkan untuk menjadi saksi, dan tempat kaum perempuan dipisahkan dari kaum laki-laki.[29]

Dalam perspektif perjanjian baru, Petrus melukiskan hubungan antara suami dan istri yang diperkenankan oleh Allah adalah sebagaimana Sarah taat kepada Abraham dan menamainya dengan "tuanku".[30] Ayat ini secara normatif memang memberikan gambaran yang ideal tentang wanita, namun realita di masyarakat kala itu tidaklah sesuai dengan ayat ini. J.I. Parker dan Merril C Tonney memberikan pendapat yang membenarkan opini tersebut. Senada dengan Willian White Jr., mereka mengatakan bahwa kedudukan perempuan di khalayak umum masyarakat Yahudi tidaklah menguntungkan jika dibandingkan dengan kaum pria atau suami dalam relasi rumah tangga.[31]

Secara implisit dikatakan juga oleh Meyers tentang relasi gender dalam masyarakat Yahudi, bahwa struktur kekuasaan yang berbeda dapat eksis secara bersama-sama di masyarakat dengan karakter pengaturan hirarkhi masing-masing yang kemungkinan berinteraksi antara satu sama lain sebagai model yang fleksibel daripada patriarkhi, yaitu heterarkhi.[32] Sementara dalam hal ini, kompleksitas dinamika gender mengakui bahwa wanita Yahudi dan Israel tidak didominasi di semua aspek masyarakat, melainkan hanya terbatas sebagai aktor otonom dalam rumah tangga.[33]

Meskipun Meyers dalam kesimpulannya mengungkapkan bahwa masyarakat Yahudi tidak menganut pemahaman hirarkhi dalam relasi

---

[29] Chandra Gunawan, "Gereja Dan Perubahan Sosial; Perspektif Perjanjian Baru", *Jurnal Tranformasi*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2014, hal. 20-21.

[30] Petrus 3:6, *Lihat* Elkana Chrisna Wijaya, "Eksistensi Wanita dan Sistem Patriarkat Dalam Konteks Budaya Masyarakat Israel", *Jurnal Videi*, Vol. 1 No. 02 Tahun 2018, hal. 137.

[31] Mereka mengatakan "*memang tepat untuk mengatakan bahwa orang Israel pada zaman Alkitab merasa bahwa kaum pria lebih penting daripada kaum wanita. Sang ayah ataupun pria tertua dalam keluarga mengambil keputusan yang mempengaruhi seluruh keluarga, sedangkan wanita sedikit sekali bersuara. Bentuk keluarga patriarchal (berpusat pada ayah) menetapkan suasana untuk cara memperlakukan wanita dalam khalayak masyarakat Israel". Lihat* J.I. Packer, et.al., "Wanita dan Kewanitaan," dalam *Ensiklopedi Fakta Alkitab*, Vol. 2, Malang: Gandum Mas, t.t., hal. 865.

[32] Carol L. Meyers, *Was Israel a Patriarchal Society?*, Durham: Duke University, 2014, hal. 27.

[33] Carol L. Meyers, *Was Israel…,* hal. 28.

gender publiknya, namun mengakui bahwa gambaran heterarchy pada tepatnya. Namun pemahaman tersebut tidak berarti meniadakan konsep hirarkhi terutama dalam relasi gender domestik. Dalam hal ini penulis menganggap sependapat dengan Meyers bahwa, terdapat konsep hirarkhi dalam kehidupan rumah tangga masih sangat teridentifikasi dan kental.

Kondisi perempuan Yahudi di Palestina pada masa awal masehi tidaklah diperhitungkan. Hal ini merupakan implikasi dari dari tradisi yang didasarkan pada ajaran Talmud. Christine Schenk menjelaskan bahwa pada masa awal Yudaisme, perempuan membacakan Taurat dan bernubuat. Namun pada masa Yesus, mereka dilarang untuk membacakan Taurat di Sinagog karena mereka secara berkala mengalami "kenajisan." Apakah perempuan boleh mempelajari Taurat juga merupakan topik perdebatan yang sengit. Menurut peraturan, hanya istri para rabi yang mendapatkan pendidikan semacam itu. Perempuan juga tidak diterima sebagai saksi menurut Taurat Yahudi, dan perempuan juga tidak memiliki peran keagamaan atau kepemimpian di dalam Yudaisme abad pertama. Di negeri yang diperintah oleh kaum elit religius, hal itu menjadikan perempuan sebagai kaum yang tidak diperhitungkan dan tidak berdaya.[34]

Menurut Marshall, konsep Yesus dalam menempatkan kaum perempuan dalam kumpulan murid-murid-Nya tidaklah dianggap biasa oleh orang-orang zamannya. Jika dibandingkan dengan penjelasan yang diberikan oleh Kroeger bahwa kaum perempuan di Palestina pada umumnya hanya hidup dalam lingkup tempat tinggalnya (rumah), maka tindakan Yesus untuk menyertakan kaum perempuan dalam perjalanan misinya bukanlah hal yang dianggap lazim oleh masyarakat Yahudi abad pertama Masehi. Dimana perempuan di zaman itu selalu berteriak untuk berlepas diri dari norma masyarakat yang dinilai membelenggu kebebasan persona mereka, terutama dalam hak berbicara dan berbuat.[35]

Pandangan Kristen dari konferensi agama di abad ke-5 tentang wanita, merumuskan bahwa wanita tidaklah memiliki jiwa dan kediamannya ada di neraka kecuali satu, yaitu Maria ibunda dari Yesus. Seabad kemudian, konferensi yang lain digelar dengan mengambil topik pembahasan tentang hakikat wanita, menyimpulkan bahwa wanita adalah manusia yang diciptakan untuk melayani dan berorientasi hanya untuk membahagiakan laki-laki.[36]

---

[34] Christine Schenk 2007. "Women in Palestinian Judaism," dalam *Women in Church Leadership*, *Futurechurch*, http://www.futurechurchal.org.wicl/jesuswomen3.html, diakses pada 23 Januari 2025.

[35] Iwan Setiawan dkk, "Kajian Teologis Terhadap Status Perempuan Dalam Perjanjian Baru", *Missio Ecclesiae*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2021, hal. 158.

[36] Said Abdullah Seib al-Hatimy, *Citra Sebuah Identitas…,* hal. 15.

David dan Vera Nace menambahkan dalam dalam bukunya *Marriage East dan West* mengutip bahwa putusan-putusan kita (Kristen) tidak lepas dari unsur-unsur meremehkan. Sulit menemukan bukti-bukti yang menolak atau membantah teori ini, bahkan Lecky seorang penulis Kristen sekaligus sejarawan mengatakan wanita dalam perspektif mereka merupakan ibu dari segala derita manusia. Wanita harus menjalani hukuman selama hidupnya dengan penuh kerelaan, akibat dari kutukan godaan yang disematkan pada kaum Hawa hingga manusia diturunkan dari surga ke dunia ini.[37]

Beralih kepada penganut agama Islam, lembaran historis secara konvensional tentang pembahasan wanita terkait agama ini kembali ke daerah Arab Mekkah sebelum datangnya Islam, atau pada umumnya disebut dengan zaman Jahiliyah. Pada zaman ini, kaum wanita memiliki kedudukan yang sangat rendah dan tidak memiliki harga diri. Masyarakat Arab kala itu memandang perempuan yang lahir dengan dua cara pandang. *Pertama* mereka akan tetap membesarkan anak perempuan mereka hingga dewasa, namun akan memperlakukan mereka dengan tidak manusiawi. Nasib mereka di mata keluarga tidak lebih dari harta benda yang dapat diberikan, dinikahkan oleh laki-laki yang mereka sukai, diwariskan, dijual sebagai budak, bahkan dibunuh. Mereka di kala dewasa menjadi simbol keterbelakangan, kehinaan dan kerendahan. Mereka hidup seperti sampah dan kotoran masyarakat.

Kedua menemukan fenomena yang sangat memprihatinkan, dimana anak-anak perempuan dikubur hidup-hidup oleh sang ayah sesaat setelah dilahirkan. Hal ini dilakukan ketika mereka tidak menginginkan anak perempuan hadir dalam keluarga mereka, karena memiliki anak perempuan merupakan sebuah kutukan dan aib bagi keluarga. Bahkan ketika sang ibu melahirkan anak perempuan, sang ayah maupun ibu cenderung akan bermuka masam dan marah. Tanda emosional ini bukanlah karena mereka sedih, namun raut tersebut muncul karena rasa malu telah memiliki anak perempuan. Rasa malu akan dicibir oleh keluarga bahkan masyarakat sekitar mereka.[38]

Dari beberapa uraian tersebut, cukup menggambarkan bagaimana mengerikannya pengalaman historis yang dialami oleh perempuan di beberapa belahan dunia yang kelihatannya sama. Mereka dinilai hina, dan tidak berarti apa-apa jika dibandingkan dengan kaum laki-laki. Namun ketika Islam hadir, perempuan dipandang lebih terhormat dan dianggap setara dengan laki-laki. Islam datang mengangkat derajat mereka, dan

---

[37] Ratna Magdalena, "Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah, Studi Tentang Kedudukan Perempuan Dalam Masyarakat Islam", *Harkat al-Nisa: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 20.

[38] Ratna Magdalena, "Kedudukan Perempuan Dalam…, hal. 21.

menghormati harkat martabatnya. Islam memperluas ruang peran dan memenuhi hak-hak perempuan secara sempurna, baik sebagai individu manusia maupun keterlibatannya dalam segala bidang dan aspek. Islam secara hirarki merubah stigma negatif tersebut, dan mengakui peran perempuan yang luar biasa dalam perkembangan dinamika kehidupan manusia.

Setelah hadirnya Islam, ternyata permasalahan terkait perlakuan terhadap perempuan tidak kemudian berhenti dan menghilang. Banyak testimoni aktual historis yang disampaikan oleh data resmi tentang perlakuan tidak menyenangkan yang dialami oleh perempuan hingga di zaman modern ini. Bahkan ketika isu kesetaraan gender yang berkembang menyentuh dimensi dan ruang yang lebih spesifik dalam kehidupan manusia bermasyarakat hingga ranah yang paling kecil, yaitu keluarga.

Di Indonesia, KemenPPPA selaku unsur pemerintah yang intens dalam menangani masalah ini, mengatakan bahwa kekerasan berbasis gender terhadap perempuan terus menjadi tantangan besar. Berdasarkan data pada tahun 2024, mencatat jumlah kasus kekerasan berbasis gender yang terjadi sepanjang tahun ini sebanyak 24.442 kasus. Dengan korban terbanyak adalah perempuan sebanyak 21.175 kasus, dan korban dari laki-laki sebanyak 5.353 kasus. Data ini menjelaskan bahwa kekerasan berbasis gender ternyata tidak hanya memakan korban dari salah satu pihak saja, namun kedua pihak berpotensi untuk menjadi korban. Mirisnya, lokasi kekerasan ini didominasi oleh dalam lingkup rumah tangga sebanyak 14.941 kasus, disusul oleh fasilitas umum sebanyak 2.524 kasus dan sekolah sebanyak 1.453 kasus.[39] Laporan pada tahun 2024 ini, ternyata meningkat signifikan dibandingkan dengan catatan di tahun sebelumnya. Sebagai catatan bahwa angka ini berdasarkan pada laporan yang dilakukan oleh korban, tidak menutup kemungkinan bahwa kejadian yang tidak dilaporkan menyentuh angka yang jauh lebih besar.[40]

Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT), atau dikenal juga sebagai *domestic violence dalam relasi suami istri*, adalah salah satu bentuk kekerasan berbasis gender yang paling sering terjadi di internal rumah tangga. Selain terjadi antara suami istri, kejadian ini tidak jarang juga melibatkan individu yang memiliki hubungan dekat dengan korban.

---

[39] Selain kekerasan fisik, situasi ini diperburuk dengan bentuk kekerasan lain, seperti kekerasan finansial dan psikologis, yang sering kali sulit diidentifikasi oleh korban. *Lihat* https://data.goodstats.id/statistic/potret-kekerasan-berbasis-gender-terhadap-perempuan-di-indonesia-naiknya-angka-kdrt-2024-T01Rp, diakses pada 29 Januari 2025.

[40] Catatan *RealTime* KemenPPPA mencatat hingga hari ini tanggal 29 Januari 2025, telah terjadi laporan kekerasan berbasis Gender sebanyak 1.412 kasus dengan 1.215 korban perempuan dan 316 korban laki-laki. *Lihat https://kekerasan.kemenpppa.go.id/ringkasan*, diakses pada 29 Januari 2025.

Seperti orang tua terhadap anak, anak terhadap orang tua, paman terhadap keponakan, kakak kepada adik, atau bahkan kakek kepada cucu tergantung dari pihak yang cenderung menjadi dominasi peran dalam rumah tangga tersebut.

Relasi gender dalam rumah tangga ini, merujuk pada hubungan kekuasaan, peran, dan tanggung jawab yang ada dalam lingkungan keluarga atau rumah tangga, yang dipengaruhi oleh konstruksi sosial terkait gender yang disebut dengan relasi domestik. Dalam konteks ini, domestikasi merujuk pada segala sesuatu yang berkaitan dengan kegiatan di dalam rumah, seperti pekerjaan rumah tangga, pengasuhan anak, dan pengelolaan rumah. Relasi gender domestik mencakup bagaimana laki-laki dan perempuan, serta individu dengan identitas gender lain, berperan dan diperlakukan dalam konteks tersebut. Perempuan sering kali terjebak dalam peran domestik yang terbatas, seperti mengurus rumah, merawat anak, dan melakukan pekerjaan rumah tangga yang tidak dibayar.[41]

Secara tradisional, banyak masyarakat menganggap pekerjaan rumah tangga, seperti memasak, membersihkan rumah, atau merawat anak, sebagai tanggung jawab perempuan. Hal ini sering berakar dari norma sosial yang membagi peran berdasarkan jenis kelamin dalam waktu yang relatif lama. Meski dalam beberapa budaya dan masyarakat modern, terdapat pergeseran menuju pembagian kerja yang lebih setara, dengan laki-laki semakin terlibat dalam pekerjaan rumah tangga dan perawatan anak. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa kesenjangan ini masih sering terlihat dan bertahan.

Selain berakar dari budaya yang telah berlangsung cukup lama dan mengakar, hal ini juga oleh dipengaruhi oleh faktor interpretasi norma agama. Interpretasi teks-teks suci dan menganggap interpretasi tersebut sebagai sebuah yang sakral absolut, dan mau tidak mau harus dipatuhi. Konsekuensi dari keyakinan ini adalah menganggap orang yang kontra atau berseberangan dengan doktrin ini sebagai orang yang tidak patuh terhadap perintah Tuhan.[42]

Namun, pada abad ke-20, terutama dengan munculnya gerakan feminisme dan peningkatan partisipasi perempuan dalam dunia pendidikan dan tenaga kerja, terjadi perubahan signifikan dalam relasi gender domestik. Perempuan mulai menuntut hak untuk berbagi tanggung jawab ekonomi dan publik, serta memperoleh akses yang lebih setara dalam kehidupan domestik. Meskipun banyak kemajuan yang tercapai,

---

[41] Nurul Hidayati, "Beban Ganda Perempuan Bekerja; Antara Domestik dan Publik", *Jurnal Muwazah,* Vol. 7 No. 2 Tahun 2015, hal. 109.

[42] Sarifa Suhra, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif al-Qur'an dan Implementasinya Terhadap Hukum Islam", *Jurnal Al-Ulum,* Vol. 13 No 2 Tahun 2013, hal. 375.

kesenjangan dalam pembagian tugas domestik antara laki-laki dan perempuan masih sering menjadi isu hangat, terutama di negara-negara yang cenderung konservatif.

Dari uraian di atas peneliti menyimpulkan bahwa adanya repitasi relasi gender domestik dalam siklus peradaban, yang berangkat dari aspek yang sama, yaitu apatisme pemahaman etika dalam berinteraksi. Peneliti menilai perlu adanya sebuah rekonstruksi teori etika yang sesuai dan relevan untuk menghindari permasalahan yang terjadi berulang di zaman sekarang ini dengan mengintegrasikannya dengan pandangan kitab suci agama Islam, yaitu al-Qur'an sebagai unsur Bayani dan pendekatan epistemologi Burhāni.

Dalam hal ini peneliti berangkat dari Etika Nikomakea, karya monumental Aristoteles, menawarkan pendekatan yang khas terhadap etika, yaitu *Ethike Arete* atau etika kebajikan. Alih-alih menekankan aturan (deontologi) atau akibat (utilitarianisme), Aristoteles mengarahkan perhatian pada pembentukan karakter dan kebiasaan yang baik (virtue) demi tercapainya *Eudaimonia*, yakni kehidupan yang bermakna, bahagia, dan utuh sebagai manusia rasional. Etika ini berangkat dari pengamatan terhadap kehidupan manusia sebagai makhluk sosial (*zoon politikon*) yang senantiasa berelasi dan membentuk komunitas, termasuk komunitas terkecil yakni keluarga. Dalam pandangan Aristoteles, kebajikan tidak hanya dimanifestasikan dalam ruang publik (politik), tetapi juga dalam ruang privat seperti pertemanan (*philia*) dan relasi domestik.

Dalam *Etika Nikomakea*, Aristoteles memang membahas tentang *Philia*, yang mencakup cinta dalam pertemanan, keluarga, dan pernikahan. Menurutnya, relasi ini dilandasi oleh kehendak baikyang bersifat timbal balik (*mutual goodwill*) dan penghargaan terhadap kebajikan satu sama lain.[43] Oleh karena itu, *Etika Nikomakea* memberikan landasan filosofis yang kuat untuk menilai relasi suami istri sebagai bentuk pertemanan etis yang menuntut kesetaraan moral, keadilan relasional, dan saling pertumbuhan dalam kebajikan.

Meskipun Etika Nikomakea lahir dalam konteks Yunani Kuno yang patriarkal, pendekatan etika kebajikan tetap menawarkan potensi untuk dikembangkan secara kritis dalam konteks kontemporer. Dalam masyarakat modern yang tengah bergerak menuju kesetaraan gender dan keadilan relasional, nilai-nilai kebajikan seperti *keadilan* (*Dikaiosyne*), *kesederhanaan* (*Sophrosyne*), *keberanian* (*Andreia*), dan *kebijaksanaan*

[43] Pembahasan tentang tema ini di bab 8 buku Etika Nikomakea. *Lihat* Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 285-348.

(*Phronesis*) tetap relevan untuk menjadi dasar dalam pembentukan relasi suami istri yang etis.

Adapun epistemologi *Burhāni*, dipilih sebagai pendekatan yang lebih relevan dan demonstratif yang melibatkan nalar berfikir dalam menetapkan kebenaran proposisi dengan metode deduktif. [44] Dimana proposisi-proposisi tersebut saling dikaitkan berdasarkan aksioma-aksioma yang telah dikonfirmasi kebenarannya. Konsep ini digunakan oleh al-Jabiri untuk merujuk pada pengetahuan yang memiliki corak dan metode khusus dalam pemikiran serta pandangan universal tertentu. Pendekatan ini dianggap penting karena perlunya aktualisasi spesifik agar bisa dimengerti dan dipahami, namun bersifat independensi dan tidak bergantung pada otoritas pengetahuan lainnya. Oleh karena itu, bahasa dan kata-kata dalam hal ini memiliki peran yang sangat penting sebagai media dan alat komunikasi makna yang berpotensi menimbulkan rekasi yang beragam. Secara struktural, proses *Burhāni* ini terdiri dari beberapa tahapan, *pertama* eksperimentasi yang melibatkan pengamatan terhadap ontologi dan realitas yang ada, *kedua* abstraksi yang membentuk gambaran tentang realitas tersebut di dalam fikiran, *terakhir* adalah ekspresi berupa pengungkapan terhadap realitas tersebut melalui kata-kata.[45]

Penggunaan metodologi *Burhāni Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī* dalam rekonstruksi paradigma *Etika Nikomakea* menjadi relevan karena keduanya sama-sama beroperasi dalam horizon rasionalitas demonstratif yang menempatkan akal sebagai instrumen utama legitimasi pengetahuan normatif. Etika Nikomakea Aristoteles dibangun atas asumsi bahwa tindakan etis dapat dijelaskan secara rasional melalui analisis kausal, orientasi teleologis (*Telos*), dan penalaran praktis (*Phronēsis*), suatu pola yang sejalan dengan karakter epistemologi *Burhāni* yang menuntut koherensi logis, argumentasi sistematis, dan keterujian rasional. Dalam kerangka *al-Jābirī*, metodologi *Burhāni* memungkinkan pembacaan kritis yang tidak hanya merekonstruksi struktur rasional internal etika Nikomakea, terutama relasi antara kebajikan, kebahagiaan (*eudaimonia*), dan rasionalitas praktis tetapi juga menguji batas validitasnya sebagai paradigma etika yang mengklaim generalitas. Dengan demikian, relevansi metodologis ini terletak pada kemampuannya menjadikan Etika Nikomakea sebagai objek kritik epistemologis, sebuah sistem etika rasional klasik yang secara internal konsisten, namun perlu direfleksikan kembali secara kritis ketika dihadapkan pada kompleksitas relasi etis dan

[44] Anggun Kholifatul Ulliyah dkk, "Perbedaan Epistemologi Bayani, Irfani, dan Burhāni Dalam Pemikiran Islam", *Jurnal Revorma*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2024, hal. 40.

[45] Zulpa Makiah, "Epistemologi Bayani, Burhāni, dan Irfani Dalam Memperoleh Pengetahuan Tentang Mashlahah", *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2014, hal. 14.

konteks historis yang melampaui horizon polis Yunani dengan merekonstruksi paradigma tersebut dalam perspektif al-Quran dalam relasi antara suami dan istri.

Oleh karena itu, pemahaman ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai relasi suami-istri memerlukan pendekatan yang tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga etis-filosofis. Salah satu kerangka yang relevan untuk memperdalam analisis etik tersebut adalah *Ethica Nicomachea* Aristoteles, terutama karena kerangka ini menekankan pentingnya keutamaan (*virtues*), keseimbangan (*the mean*), dan kebijaksanaan praktis (*phronēsis*) dalam kehidupan moral manusia. Nilai-nilai ini menyediakan perangkat teoretik untuk membaca relasi pernikahan bukan sebagai struktur hierarkis yang statis, melainkan sebagai arena praksis etis di mana kedua pihak membangun kehidupan yang baik (*eudaimonia*) secara kooperatif.

Dalam konteks ayat-ayat al-Qur'an seperti *QS. An-Nisa'*/4:34, QS. *Ar-Rum/*30:21, maupun QS. *Al-Baqarah*/2:187, pendekatan Nikomakea Burhāni memungkinkan pembacaan yang lebih holistik terhadap konsep-konsep seperti *Mawaddah*, *Rahmah*, *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf*, dan *Mitsāq Ghalīzh*. Konsep-konsep Qur'ani tersebut dapat dipahami bukan hanya sebagai instruksi normatif, tetapi sebagai nilai-nilai keutamaan yang mengarahkan suami dan istri menuju relasi yang seimbang dan berkeadilan. Misalnya, prinsip *the Golden Mean* dapat digunakan untuk menafsirkan bagaimana kekuasaan, kepemimpinan, dan tanggung jawab dalam rumah tangga harus dioperasikan secara proporsional dan tidak berlebihan baik mengarah pada dominasi maupun pada pengabaian peran.

Dalam kerangka *Phronesis*, relasi suami-istri dipandang sebagai ruang di mana rasionalitas praktis berfungsi untuk menimbang beragam variabel emosional, sosial, dan moral yang hadir dalam kehidupan keluarga. Dengan demikian, ayat-ayat yang mengatur relasi domestik tidak cukup dipahami melalui literalisme hukum, tetapi menuntut pemaknaan yang melibatkan kebijaksanaan praktis, kemampuan dialogis, dan pemahaman mendalam terhadap tujuan moral pernikahan. Hal ini selaras dengan tujuan al-Qur'an tentang *Sakînah*, yaitu terciptanya ketenangan yang lahir dari relasi etis yang saling memuliakan.

Melalui perspektif Etika Nikomakea, relasi suami-istri dalam al-Qur'an dipahami sebagai proses aktualisasi keutamaan, bukan sebagai struktur kekuasaan yang final. Relasi domestik ideal adalah relasi yang menggabungkan keberanian moral, keadilan, kelembutan, pengendalian diri, dan kebijaksanaan dalam porsi yang sepadan. Dengan demikian, pendekatan ini menegaskan bahwa etika al-Qur'an mengenai keluarga pada dasarnya bersifat teleologis: ia mengarahkan manusia menuju kehidupan yang bermartabat, harmonis, dan berorientasi pada kebaikan

bersama. Pendekatan filosofis ini membuka ruang interpretasi baru yang lebih relevan bagi masyarakat modern tanpa menanggalkan fondasi normatif wahyu.

Inilah yang menjadi latar belakang peneliti dalam menyusun disertasi ini, sehingga peneliti memilih judul **"Etika Nikomakea *Burhāni* Terhadap Relasi Suami Istri Perspektif al-Qur'an".**

B. Identifikasi Masalah

Kajian gender menjadi topik perbincangan hangat di beberapa dekade ini. Para aktifis gender memberikan perhatian khusus dan intens terhadap pembahasan ini, tak terkecuali dari kalangan akademisi muslim dari berbagai negara termasuk di Indonesia. Berdasarkan latar belakang diatas, terdapat beberapa permasalahan pokok yang menjadi perhatian peneliti sebagai identifikasi masalah dalam melakukan analisanya terutama dalam kajian feminis dan relasi rumah tangga. Identifikasi masalah dalam relasi gender domestik suami istri harus mencerminkan kompleksitas, kedalaman analisis, dan kontribusi terhadap wacana akademik yang sudah ada. Berikut adalah beberapa masalah utama dalam relasi gender domestik yang bisa dijadikan fokus disertasi, lengkap dengan penjelasan singkat dan kemungkinan arah kajian:

1. Ketidakseimbangan peran antara hak, kewajiban dan otoritas moral dalam relasi suami istri
   a. Faktor konstruksi sosial patriarkal dalam relasi suami dan istri.
   b. Meningkatnya dominasi salah satu pihak dalam rumah tangga.
   c. Berkurangnya kesadaran masyarakat akan pentingnya keseimbangan etika dan norma teologis dalam kehidupan sehari-hari.
   d. Etika menjaga keseimbangan peran dalam suami istri belum mendapat perhatian akademis yang cukup.
2. Transformasi dan Erosi etika dalam relasi suami istri
   a. Modernisasi dan globalisasi menyebabkan pergeseran nilai dalam etika relasi suami istri.
   b. Berkurangnya atensi para generasi muda terhadap konsep etika dan norma dalam berumah tangga.
   c. Adanya kemungkinan sinkretisme antara etika, nilai-nilai Islam dan konsep relasi, sehingga perlu kajian mendalam untuk melihat titik temu dan perbedaannya.
3. Relevansi Etika Nikomakea dalam relasi suami istri. Etika Nikomakea secara langsung memiliki nilai terhadap fenomena relasi suami istri, tetapi belum banyak dianalisis dan digunakan sebagai landasan teoretik dalam fenomena ini.

a. Kebutuhan untuk mengeksplorasi kebajikan dan keutamaan sebagai landasan kesadaran personal dalam relasi suami istri terbentuk melalui pengalaman dan praktik.
b. Belum banyak penelitian yang mengaitkan teori etika Nikomakea secara Burhāni perspektif al-Qur'an dengan relasi suami istri dalam menjaga keseimbangan lingkungan.

4. Perspektif al-Qur'an terhadap etika Nikomakea Burhāni dalam konteks relasi suami istri
   a. Ajaran Islam mendukung praktik kebajikan dan keutamaan Burhāni yang berorientasi pada harmonisasi relasi suami istri.
   b. Nilai-nilai etika implisit dalam al-Qur'an yang sejalan dengan praktik etika Nikomakea *Burhāni* dalam konteks relasi suami istri.
   c. Prinsip implementasi konsep *Sakînah Mawaddah wa Raĥmah* dalam interaksi suami istri sehari-hari.

C. Pembatasan Masalah

Berdasarkan permasalahan-permasalahan di atas, peneliti tidak mengambil seluruh permasalahan untuk dibahas. Peneliti hanya mengambil beberapa permasalahan pokok saja, sehingga penelitian ini bisa lebih fokus dan terarah pada tujuan penelitian.

Adapun permasalahan yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah konstruksi etika yang dintegrasikan dengan ayat-ayat al-Qur'an yang dinilai memiliki muatan etika untuk kemudian melahirkan teori etika praksis dalam menghadapi subyek penelitian ini, yaitu relasi domestik suami dan istri dengan pendekatan *Burhāni*. Teori etika yang menjadi pembahasan mayor dalam penelitian ini adalah etika Nikomakea yang digagas oleh filsuf Yunani kuno Aristoteles. Untuk lebih jelasnya, peneliti membatasi ruang lingkup dalam penelitian ini pada hal-hal berikut:

1. Fokus penelitian ini adalah relasi domestik antara suami istri, tidak melibatkan relasi domestik lainnya;
2. Pendekatan yang diadopsi dalam penelitian terbatas pada etika Nikomakea, teori etika perspektif Aristoteles;
3. Analisis dalam penelitian ini terbatas pada perspektif al-Qur'an, dengan menginventaris ayat-ayat terkait relasi suami istri, etika, moral, dialog antar manusia, dan nilai universal dalam hubungan dan interaksi domestik suami istri;
4. Untuk obyektifitas dalam penelitian ini, peneliti tidak menganalisa aspek historis, geografis dan geopolitik dari konflik yang timbul dari hubungan domestik di masa tertentu, kecuali jika diperlukan dalam memahami konteks al-Qur'an dan relevansinya dalam pendekatan filosofis yang dilakukan;

5. Peneliti tidak mengkaji implikasi filosofis dari semua agama dan aliran kepercayaan yang ada, hanya gambaran sekilas dari agama yang memiliki tokoh pemikiran etika. Yaitu Kristen dengan Thomas Aquinas dan Islam dengan tokohnya Ibnu Miskawaih.

D. Rumusan Masalah

Masalah utama dalam penelitian ini adalah analisa bagaimana teori etika Nikomakea yang sering kali dianggap standar ideal yang sulit dicapai dalam realitas, diintegrasikan dengan ayat al-Qur'an. Hingga melahirkan teori praksis yang lebih sederhana dan berfokus pada apa yang dapat dilakukan dalam konteks nyata, dengan mempertimbangkan keterbatasan dan tantangan yang ada. Oleh karena itu, peneliti merangkum rumusan masalah dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Rumusan Masalah Mayor:

Rumusan masalah mayor ini diarahkan untuk menemukan integrasi rasional antara etika Aristotelian dan prinsip moral Qur'ani dalam membangun pemahaman filosofis tentang relasi suami istri yang berkeutamaan dan berkeadilan. Adapun rumusan mayor ini adalah "Bagaimana merekonstruksi paradigma Etika Nikomakea Aristoteles melalui metodologi *Burhāni al-Jābirī* sehingga melahirkan model etika relasional suami-istri yang koheren secara rasional dan berakar pada prinsip-prinsip etika al-Qur'an?"

2. Rumusan masalah minor:

Untuk menjawab pertanyaan utama mengenai bagaimana etika *Nikomakea* dengan perspektif al-Qur'an menjadi konstruksi praksis dalam relasi suami istri. Hal ini memerlukan penjabaran masalah-masalah turunan yang lebih spesifik. Penjabaran ini bertujuan memperjelas arah analisis konseptual, metodologis, dan kontekstual antara etika Aristotelian, epistemologi Islam rasional, serta nilai-nilai etis Qur'ani. Oleh karena itu, rumusan masalah minor berikut disusun guna menuntun penelitian secara sistematis menuju pemecahan rumusan masalah mayor. Rumusan-rumusan masalah minor tersebut yaitu:

a. Bagaimana struktur rasional Etika Nikomakea (kebahagiaan, keutamaan, dan relasi etika) dipahami melalui landasan epistemologi *Burhāni*?
b. Bagaimana mengevaluasi kesesuaian epistemologi kontekstual Etika Nikomakea Aristoteles dengan prinsip-prinsip etika relasional Qur'ani?
c. Bagaimana mengabstraksikan prinsip-prinsip etika relasional dalam al-Qur'an melalui pendekatan tafsir *Mawdhū'ī* konstruktif terkait relasi suami-istri?
d. Bagaimana rumusan model etika relasional suami-istri dari sintesis *Burhāni* antara Etika Nikomakea dan prinsip-prinsip etika al-Qur'an,

serta bagaimana implikasi paradigmatik model tersebut bagi tafsir relasi keluarga Islam kontemporer?

E. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dibuat untuk memenuhi beberapa tujuan yang akan dicapai. Tujuan penelitian tersebut adalah:

1. Melakukan pemetaan rasionalitas etika Nikomakea melalui melalui landasan epistemologi *Burhāni*;
2. Menggali konstruksi paradigma dan rasionalitas etika Nikomakea yang tidak kompatibel dengan etika relasional dalam al-Quran;
3. Menyajikan nilai-nilai universal al-Qur'an yang berkenaan dengan etika, keadilan, moderasi dan toleransi, pertemanan dan dalam relasi manusia;
4. Menemukan kerangka dan konsep etika dalam relasi suami istri yang inklusif, transformatif, manusiawi, adil dan bermartabat perspektif al-Qur'an, untuk membangun harmoni dalam masyarakat plural.

F. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoretis
   a. Memperkaya kajian filsafat moral klasik, khususnya tentang Etika Nikomakea dengan pendekatan kontekstual terhadap masalah relasi domestik khususnya relasi suami istri;
   b. Memberikan kontribusi terhadap pengembangan etika kebajikan dalam ranah praktis perspektif al-Qur'an, terutama pada isu-isu interpersonal dalam institusi keluarga dengan pendekatan *Burhāni*;
   c. Mendorong dialog lintas antara pemikiran filsafat klasik, kajian al-Qur'an dan persoalan etika kontemporer, sehingga pemikiran klasik tidak hanya menjadi warisan sejarah namun juga sumber inspirasi pembahasan etika bagi masa kini.

Selain manfaat teoretik tersebut, penelitian ini diharapkan juga menjadi referensi bagi:

2. Manfaat Praktis
   a. Memberikan kerangka moral filosofis bagi pasangan suami istri dalam membangun relasi yang baik, sehat, dan adil berbasis pada integrasi nilai kebajikan dan al-Qur'an;
   b. Menawarkan refleksi kritis dan normatif bagi praktisi sosial, pendamping keluarga, dan pemangku teknis kebijakan publik terkait etika rumah tangga dan pendidikan karakter rumah tangga;
   c. Menjadi bahan ajar dan literatur akademik dalam studi etika filsafat terapan, filsafat moral, dan kajian gender terutama dalam relasi domestik perspektif al-Qur'an.
   d. Mendorong dialog lintas antara pemikiran filsafat klasik, kajian al-Qur'an dan persoalan etika kontemporer dengan pendekatan *Burhāni*,

sehingga pemikiran klasik tidak hanya menjadi warisan sejarah namun juga sumber inspirasi pembahasan etika bagi masa kini.

G. Kerangka Teori

Kerangka teori dalam penelitian ini berangkat dari nilai kebajikan *(Virtue Ethics)* dalam Etika Nikomakea dan Epistemologi *Burhāni*, dengan berfokus pada beberapa konsep utama. Yaitu:

1. Etika

a. Diskursus Etika

Secara etimologi, etika berasal dari bahasa Yunani yaitu *"Ethos"*. Terma ini masuk dalam kategori homonimi, kasebagai kata yang memiliki banyak arti, yaitu tempat tinggal, kandang, sikap, karakter, watak kesusilaan, cara berfikir. Bentuk jamaknya adalah *"Ta", Etha*, yang berarti adat istiadat.[46]

Adapun secara terminologi, salah satu filsafat Mesir yang tersohor, Ahmad Amin mendefinisikan etika sebagai ilmu yang menjelaskan arti baik dan buruk, menerangkan apa yang seharusnya dilakukan oleh manusia, menyatakan tujuan yang harus dituju oleh manusia di dalam perbuatan mereka dan menunjukkan jalan untuk melakukan apa yang seharusnya diperbuat.[47]

Teori etika ini mengalami perkembangan dalam sejarah perkembangan filsafat. Sejak masa Yunani Kuno hingga era kontemporer, etika terus mengalami transformasi sesuai dengan perubahan paradigma metafisika, epistemologi, serta kondisi sosial-politik yang melatarbelakanginya. Perubahan tersebut menunjukkan bahwa etika bukan sekadar kumpulan norma tentang baik dan buruk, melainkan refleksi filosofis mengenai dasar rasional tindakan manusia, tujuan kehidupan, serta hubungan individu dengan masyarakat.[48]

Puncak perkembangan etika Yunani Kuno tampak pada pemikiran Aristoteles melalui Etika Nikomakea. Berbeda dengan gurunya Plato dengan dunia gagasan atau ide sebagai kebahagiaan, Aristoteles mengembangkan etika yang bersifat teleologis sekaligus praksis. Menurutnya, setiap tindakan manusia mengarah kepada suatu tujuan, dan tujuan tertinggi tersebut adalah *Eudaimonia*, yaitu kehidupan yang baik atau kebahagiaan yang dicapai melalui aktualisasi keutamaan (*virtue*).

---

[46] Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia,* Jakarta: Raja Grafindo, 2012, hal. 75.

[47] Ahmad Amin, *Etika (Ilmu Akhlak),* terj. Farid Ma'ruf, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, hal. 83.

[48] Muhammad Maiwan, "Memahami Teori-Teori Etika: Cakrawala dan Pandangan," dalam *Jumdun: Jurnal Ilmiah Mimbar Demokrasi,* Vol. 17 No. 2 Tahun 2018, hal. 202.

Keutamaan tidak diperoleh secara instan, melainkan melalui pembiasaan (*habituation*) dalam memilih jalan tengah (*golden mean*) di antara dua bentuk ekstrem. Etika Aristoteles juga menempatkan kehidupan politik (*polis*) sebagai ruang aktualisasi keutamaan, sehingga pembentukan karakter moral tidak dapat dipisahkan dari kehidupan bermasyarakat. Dia menguraikan tentang konsep keutamaan *(Arete)* dalam berbuat kebaikan, dengan memulainya dari tindakan yang bersifat obyektif. Yaitu perbuatan yang pada umumnya dinilai baik dan tidak sedikit, dengan pembiasaan yang kuat dan konsisten karakteristi kita sendiri agar dalam berbuat kebajikan, benar-benar berangkat dari kesadaran akan keutamaan-keutamaan yang kita pilih dan tidak dipengaruhi oleh faktor apapun.[49]

Aristoteles menolak dengan pendirian bahwa keutamaan ini sama dengan pengetahuan. Namun ia tidak menolak bahwa pengetahuan memiliki peran penting dalam rasionalisasi keutamaan-keutamaan tersebut. Ia mengemukakan bahwa keutamaan dibagi menjadi dua, keutamaan moral dan keutamaan intelektual.

Pertama keutamaan moral, yaitu kemampuan dan sifat kepribadian individu manusia dalam menentukan jalan tengah dari dua titik ekstrem yang kontradiktif. Seperti rasio-rasio yang bisa dipilih antara pelit dan boros (kemewahan), nekat dan pengecut. Keutamaan ini selalu diposisikan sebagai jalan tengah, seperti terma "kemurahan hati" yang berada antara kikir dan boros. Menurut Aristoteles, kemampuan dalam menentukan sikap sebagai jalan tengah dan keutamaan ini harus bersifat konsisten. Artinya tidak bisa dikatakan seseorang memiliki keutamaan moral jika dia secara kebetulan memilih jalan tengah yang tepat tanpa unsur kesengajaan. Begitu juga ketika seseorang melakukannya sekali atau beberapa kali saja.

Kedua adalah keutamaan intelektual. Dalam pandangan Aristoteles, manusia memiliki dia rasio potensial dalam mengidentifikasi kebenaran. Rasio yang pertama adalah kemampuan teoretik manusia dalam mengenal kebenaran, dan yang kedua adalah kemampuan potensial manusia untuk memberikan petunjuk dalam menentukan sikap. Rasio potensi kedua ini menjadi dasar pandangan Aristoteles bahwa etika haruslah diimplementasikan dalam bentuk praktis.

Tujuan dari keutamaan dan kebijaksanaan praktis ini, adalah kebahagiaan. Menurut Aristoteles, kebaikan yang dilakukan bukanlah bertujuan untuk mencapai kebahagiaan, namun untuk merasakan kebahagiaan itu sendiri. Seperti contoh untuk seorang dokter, kesehatan adalah yang paling baik, begitu juga bagi seorang pejuang yaitu kemenangan, dan bagi seorang pengusaha adalah kemakmuran, dimana yang menjadi tujuan adalah kegunaannya yang bersifat praktis. Tujuan

[49] K Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani,* Yogyakarta: Kanisius, 1975, hal. 195.

manusia bukan untuk mengetahui sebuah kebaikan maupun kebahagiaan, melainkan berbuat dan merasakan kebahagiaan. Bukan untuk mengetahui apa budi itu melainkan supaya kita menjadi orang yang berbudi. Sebab itu tugas dari etika ialah untuk mendidik kemauan manusia untuk memiliki sikap yang pantas dalam segala perbuatan.[50]

Pada abad pertengahan, perkembangan etika berada dalam kerangka teologis. Tradisi filsafat Yunani tidak ditinggalkan, tetapi diintegrasikan dengan ajaran agama. Dalam tradisi Kristen, Augustinus dan Thomas Aquinas mengembangkan etika yang menempatkan Tuhan sebagai tujuan akhir seluruh tindakan manusia. Aquinas, misalnya, mengadopsi teleologi Aristoteles, tetapi menafsirkannya dalam kerangka hukum kodrat (*natural law*) dan kebahagiaan tertinggi yang bermuara pada persatuan dengan Tuhan.

Dalam tradisi Islam, etika berkembang melalui dialog kreatif antara wahyu, filsafat Yunani, dan rasionalitas Islam. Para filsuf seperti *al-Farābi*, *Ibn Sînā*, dan *Ibn Rusyd* mengembangkan teori keutamaan yang banyak dipengaruhi oleh Aristoteles, namun tetap diselaraskan dengan prinsip-prinsip tauhid. Di sisi lain, Ghazali menekankan dimensi penyucian jiwa (*Tazkiyat an-Nafs*) sebagai fondasi pembentukan akhlak. Dengan demikian, etika Islam tidak hanya bertumpu pada rasionalitas filosofis, tetapi juga pada wahyu dan pembinaan spiritual.

Di zaman modern, muncul banyak aliran-aliran etika yang dipengaruhi oleh etika Nikomakea Aristoteles. Salah satunya adalah aliran Utilitarianisme. Aliran ini dicetuskan oleh filosof Inggris, yakni Jeremy Bentham (1748-1832) dan John Stuart Mill (1806-1873). Kata "*utility*" secara etimologi berasal dari bahasa Inggris yang bermakna "berguna" atau "kegunaan". Menurut teori ini, suatu perbuatan adalah baik jika membawa manfaat pada masyarakat secara keseluruhan atau banyak orang, dan bukan pada satu atau dua orang saja. Kriteria untuk menentukan baik buruknya suatu perbuatan adalah, the greatest happiness of the greatest number, yakni kebahagiaan terbesar dari jumlah orang terbesar. Jadi perbuatan yang mengakibatkan orang banyak bahagia adalah perbuatan terbaik.[51]

Salah satu contoh implikasi dari aliran ini adalah ketika kita bertanya "Kenapa kita harus berlaku jujur dan tidak melakukan korupsi? Maka kaum utilitarian menjawab, karena dengan berperilaku jujur maka pembangunan akan berjalan baik, sehingga kualitas kesejahteraan masyarakat luas meningkat yang berarti ini adalah kebahagiaan bagi sebagian besar orang. Dengan demikian, doktrin utilitarianisme

[50] Mohammad Hatta, *Alam Pemikiran Yunani*, Jakarta: Tintamas, 1980, hal. 132.
[51] Kees Bertenz, *Pengantar Etika Bisnis*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hal. 66.

mempunyai watak yang sepenuhnya bersifat kuantitatif, di mana satu-satunya tolok ukur perbedaan adalah kuantum kebahagiaan yang ditimbulkan oleh tindakan yang berbeda-beda.[52]

Aliran selanjutnya adalah aliran egoisme. Aliran ini merupakan cabang dari Teori Teleologi. Tokoh pencetus teori ini adalah Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Nietzsche merupakan tokoh filsafat yang yang menentang kecenderungan moral masyarakat yang mengaitkan autoriti agama dan Tuhan. Menurut beliau, jika Tuhan dan daya supernatural disingkirkan dari pikiran manusia, maka seluruh fondasi nilai-nilai moral tradisional juga runtuh.[53] Nietzsche menentang pandangan umum yang berlaku ketika itu, di mana moral dikaitkan dengan pengorbanan diri, suara batin, serta konsep pahala dan dosa. Nietzche memandang bahwa pengkaitan moral dengan dimensi spiritual seperti itu hanya akan mengkerdilkan manusia serta melahirkan mentalitas moral "budak" yang merendahkan martabat manusia.

Menurutnya, moral mestilah dikaitkan dengan pemeliharaan diri, kepentingan diri, peningkatan martabat serta tekad individu untuk unggul dalam kehidupan. Manusia sudah sepatutnya didorong untuk memilih unsur kehidupan yang memberikan kesempatan pada hasrat untuk mewujudkan ego individu pada tataran yang lebih tinggi sehingga menjadi Ubermensch (manusia unggul). Manusia unggul atau super adalah manusia yang kuat, berani, berbudi luhur, berbudaya, estetik, bebas, yang tidak dihadang belas kasih dengan yang lemah, dan yang seperlunya bertindak kejam.[54]

Aliran selanjutnya adalah aliran deontologi. Istilah deontologi berasal dari perkataan Yunani, yaitu *"deon",* yang berarti, "kewajiban" atau "sesuatu yang diwajibkan". Tokoh dari aliran dan teori deontologi ini adalah Immanuel Kant (1724-1804). Dalam teori ini yang menjadi dasar baik dan buruknya suatu perilaku itu adalah kewajiban. Suatu perbuatan itu baik, dan karena itu kita wajib melakukannya. Sementara perbuatan itu buruk, maka dilarang bagi kita. Teori ini menegaskan baik atau buruknya suatu perilaku itu tidak dinilai berdasarkan dampak yang ditimbulkannya, tetapi kewajiban. Sebagai contoh, kenapa kita harus berlaku jujur, adil, ikhlas, amanah, tidak menyakiti orang lain, karena itu adalah kewajiban. Begitu juga kenapa kita dilarang mencuri, korupsi, iri hati, karena hal

---

[52] Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik: Kajian Historis Dari Zaman Yunani Kuno Sampai Zaman Modern*, terj. Ahmad Baidlowi dan Imam Baehaqi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 445.

[53] Gordon Graham, *Teori-Teori Etika*, terj. Irfan M. Zakkie, Bandung: Nusa Media, 2015, hal. 38.

[54] Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika, Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*, Yogyakarta: Kanisius, 1997, hal 198.

tersebut dilarang dalam semua ajaran agama. Prinsip deontologi menyatakan, konsekuensi yang lahir setelah perbuatan itu dilakukan, adalah persoalan lain dan tidak boleh menjadi pertimbangan.[55]

b. Tujuan Etika

Etika bersifat humanistik dan antroposentris, berdasarkan pada pemikiran manusia dan diarahkan pada manusia. Dengan kata lain etika adalah aturan atau pola perilaku yang diciptakan oleh pikiran manusia. Maka dapat disimpulkan bahwa, etika merupakan standar bagi individu atuu kelompok tentang perilaku manusia dikatakan baik atau buruk. Sejauh etika dimaksudkan untuk membentuk manusia untuk berperilaku baik dan moral berperilaku baik sesuai dengan norma-norma masyarakat yang berlaku.[56]

c. Objek Kajian Etika

Tujuan akhir filsafat adalah moralitas, dan tujuan etika adalah untuk mengetahui kebenaran. Maka obyek kajian etika adalah moralitas manusia.[57] Moral sendiri merupakan salah satu norma sosial, sedangkan pokok persoalan objek kajian etika sebagaimana yang dikatakan dikatakan oleh Ahmad Amin, adalah segala perbuatan yang timbul dari seseorang yang melakukan dengan penuh kesadaran dan kesengajaan, mengetahui waktu dan apa yang dilakukan. Inilah yang bisa kita katakan sebagai sebuah perbuatan bersifat baik dan buruk. Demikian juga segala perbuatan yang timbul tanpa adanya kehendak, tetapi dilakukan dalam keadaan penuh kesadaran.

Poedjawiyatna menambahkan, jika perbuatan tersebut dilakukan tanpa ada unsur kesengajaan, tetap bisa dinilai sebagai baik atau buruk walaupun pada prinsipnya tidak ada pelaku buruk yang baik. Unsur kesengajaan sebagai pilihan dalam perbuatan menjadi ukuran dari tindakan orang itu sendiri. Maka tekad manusia atas tindakannya itulah yang disebut dengan kehendak dan kesengajaan. Jadi untuk menjadi penilaian etis, harus ada kebebasan dalam sebuah perbuatan. Sehingga sudut pandang etika itu hanya dikhususkan untuk tindakan manusia yang dilakukan dengan disengaja, sebagai obyek dan tujuan dari etika itu sendiri.[58]

2. Epistemologi *Burhāni*

Metode *Burhāni* adalah suatu bentuk demonstrasi yang melibatkan aktivitas berfikir untuk menetapkan kebenaran proposisi dengan cara pendekatan deduktif, di mana proposisi-proposisi tersebut dikaitkan satu

---

[55] Claus Dierksmeier, "Kant on Virtue" dalam *Journal Business Ethics*, April Tahun 2013, hal. 3.

[56] Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2003, hal. 92.

[57] Muhammad Alfan, *Filsafat Etika Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2011, hal. 17-18.

[58] Poedjawijatna, *Filsafat Tingkah Laku*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990, hal. 15-16.

sama lain berdasarkan aksioma-aksioma yang telah terbukti kebenarannya. Konsep ini memiliki akar dalam pemikiran dan digunakan oleh *al-Jabîrî* untuk merujuk kepada sistem pengetahuan yang memiliki metode khusus dalam pemikiran serta pandangan dunia yang tertentu. Pentingnya metode *Burhāni* adalah bahwa ia tidak bergantung pada otoritas pengetahuan lainnya, tetapi memerlukan upaya aktualisasi agar dapat dipahami dan dimengerti. Oleh karena itu, kata-kata memiliki peran penting dalam proses ini, sebagai alat komunikasi dan sarana untuk menyampaikan makna, yang dapat menghasilkan reaksi yang beragam. Secara struktural, proses *Burhāni* terdiri dari tiga tahap utama: eksperimentasi, yang melibatkan pengamatan terhadap realitas; abstraksi, di mana terbentuk gambaran dalam pikiran tentang realitas tersebut; dan ekspresi, yang melibatkan pengungkapan realitas tersebut melalui kata-kata.[59]

Sumber pengetahuan *Burhāni* adalah yang berarti penilaian dan keputusan terhadap informasi yang diterima melalui indra didasarkan pada dalil-dalil logika, bukan sekadar teks atau intuisi. Dalam konteks ini, tasawur adalah langkah awal dalam membentuk konsep, di mana data dari indra digunakan untuk membangun pemahaman. Setelah itu, *Taşdiq* merupakan proses selanjutnya, di mana konsep tersebut dibuktikan kebenarannya. Dengan demikian, sumber pengetahuan Burhāni mengacu pada pemikiran yang terstruktur dan logis dalam mengevaluasi informasi yang diterima. Dalam perkembangan sejarah, sistem pemikiran Aristoteles terbagi menjadi dua aliran utama: Iskandariyah dan Athenian. Aliran Iskandariyah tetap setia pada filsafat Aristoteles, menjaga kebersihannya dari pengaruh pemikiran lain. Di sisi lain, aliran Athenian berusaha menggabungkan pemikiran Aristoteles dengan pemikiran lainnya, terutama Plato, dan banyak mengikuti filsafat NeoPlatonis yang diperkenalkan oleh Plotinus. Salah satu tokoh penting dalam pengenalan metode *Burhāni* dalam filsafat Islam adalah al-Kindi. Menurut Muhsin Mahdi, al-Kindi berperan penting dalam memperkenalkan dan mewariskan sejumlah persoalan filosofis yang relevan hingga saat ini, seperti proses penciptaan semesta, sifat abadi jiwa beserta bukti buktinya, dan pengetahuan Tuhan tentang yang bersifat partikular, serta cara menjelaskannya.

Kemampuan untuk berpikir lurus dalam penalaran dapat dibagi menjadi dua jenis: analitik dan dialektika. Analitik digunakan untuk menggambarkan cara berpikir dan berargumen berdasarkan pernyataan yang benar. Namun, dialektika adalah jenis berpikir yang melibatkan

[59] Anggun Khafidhotul Aliyah, *et.al.*, "Perbedaan Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhāni Dalam Pemikiran Islam", *Jurnal REVORMA*, Vol. 04 No. 01 Tahun 2024, hal. 40.

pemikiran logis, seperti silogisme atau *al-Qiyās al-Jāmi'* yang terdiri dari beberapa proposisi. Dalam konteks ini, dialektika menekankan tiga syarat:

a. Harus mengetahui unsur perantara yang menjadi penyebab kesimpulan.
b. Harus ada keterkaitan yang sesuai antara unsur-unsur dan kesimpulan, sehingga ada sistematika dalam argumen.
c. Kesimpulan harus muncul secara otomatis, dan tidak boleh ada kemungkinan kesimpulan-kesimpulan lain.[60]

Model berpikir *Burhāni* selalu terkait dengan nalar atau akal. Menurut *'Abîd al-Jabîrî*, ada dua jenis nalar secara umum: nalar aktif, yang merupakan naluri manusia untuk menarik kesimpulan umum dari pemahamannya tentang hubungan antara segala sesuatu, dan nalar terbentuk, yang melibatkan penggunaan asas kaidah sebagai dasar dalam berargumentasi (*Istidlāl*). Nalar aktif bersifat universal, sedangkan nalar dominan adalah penggunaan asas kaidah sebagai pegangan dalam berargumentasi, yang juga bersifat universal karena diterima oleh masyarakat pada masa tertentu.

Sistem utama penalaran *Burhāni* adalah silogisme yang dalam bahasa Arab diterjemahkan sebagai *al-Qiyās al-Jāmi',* yang mengacu pada pengumpulan makna asal.[61] Silogisme adalah bentuk argumen di mana dua premis dirujuk secara bersamaan untuk mencapai keputusan pasti. Sebelum melakukan silogisme, ada tiga tahapan yang harus dilalui. Tahap pertama adalah tahap pengertian (*Ma'qulāt*), di mana terjadi proses abstraksi objek-objek eksternal yang masuk dalam pikiran. Tahap kedua adalah tahap pernyataan *('Ibrah)*, yang melibatkan pembentukan proposisi atau pengertian yang ada. Tahap terakhir adalah tahap penalaran (*Tahîl*), di mana kesimpulan diambil berdasarkan hubungan antara premis-premis yang ada. Al-Jabiri mengikuti pandangan Aristoteles, mengungkapkan bahwa penarikan kesimpulan melalui silogisme ini harus memenuhi beberapa syarat penting, seperti pengetahuan tentang latar belakang, konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan, serta kepastian dan kebenaran dalam kesimpulan yang diambil, sehingga tidak mungkin menimbulkan kebenaran lainnya. Dengan demikian, silogisme adalah dasar utama dalam penalaran Burhāni yang mengikuti proses ketat dan logis untuk mencapai kesimpulan yang benar. Kemampuan metode *Burhāni* dianggap lebih baik daripada dua metode lainnya, tetapi ternyata memiliki kekurangan. Menurut Osman Bakar, kritik terhadap metode

---

[60] Yandi Hafizallah, and Muhammad Abdul Wafa, "Pemikiran Abed Al-Jabiri Terhadap Nalar Arab: Konsep Dan Relevansi." *MawaIzh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan,* Vol. 10 No. 01 Tahun 2019, hal. 76.

[61] Muhammadun, "Kritik Nalar Al-Jabiri; Bayani, Irfani dan Burhāni dalam Membangun Islamic Studies Integrasi-Interkoneksi." *Eduprof: Islamic Education Journal,* Vol. 01 No. 02 Tahun 2019, hal. 133.

Burhāni bukan karena mencoba menjelaskan segala sesuatu secara rasional, tetapi karena mencoba memasukkan seluruh realitas ke dalam akal, seolah-olah akal sesuai dengan segala hal, padahal tidak. Suhrawardi mengatakan bahwa kekurangan metode *Burhāni* adalah:

a. Ada kebenaran yang tidak dapat dijangkau atau dijelaskan dengan akal atau *Burhāni*.
b. Ada eksistensi di luar pemahaman *Burhāni*, seperti warna, bau, rasa, dan bayangan.
c. Prinsip *Burhāni* yang menyatakan bahwa atribut suatu objek harus didefinisikan oleh atribut lain akan menghasilkan proses tanpa akhir.[62]

H. Tinjauan Pustaka

Sejauh pengamatan peneliti selama ini, belum ada yang seorangpun yang menulis tentang judul "Etika Nikomakea *Burhāni* Terhadap Relasi Suami Istri Perspektif al-Qur'an". Peneliti asumsikan bahwa penelitian ini memiliki gap penelitian dan novelti yang konkret dalam pembahasannya. Namun sejauh ini telah peneliti temukan beberapa judul tulisan yang berupa buku, jurnal, maupun disertasi yang memiliki relevansi terhadap judul disertasi ini. Berikut adalah penelitian terdahulu yang relevan baik dari buku, disertasi maupun jurnal:

1. Buku

a. "Relasi Gender Pada Masa Muhammad dan Khulafaurrosyidin" (Khalil Abdul Karim, 2007). Buku ini membahas tentang respon akan dinamika sosial dan budaya di zaman modern ini. Saat perkembangan barat pesat dan mempengaruhi kondisi global hingga ke ranah relasi gender, umat Islam tetap bersemangat dan emosional dalam beragamanya. Hal ini perlu direspon dengan sajian relasi manusia terutama dalam permasalahan gender di zaman pembawa risalah kenabian Muhammad saw, agar masyarakat muslim bisa mengambil esensi relasi gender saat zaman nabi dan sahabat untuk kemudian diimplementasikan di zaman sekarang ini.

b. "Etika Filsafat Tingkah Laku" (Prof. Ir. Poedjawiyatna, 1996). Buku ini menyajikan pentingnya etika sebagai keilmuan dan seni berfilsafat dalam memahami ukuran baik dan buruk. Menjadi media perantara dari model baik buruk yang berbeda-beda digambarkan oleh berbagai agama. Etika Filsafat dalam buku ini mencoba menjelaskan tentang konsep kebaikan yang lebih universal, yang tidak dibatasi oleh subyek pelakunya, baik beda suku, beda daerah, beda ras, beda agama, maupun beda masa.

c. "Gender in Islam: The Qur'anic Perspective" (Amina Wadud, 2001). Buku ini mengupas bagaimana perspektif Qur'ani tentang gender

[62] Anggun Khafidhotul Aliyah, *et.al.,* "Perbedaan Epistemologi…, hal. 42.

menawarkan nilai-nilai keadilan. Wadud menekankan pentingnya interpretasi yang inklusif dan bagaimana pemahaman ini dapat mengubah pandangan tradisional mengenai peran gender dalam Islam.

d. "Relasi Gender Dalam Al-Qur'an": Mengurai Dinamika Transformasi Sosial" (Waesul Kurni, 2023). Buku ini mengekplorasi tentang relasi gender dalam al-Qur'an dan menghasilkan 4 unsur utama pada relasi gender dalam transformasi sosial perspektif al-Qur'an. Selain itu buku ini juga membahas tentang transformasi sosial pada relasi gender dalam aktifitas domestik dan publik.

e. "Feminisme Islam: Geneologi, Tantangan dan Prospek" (Etin Anwa). Buku ini memberikan pandangan luas tentang feminisme Islam, menyoroti berbagai gerakan dan pemikir yang berupaya untuk menantang interpretasi patriarkal dalam teks-teks agama. Buku ini juga menyajikan gambaran tantangan dan potensi yang ada dalam ruang lingkup feminisme perspektif Islam.

f. "Demokrasi dan Etika Sosial" (Jane Addams). Penulis buku ini mencoba mengembangkan demokrasi ke dalam setiap aspek kehidupan. Demokrasi seharusnya tidak hanya menjadi sebuah konsep politik tetapi juga cara hidup. Termasuk di dalam rumah tangga, agar demokrasi bisa menjadi sebuah konsep tanggung jawab dan kepedulian dari masyarakat untuk masyarakat yang dilakukan oleh masyarakat. Menurutnya kepedulian masyarakat terhadap seluruh lapisan masyarakat lainnya akan mencegah turunnya kualitas demokrasi.

g. "Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer" (Yunahar Ilyas). Dalam buku ini penulis menyajikan penafsiran-penafsiran tentang ayat yang berpotensi ditafsirkan menjadi legitimasi supremasi laki-laki terhadap perempuan. Beberapa tokoh interpretasi yang dibahas dalam buku ini adalah Zamakhsyari, al-Alusi dan Said Hawwa dengan Asghar Ali Engineer, Riffat Hassan, dan Amina Wadud dari kalangan feminis muslim. Salah satu titik utama dalam buku ini adalah menganalisa perbedaan sudut pandang terhadap pemahaman ayat al-Qur'an yang memuat nilai-nilai feminisme dari tokoh-tokoh tersebut.

2. Disertasi

Adapun untuk disertasi yang peneliti telusuri, terdapat beberapa judul yang dirasa masih memiliki relevansi dengan obyek pembahasan yang berbeda. Diantara disertasi-disertasi tersebut adalah:

a. "Reinterpretasi Gender dalam Tafsir Kontemporer". Mengkaji perubahan tafsir terhadap ayat-ayat gender dalam konteks modern, dengan fokus pada pemikir muda yang menantang tradisi.

b. “Relasi Gender Dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur’an, Relasi Gender Dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur’an”, Waesul Kurni Institut PTIQ Jakarta, (2023). Disertasi ini menyimpulkan

bahwa transformasi sosial dalam relasi gender perspektif Al-Qur'an terdiri dari 4 unsur utama, yaitu: Pertama Transformasi sosial dalam aktifitas pribadi. Kedua transformasi sosial dalam aktifitas domestik, Ketiga transformasi sosial dalam kegiatan kepedulian terhadap lingkungan, Keempat transformasi sosial dalam aktifitas publik.

c. "Membangun Relasi Gender Melalui Pendidikan Andragogi Berbasis Al-Qur'an", Subur Wijaya, Institut PTIQ Jakarta, 2020. Penelitian membangun relasi gender melalui pendidikan andragogi berbasis Al-Qur'an ini menemukan prinsip pokok dan sub-prinsip andragogi yang kemudian penulis mencoba tawarkan gagasan baru untuk mendukung serta mengembangkan sub-prinsip andragogi, yaitu ayat-ayat yang relevan dengan prinsip: 1) Kebutuhan Pengetahuan (*the need to know)*, 2) Kemandirian Belajar (*the learners' self concept*), 3) Peran Pengalaman Belajar (*the role of learners' experiences*), 4) Kesiapan Belajar (*readiness to learn*), 5) Orientasi Belajar (*orientation to learning*), 6) *Motivasi Motivation*) 7) Konsep Relasi komunikasi pendidikan andragogi, penekanan upaya pemecahan masalah (*problem solving),* 8) Tanggung Jawab Sosial.

d. "Reaktualisasi Komunikasi Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an", Ellys Lestari Pembayun, Institut PTIQ Jakarta, 2021. Disertasi ini membahas tentang komunikasi gender yang instruktif konstruktif dalam al-Qur'an dan menghasilkan formulasi komunikasi gender qur'ani dalam empat dimensi, yaitu: a) Pemahaman transformatif komunikasi gender, b) Pembaruan penafsiran bias gender pada komunikasi, c) Dialektika realitas (eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi), dan d) Implikasi nalar liberatif dalam komunikasi gender berbasis Al-Qur'an.

e. "Relasi Gender Dalam Tafsir Mutawallî Al-Sya'Râwî", Abdul Hadi Universitas PTIQ Jakarta, 2021. Disertasi ini menyimpulkan bahwa al-Sya'râwî walaupun bukan tokoh feminis namun penafsirannya secara filosofis sejalan dengan pandangan kaum feminis yang berkeadilan gender. Eksistensi laki-laki dan perempuan secara ontologis adalah sama, yaitu sama-sama dijadikan Tuhan Dengan Proses Yang Sama.

f. "Hak Asasi Perempuan Dalam Hukum Keluarga Berbasis Al-Qur'an". Ahmad Chalabi, Institut PTIQ, 2021. Dalam disertasi ini, peneliti membahas tentang hak asasi perempuan dalam hukum keluarga dan menganalisa dari hak asasi perempuan sebagai individu dan makhluk sosial. Kesimpulan dari disertasi ini senada dengan beberapa toko aktifis feminis Muslim global seperti Amina Wadud, Asma Barlas, dan Riffat Hasan bahkan di Indonesia seperti Nasaruddin Umar, Siti Musdah Mulia dan Nur Arfiyah Febriani yang mendudukan laki-laki dan perempuan dalam kesetaraan, keadilan, dan kebebasan sehingga pemenuhan hak asasi perempuan dalam keluarga merupakan sesuatu yang mutlak dilakukan.

g. “Relasi Gender Sachiko Murata Relevansinya Dengan Konsep Kesetaraan Gender Di Indonesia”, Fatrawati Kumari, UGM, 2011. Penelitian ini membahas tentang relasi gender perspektif Murata sebagai respon terhadap relasi gender perspektif barat.

h. “Konsep Relasi Gender Perspektif Tafsir fi Zilali al-Quran”, Halimah Bashri, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017. Disertasi ini membahas tentang dukungan terciptanya keadilan dalam relasi gender, jika penafsiran ayat-ayat gender dengan pendekatan kontekstualisasi sambil berpegang pada kaidah “*al-’Ibrah bi Khusus al-Sabab la bi ‘Umum al-Lafdz”*

i. “Relasi Kuasa dan Kekerasan Dalam Keluarga *Dual Career*”, Siti Mas’udah, Univeritas Airlangga, 2017. Membahas tentang relasi kuasa dalam keluarga dan menemukan empat terminologi baru tentang wacana sosial keluarga ideal baru pada keluarga *dual career.*

3. Jurnal Terakreditasi Sinta

a. "Konsep Kebahagiaan Perspektif Nikomakea dan Tafsir Al-Azhar”, jurnal ini membahas tentang komparasi konsep kebahagiaan perspektif Nikomakea dan Buya Hamka, tahun 2022.

b. “Analisis “Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat Berbasis Gender Dalam Perspektif Feminis Barat dan Islam”, Wely Dozan dkk, Jurnal al-Wardah, 2021. Jurnal ini membahas tentang aspek dasar dan pokok permasalahan dalam konstruksi berorientasi pada feminisme terhadap penafsiran ayat gender dalam al-Qur'an.

c. “Konsep Kesetaraan Gender Menurut Al-Quran”, Ahmad Nur Fathoni dan Anwar Muti, International Conference of ICESS, 2022. Jurnal ini menyajikan tentang esensi penyetaraan gender sesuai dengan substansi ayat al-Qur'an sebagai *Rahmatan li al-Alamin.*

d. “Konstruksi Relasi Gender Dalam Tafsir al-Qur'an (Telaah Kitab Nazharat fi Kitabillah Karya Zainab Al-Ghazali Al-Jubayli”. Arina Al-Ayya, Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial, 2022. Jurnal ini membahas tentang konstruksi relasi gender yang murni terfokus pada aspek kesetaraan tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan.

e. “Kritik Atas Pemahaman Feminis Terhadap Otoritas Penafsir Laki-laki”. Taufik Afandy, UNIDA, 2015. Jurnal ini membahas tentang perspektif subyektif penulis yang menelaah pandangan feminis terhadap otoritas penafsir laki-laki, yang dirasa cenderung destruktif terhadap kualitas keilmuan penafsir.

f. “Menggeser Persepsi Orientalis, Wanita Dijadikan Gender Kedua Dalam Islam”. Irawati, IAIN Madura, 2018. Jurnal ini menyajikan kritik terhadap pandangan orientalis barat yang mengatakan bahwa Islam mendiskreditkan perempuan. Konklusi jurnal ini adalah Islam datang memuliakan perempuan, membawa perdamaian dan menolak segala bentuk penindasan terhadap perempuan. Selain itu, Islam memiliki alasan

spesifik dalam hal tidak menyamaratakan laki-laki dan perempuan dalam beberapa aspek.

g. "Konsep Pertemanan Dalam Etika Nikomakea Aristoteles". Jihan Karisma Pangestu dan Maman Lukmanul Hakim, El-fikr, 2022. Jurnal ini menggambarkan tentang implementasi teori etika Nikomakea dalam relasi pertemanan. Dalam tulisannya menggambarkan bahwa manusia akan senantiasa membutuhkan pertemanan, sebagai media memberikan kebaikan secara timbal balik yang dilakukan secara penuh kesadaran.

h. "Pandangan Amerika Terhadap Perempuan Muslim Pasca Serangan Sebelas September 2001". Yusnarida Eka Nizmi, Jurnal Politik UNRI, 2015. Jurnal ini membahas tentang pandangan masyarakat Amerika bahwa wanita muslimah adalah terbelakang dan tidak berpendidikan. Hal ini tidak lepas dari kekangan ajaran dan tradisi agama Islam yang melakukan pemaksaan terhadap wanita.

i. "Relevansi Pemikiran Feminis Muslim Dengan Barat". Dawam Mahfudz, Nafatya Nazmi, dan Nikmatul Maula, Sawwa UIN Walisongo, 2015. Penulis melakukan komparasi terhadap pemikiran feminis dua kubu terhadap perempuan, dan mengaitkan corak pemikirannya dalam konstruksi yang dibangun.

j. "Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an Karya Nasarudin Umar". Nasitotul Janah, Sawwa UIN Walisongo, 2017.

k. "Rekonsepsi Komunikasi Gender Dalam al-Qur'an". Ellys Lestari, Nasaruddin Umar, El-Madani, 2022. Jurnal ini menyajikan dua bentuk komunikasi terkait kekerasan atau diskriminasi yaitu verbal dan non-verbal. Kedua bentuk ini menentukan perbedaan komunikasi berdasarkan pada kelamin terhadap beberapa hal, namun tidak pada posisi, peran dan kedudukan.

l. "Konsep Keadilan Perspektif Aristoteles", Febrian Duta Pratama, dkk. Forikami, 2024. Jurnal ini berusaha mengeksplorasi data dan analisa tentang konsep keadilan yang dituangkan oleh Aristoteles dalam bukunya *Ethics Nikomachea*. Penelitian ini menghasilkan konklusi bahwa Aristoteles memandang keadilan berarti memperlakukan individu atau kelompok lainnya sesuai denga hak dan kewajibannya masing-masing. Keadilan berperan penting dalam pencapaian kehidupan komunal yang baik dan bahagia, dan masyarakat yang harmonis.

m. "Eudaimonia Dalam Filsafat Stoa Sebagai Dasar Etika", Andi Maulyana dan Astrid Veranita Indah, Aqidah-Ta UIN Alaudin Makassar, 2023.

n. "Momentum Perubahan: Peluang Penguatan Sistem Penyikapan di Tengah Peningkatan Kompleksitas Kekerasan Terhadap Perempuan", Komnas Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, 2023.

I. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan *Theorical Synthesis* atau teori yang merujuk pada penggabungan elemen-elemen yang berbeda dalam menghasilkan suatu pemahaman yang lebih kompleks atau utuh. Dalam beberapa disiplin ilmu filsafat, dan sosial, teori ini digunakan untuk menggambarkan proses penggabungan unsur-unsur yang berbeda atau bertentangan menjadi suatu bentuk yang lebih koheren.. Pendekatan ini dinilai relevan dengan penelitian yang akan penulis lakukan, karena berfungsi untuk merumuskan teori yang lebih koheren berdasarkan pada penggabungan dua teori, yaitu Etika Nikomakea dan Relasi Domestik yang lebih spesifik yaitu relasi suami istri dengan pendekatan *Burhāni*, dengan mengikuti prosedur kerja induktif.

2. Pendekatan Penelitian

Sedangkan metode dalam penelitian, peneliti menggunakan pendekatan kualitatif dengan fokus pada kajian filsafat etika Nikomakea. Adapun metode penafsiran yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah metode *Tafsîr Mawdhū'I* sebagai metode utama dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan relasi interpersonal diadik. Metode ini kemudian diintegrasikan dengan landasan epistemologi *Burhāni* untuk mengkaji ide-ide dan gagasan universal yang menjadi pondasi etika dalam agama Islam.

Kajian ini bersifat normatif filosofis, dengan menggali makna ayat-ayat al-Qur'an yang disinyalir bermuatan etika dengan pendekatan interdisipliner antara filsafat, tafsir, dan pemikiran sosial keagamaan. Penelitian ini juga disandarkan pada pemikiran tokoh-tokoh filsafat etika dan pemikiran lintas agama seperti *Ibn Miskawayh* dan Thomas Aquinas, serta membandingkan gagasan mereka dengan penafsiran para ulama klasik dan kontemporer berkenaan dengan ayat-ayat al-Qur'an yang membahas tentang relasi interpersonal diad dengan pendekatan *Burhāni*.

3. Objek Penelitian

Objek dalam penelitian ini terbagi menjadi dua, yaitu:

a. Objek Material

Objek material penelitian ini adalah ripitasi konflik antar individu dalam relasi domestik, khususnya dalam konteks hubungan suami istri. Fokus utama adalah pada dinamika konflik yang bersumber dari perbedaan keyakinan terhadap konsep relasi suami dan istri, perbedaan persepsi terhadap kebenaran nilai dan norma agama, masyarakat dan hukum positif terkait relasi interpersonal suami dan istri dalam domestik rumah tangga.

b. Objek Formal

Objek formal dari penelitian ini adalah filsafat etika Nikomakea Aristoteles dengan pendekatan Burhāni dalam penyelesaian konflik antar

personal dalam relasi domestik suami dan istri, ditinjau dari perspektif al-Qur'an. Dalam hal ini, penelitian mengkaji bagaimana nilai-nilai etika dalam ayat ayat relasi interpersonal diad yang menekankan kesatuan kebenaran transenden di balik perbedaan gender, peran dan fungsinya dalam relasi dapat ditemukan dalam ajaran al-Qur'an. Kemudian diterapkan sebagai pendekatan alternatif dalam meredam konflik, serta membangun harmoni antar individu dalam relasi suami-istri.

4. Sumber Data

Untuk sumber data, peneliti membagi menjadi dua sumber, yaitu:

a. Sumber Data Primer

Data primer dalam penelitian ini berasal dari ayat-ayat al-Qur'an yang relevan dengan tema, yaitu etika relasional. Muatan dalam teori filsafat etika Nikomakea ini mencakup konsep keadilan, moderasi, jalan tengah, pertemanan. Penafsiran terhadap ayat-ayat tersebut menggunakan metode tematik (*Mawdhū'i*) untuk memperoleh informasi data yang memadai dan komprehensif.

b. Sumber Data Sekunder

Adapun untuk inventaris data sekunder dalam penelitian ini diperoleh dari literatur yang berkaitan dengan:

1) Filsafat etika Nikomakea Aristoteles;
2) Pemikiran tokoh dan pakar etika antar agama (Kristen dan Islam);
3) Tafsir al-Qur'an klasik dan kontemporer;
4) Metode epistemologi *Burhāni;*
5) Buku, disertasi dan jurnal yang berkaitan dengan filsafat praksis dan relasi suami istri, baik dari perspektif relasi interpersonal maupun relasi gender.

5. Metode Pengumpulan Data

Ada beberapa tahapan dan langkah yang akan penulis lakukan dalam penelitian terkait metode ini, yaitu:

a. Studi Kepustakaan

Pada tahap ini, penulis akan mengumpulkan beberapa data terkait penelitian dengan studi pustaka (*Library Research)*. Data yang dimaksud dalam hal ini terbagi menjadi dua obyek, *pertama* adalah terkait teori etika Nikomakea Aristoteles. Untuk teori ini penelitian melakukan inventaris teoretik dari bukunya langsung yaitu Etika Nikomakea, disertasi, dan jurnal yang dinilai membantu penjabaran tentang teori tersebut secara komprehensif. *Kedua*, peneliti mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki korelasi konseptual dengan teori-teori Nikomakea Aristoteles. Hal ini didukung dengan interpretasi yang relevan dengan obyek penelitian, dari beberapa penafsir baik klasik maupun kontemporer. *Ketiga* peneliti akan menggali metode *Burhāni* secara teoretik dan cara kerjanya, dari berbagai sumber dan tokoh.

b. Dokumentasi

Dalam tahapan ini, penulis akan melakukan analisa dan ekplorasi mendalam dengan analisis kualitatif deskriptif, dengan berbagai pendekatan yang relevan dan elaborasi integral dengan teori Nikomakea. Pendekatan tersebut tentu mencakup berbagai disiplin ilmu seperti ilmu logika, bahasa, hadis, sosiologi, psikologi dan lain sebagainya.

Dalam klasifikasi ayat al-Qur'an, peneliti melakukan analisis terhadap ayat dengan tema keadilan, toleransi, moderasi, dan pertemanan antar individu sebagai unsur dalam relasi interpersonal diad.

Selanjutnya peneliti akan mengkaji metode Burhāni, untuk kemudian mencari mengintegrasikannya dengan variabel lainnya untuk menjadi sebuah norma konseptual teoretik terhadap relasi suami istri.

6. Validasi Data

a. Triangulasi Sumber

Memeriksa konsistensi data melalui perbandingan antara tafsir-tafsir al-Qur'an, filsafat etika, dan literatur lain yang relevan.

b. Kajian Intertekstual

Menghubungkan berbagai ayat dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan topik yang sama untuk memastikan pemahaman yang komprehensif dan tidak parsial.

c. Peer Review dan Konsultasi Akademik

Validitas hasil interpretasi diperkuat melalui diskusi dengan dosen pembimbing, pakar tafsir, dan pakar filsafat Islam, serta presentasi pada forum akademik.

J. Sistematika Penulisan

Untuk mengarahkan penelitian ini secara sistematis dan terstruktur, penulis membagi pembahasan ke dalam enam bab utama sebagai berikut:

Pada bab pertama, menguraikan latar belakang masalah yang melandasi pentingnya penelitian tentang penyelesaian potensi konflik relasi suami-istri melalui pendekatan filsafat perennial dalam perspektif al-Qur'an. Selain itu. Bab ini juga memuat rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, batasan masalah agar ruang lingkup kajian lebih terfokus, kajian pustaka sebagai landasan ilmiah, kerangka teori dan kerangka berpikir, serta metode penelitian yang digunakan. Penutup dari bab ini adalah sistematika penulisan sebagai panduan struktur keseluruhan disertasi.

Kemudian bab kedua membahas tentang dasar-dasar konsep etika Nikomakea Aristoteles. Pembahasan mencakup definisi, biografi, latar belakang pemikiran, prinsip-prinsip utamanya, serta tokoh-tokoh sentral lintas masa yang disinyalir terpengaruh dari pemikiran etika Nikomakea. Peneliti menilai bahwa Etika Nikomakea lebih kuat sebagai kerangka

refleksi etis berbasis karakter daripada sebagai teori etika normatif. Karena kerangka etika tersebut mampu memberikan panduan moral yang preskriptif, universal, dan operasional dalam menghadapi kompleksitas problem etika kontemporer. Namun etika Nikomakea dinilai masih cenderung problematis ketika diimplementasikan pada masyarakat modern. Karena Aristoteles tidak menyediakan mekanisme epistemologis yang memadai untuk mengakomodasi dan menguji validitas penilaian tersebut secara intersubjektif. Oleh karena itu dalam bab ini peneliti menyertakan kritik obyektif tentang kerangka etika Nikomakea tersebut.

Pada bab ketiga peneliti mengkaji tentang analisis ontologi dan historis dari relasi suami dan istri. Ruang lingkup dalam bab ini membahas tentang epistemologi relasi dari perspektif sosial. Termasuk komplementaritas perilaku, persepsi individu, skema interpersonal, kompetensi personal, dialektika hubungan, penerimaan dan penolakan, serta perbedaan gender dalam preferensi relasional. Pada bab ini juga peneliti menyertakan faktor-faktor yang dipandang memicu potensi adanya bias komunikasi dalam relasi interpersonal domestik antara suami dan istri yang memicu konflik maupun celah dan gesekan dalam relasi interpersonal suami-istri.

Pada bab keempat peneliti memfokuskan kajian pada ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang etika dan relasi suami-istrio. Dalam bab ini menampilkan pemahaman yang lebih luas dan mendalam terhadap pesan-pesan al-Qur'an dalam konteks etika relasional dan hubungan antarsubyektif. Hasil kajian ini akan menjadi landasan teologis yang selaras dengan prinsip filsafat etika dalam membahas relasi domestik suami-istri.

Kemudian bab lima, peneliti menganalisa sintesis antara ajaran-ajaran etika dan relasi yang bersifat universal dalam al-Qur'an dengan konstruksi prinsip filsafat etika Nikomakea dengan landasan epistemologi *Burhāni*. Tujuan dari bab ini adalah merumuskan suatu teori etika normatif abstraktif yang berbasis pada dua fondasi: nilai-nilai etika Qur'ani dan pandangan filosofis etika. Selain menyusun kerangka konseptual, bab ini juga memproyeksikan implementasi gagasan tersebut dalam konteks relasi suami dan istri sebagai unit microkosmos dalam masyarakat.

Terakhir pada bab keenam, peneliti memberikan kesimpulan dari seluruh rangkaian pembahasan disertasi, yang dirumuskan secara ringkas namun mencerminkan hasil kajian secara menyeluruh. Selain kesimpulan, disajikan pula rekomendasi praktis dan akademik. Rekomendasi praktis ditujukan bagi tokoh agama, pemerintah, dan masyarakat dalam membangun harmoni antarpersona, dengan tawaran alternatif teoretik dan sosialisasinya terhadap masyarakat pranikah bersama *StakeHolder* seperti petugas KUA, tokoh masyarakat, pemuda dan wanita. Sedangkan

rekomendasi akademik ditujukan bagi pengembangan studi lanjut dalam bidang teologi dan filsafat agama.

BAB II
KAJIAN TEORETIK ETIKA NIKOMAKEA DAN EPISTEMOLOGI *BURHĀNI*

Pembahasan mengenai Etika Nikomakea Aristoteles memerlukan terlebih dahulu pemahaman terhadap konsep etika sebagai landasan teoretik yang melingkupi berbagai tradisi pemikiran moral. Langkah ini penting agar pemikiran Aristoteles tidak dipahami secara parsial, melainkan sebagai bagian dari perkembangan refleksi filosofis mengenai hakikat moral dan tindakan manusia, agar merasakan kehidupan yang dipandang baik. Dengan demikian, kajian teoretik etika berfungsi sebagai kerangka konseptual yang memberikan pijakan untuk memahami posisi, karakteristik, dan kontribusi Etika Nikomakea dalam khazanah filsafat etika secara lebih komprehensif.

A. Diskursus Etika

Secara etimologi, etika berasal dari bahasa Yunani yaitu *"Ethos"*. Terma ini masuk dalam kategori homonimi, kasebagai kata yang memiliki banyak arti, yaitu tempat tinggal, kandang, sikap, karakter, watak kesusilaan, cara berfikir. Bentuk jamaknya adalah *"Ta", Etha*, yang berarti adat istiadat.[63] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), etika diartikan sebagai ilmu tentang apa yang baik dan apa yang buruk dan tentang hak dan kewajiban moral (akhlak).[64]

---

[63] Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia,* Jakarta: Raja Grafindo, 2012, hal. 75.

[64] Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka, 2002, hal. 309.

Adapun Kees Bertens mendefinisikan etika sebagai sebuah nilai dan norma moral, yang menjadi acuan bagi manusia baik bersifat personal maupun sosial dalam mengatur semua tingkah lakunya. Bertenz selanjutnya mendeskripsikan etika dengan dua pengertian, sebagai praktis dan refleksi. Dalam konteks praktis, etika berarti nilai-nilai dan norma moral yang baik dan dipraktikkan atau justru tidak dipraktikkan, walaupun seharusnya dipraktikkan. Dilakukan, pantas dilakukan, tidak dilakukan atau tidak pantas untuk dilakukan, dan sebagainya. Adapun etika sebagai refleksi diartikan sebagai hasil dari pemikiran moral.[65]

Menurut Burhanudin Salam, istilah etika berasal dari kata latin yaitu "*Ethic".* Sedangkan dalam bahasa Yunani, *Ethicos* yaitu *a body of moral principle or value Ethic*, arti sebenarnya dari kata tersebut ialah kebiasaan, habit. Jadi dalam pengertian asal, apa yang disebut baik itu adalah sesuai dengan kebiasaan dan masyarakat pada saat itu. Namun lambat laun pengertian etika berubah dan berkembang sesuai dengan kebutuhan manusia. Perkembangan ini tidak lepas dari esensi dan substansinya bahwa etika adalah ilmu yang membicarakan tingkah laku dan kebiasaan manusia untuk menilai mana yang baik dan mana yang buruk. [66] Istilah etika diartikan juga sebagai suatu perbuatan standar *(Standart of Conduct)* yang memimpin individu, menjadi studi mengenai perbuatan yang sah, benar dan bersifat moral yang dilakukan oleh manusia.[67]

Etika bagi seseorang, terwujud dalam kesadaran moral yang memuat keyakinan akan benar dan tidak sesuatu. Perasaan yang muncul bahwa ia akan salah jika melakukan sesuatu yang diyakini tidak benar berangkat dari norma moral dan *self-respect* bila ia meninggalkannya. Tindakan yang diambil harus bisa dipertanggungjawabkan pada diri sendiri, begitu juga terhadap orang lain.[68]

Etika juga disebut sebagai filsafat moral, yaitu cabang filsafat yang membicarakan tentang tingkah laku dan tindakan manusia. Etika tidak membahas tentang keadaan manusia, tetap mempersoalkan bagaimana manusia bertindak.[69] Istilah lain yang biasanya digunakan sebagai padanan kata etika adalah budi luhur, moral, susila, budi pekerti, dan akhlak.[70]

---

[65] Kees Bertenz, *Etika,* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007, hal. 22.

[66] Muhammad Alfan, *Filsafat Etika Islam,* Bandung: CV. Pustaka Setia, 2011, hal. 17.

[67] Hamzah Ya'kub, *Etika Islam: Pembinaan Akhlakul Karimah, Suatu Pengantar,* Bandung: CV. Diponegoro, 1993, hal. 12.

[68] Faisal Badroen, *Etika Bisnis Dalam Islam,* Jakarta: Kencana Perdana Media Group, 2006, hal. 5.

[69] Ayi Sofyan, *Kapita Seleka Filsafat,* Bandung: Pustaka Setia, 2010, hal. 369.

[70] Burhanudin Salam, *Etika Individual: Pola Dasar Filsafat Moral,* Jakarta: Rineka Cipta, 2012, hal. 4.

Dalam pemahaman epistemologi, etika disebut sebagai pengetahuan mengenai norma baik dan buruk dalam sebuah tindakan memiliki ruang lingkup yang luas. Etika mempersoalkan tindakan manusia yang dianggap baik yang harus dilakukan, dibedakan dengan perbuatan buruk/jahat yang dianggap tidak manusiawi. Senada dengan ini, etika cenderung bersifat analitik rasional daripada praktis. berbeda dengan norma agama yang di dalamnya juga memuat dan memberikan nilai dan tatanan baik-buruk dalam tindakan manusia. Salah satu sebagaimana yang dikatakan Franz Magnis Suseno mendefinisikan etika berasal dari kata "*Ethos"* yang berati watak, yaitu sebuah '*Ilm* (bukan ajaran moral, nilai baik/buruk namun mengajari orientasi hidup.[71] Selain itu, Frans Magnis menambahkan bahwa etika pada hakikatnya mengamati realitas moral secara kritis. Etika tidak memberikan ajaran, melainkan memeriksa kebiasaan-kebiasaan, nilai-nilai, norma-norma dan pandangan-pandangan moral secara kritis, dan menuntut pertanggungjawaban serta menyingkapkan kerancuan.[72]

B. Kajian Teoretik Etika Nikomakea

Kata Nikomakea merupakan sebuah istilah serapan dari bahasa Yunani Kuno (*Nicomacheia*) yang merujuk pada salah satu karya filsafat moral paling terkenal karya Aristoteles, yaitu *Nicomachean Ethics* (diterjemahkan secara bebas ke dalam bahasa Indonesia sebagai Etika Nikomakea). Kata "Nikomakea" sendiri diambil dari nama putra Aristoteles, yaitu Nicomacus.

Dalam sejarah panjang pemikiran manusia, etika selalu menjadi bahan pembahasan dalam dunia filsafat. Filsafat sendiri, memiliki peran yang sangat mendasar sebagai akar dari berbagai cabang ilmu pengetahuan sejak zaman dahulu hingga saat ini. Sejak era Yunani Kuno yang ditengarai sebagai zaman awal berdirinya filsafat sebagai sebuah epistema, para filsuf telah berupaya memahami hakikat realitas, eksistensi, pengetahuan, etika, dan struktur logis dari dunia ini dengan cara yang melampaui mitos dan takhayul. Di antara tokoh-tokoh besar yang mewarnai permulaan tradisi filsafat Barat adalah Aristoteles (384-322 SM). Tokoh ini menempati posisi yang sangat menonjol, tidak hanya karena keluasan dan kedalaman pemikirannya, tetapi juga karena pengaruh jangka panjang yang ditimbulkan oleh karya-karyanya terhadap hampir seluruh spektrum ilmu pengetahuan dan filsafat yang berkembang di Barat maupun di dunia Islam abad pertengahan. Sebagai murid dari Plato sekaligus

---

[71] Franz Magnis-Suseno, *Kuasa dan Moral,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000, hal. 16.

[72] Franz Magnis-Suseno, *Kuasa dan Moral…*, hal. 17.

kritikus terhadap teori-teori idealisme yang dianut oleh gurunya, Aristoteles menawarkan pendekatan yang lebih empiris dan sistematis terhadap realitas, yang menjadikannya tokoh kunci dalam transisi penting dari filsafat metafisik ke arah penalaran ilmiah.

Ruang lingkup karya Aristoteles sangatlah luas. Mencakup berbagai dimensi seperti logika, etika, politik, metafisika, retorika, estetika, hingga biologi hingga fisika. Dalam setiap bidang tersebut, Aristoteles tidak hanya mengemukakan gagasan-gagasan otentik, tetapi juga membentuk kerangka paradigmatik dan metode-metode analisis yang hingga kini tetap relevan dan menjadi rujukan penting dalam studi akademik. Sistem logika formal yang ia kembangkan, yang kemudian dikenal sebagai silogisme, menjadi model dasar bagi logika deduktif hingga abad ke-19. Di bidang etika, karyanya *Nicomachean Ethics* memperkenalkan konsep kebajikan sebagai bentuk aktualisasi diri dalam mencapai *Eudaimonia* atau kebahagiaan sejati, yang memberikan pengaruh besar terhadap teori-teori etika klasik dan modern. Sementara dalam politik, pemikiran Aristoteles tentang negara, konstitusi, dan keadilan sosial memberikan kontribusi signifikan dalam membentuk fondasi teori politik Barat. Untuk memahami kedalaman serta kompleksitas pemikiran Aristoteles secara komprehensif, tidaklah cukup hanya dengan menelaah teks-teksnya secara tematis dan parsial. Diperlukan pemahaman historis mengenai konteks kehidupan dan latar belakang yang membentuk cara berpikirnya. Termasuk dari aspek geografis, budaya, sosial, geopolitik hingga latar belakang keilmuannya.

Aristoteles hidup pada masa transisi penting dalam sejarah peradaban Yunani, ketika pemikiran spekulatif mulai digantikan oleh sistematika ilmiah dan pendekatan empiris.[73] Lingkungan sosial-politik Athena, interaksinya dengan Akademia Plato, serta pendirian sekolahnya sendiri, *(Lykeion)* memberikan kerangka sosiokultural yang penting dalam membentuk sistem pemikirannya. Penelusuran historis ini tidak hanya akan memberikan pemahaman yang lebih utuh terhadap karya-karyanya, tetapi juga membuka ruang reflektif terhadap bagaimana suatu pemikiran besar tumbuh dari interaksi kompleks antara pengalaman pribadi, bimbingan intelektual, serta dinamika sosial dan politik pada zamannya.

1. Aristoteles, Filsuf Inisiator Etika Nikomakea

Aristoteles dilahirkan dikota Stageria, kota wilayah Chalcidice, Thracia, Macedonia tengah tahun 384 SM. Ayahnya yang bernama Nicomacus adalah seorang dokter istana pada raja Macedonia Amyntas II,

[73] Para pakar mengatakan bahwa pada masa mudanya, Aristoteles hidup di istana raja Makedonia di kota Pella. Dapat disimpulkan bahwa ia mewarisi minat dan kecenderungannya pada pengetahuan empiris dari bapaknya. *Lihat* Kees Bertenz, *Sejarah Filsafat Yunani,* Yogyakarta: Kanisius, 2018, hal. 154.

dan meninggal ketika Aristoteles berusia 15 tahun. Kemudian dia diasuh oleh pamannya yang bernama Proxenus. Saat menginjak usia 17 tahun, Aristoteles pergi ke Athena belajar di akademi Plato. Di bawah asuhan Plato, dia menanamkan minat dalam hal spekulasi filosofis. Aristoteles merupakan orang pertama di dunia yang membuktikan bahwa bumi itu bulat. Pembuktian yang dilakukannya dengan jalan melihat gerhana. Selain itu, pemikirannya menghasilkan struktur jenis kata yang dikenal sekarang dengan kata benda, kata sifat, dan sebagainya. Hingga pada akhirnya, tahun 367 SM Aristoteles diangkat menjadi pengajar di akademi tersebut.

Selama 20 tahun (sekitar 367-347 SM), meskipun ia dikenal sebagai murid dan pengajar yang cerdas dan cemerlang, namun dia memiliki banyak perbedaan pandangan dengan gurunya, Plato. Perbedaan mendasar antara keduanya terletak pada pendekatan terhadap realitas: Plato menekankan dunia ide sebagai kenyataan sejati (*Idealism*), sementara Aristoteles mengembangkan pendekatan yang lebih empiris, di mana realitas fisik dianggap sebagai dasar utama pengetahuan (*Realism*).

Dengan meninggalnya Plato, Akademia diwariskan kepada keponakannya Speusippos bukan kepada Aristetheles. Pada zamannya, pandangan filsafata mulai menyimpang dan berbelok dari pandangan Plato, dengan menyamakan filsafat dengan matematika. Hal inilah yang disinyalir menjadi sebab Aristoteles meninggalkan Athena dan mengembara selama 12 tahun bersama Xenokrates (murid Plato).[74]

Mereka bertolak ke Assos, di pesisir Asia Kecil, di mana Hermeias berkuasa. Hermeias adalah alumnus akademi Plato. Dia pernah meminta kepada Plato untuk mengirimkan dua murid Akademia, Erastos dan Koriskos, untuk membuka sekolah di sana. Saat Aristoteles mengajar di sana, dia bertemu dan menikah dengan Pythias, kemenakan dan anak angkat Hermeias. Namun istrinya tersebut meninggal tidak lama kemudian, akhirnya dia menikahi Herpyllis yang memberikan ia seorang anak laki-laki yang akhirnya ia beri nama Nicomacus, nama yang sama dengan ayahnya.[75]

Pada tahun-tahun berikutnya ia mendirikan akademi di Mytilene. Saat itulah ia sempat menjadi guru Alexander Agung selama tiga tahun. Pada tahun 345 SM, Hermeias ditangkap dan dibunuh oleh tentara Parsi.

---

[74] Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani,* Yogyakarta: Kanisius, 2018, hal. 155.

[75] Meskipun ayah Aristoteles juga bernama Nicomacus, tapi diyakini bahwa anak Aristoteles inilah yang dianggap sebagai sumber inspirasinya untuk menamakan karyanya, Etika Nikomakea. Hal ini karena putranya yang dijadikan pemimpin pengganti di sekolah Aristoteles, Lyceum. Oleh karena itu, para sejarahwan menganggapnya sebagai orang yang telah mempengaruhi pengumpulan catatan-catatan kuliah Aristoteles. *Lihat* Mohamad Ari Irawan, et.al., "Tinjauan Biografi Tokoh Filsafat: Aristoteles", *Nusantara: Jurnal Pendidikan, Seni, Sains dan Sosial Humanioral,* Vol. 1 No. 2 Tahun 2023, hal. 8.

Peristiwa pembunuhan itu membuat Aristoteles dan kawan-kawannya harus menyelamatkan diri dari Assos. Ia berangkat ke Mytilene, di pulau Lesbos yang terletak tidak jauh dari Assos.[76]

Tahun 342 SM, Aristoteles diundang oleh raja Philippos dari Makedonia, anak Amyntas II. Di sana, Aristoteles diberi wewenang untuk mendidik Alexander, putera Philippos, yang kala itu masih berusia 13 tahun. Bisa dikatakan bahwa Aristoteles banyak memperkenalkan Homeros dan para penyair Yunani lain kepada muridnya. Pada tahun 340 SM, Aristoteles diangkat menjadi pejabat raja Makedonia. Empat tahun kemudian Alexander diangkat menjadi raja Makedonia, menggantikan ayahnya. Aristoteles tinggal di istana Pella hingga tahun 340 SM. Setelah itu dia menetap di Stageira. Di kemudian hari, Aristoteles mempersembahkan dua karya bagi Alexander, yaitu: "Perihal Monarki" dan "Perantauan Lyceuirian".

Di tahun 335 SM, saat Alexander Agung duduk di tahta kerajaan, Aristoteles kembali ke Athena dan mendirikan semacam akademi bernama Lyceum *(Lykeion)*. Dinamakan tersebut karena lokasinya yang dekat dengan tempat persembahan terhadap dewa Apollo Lykeios. Dalam masa kepemimpinannya, Alexander Agung tidak meminta nasehat kepada bekas gurunya, tetapi ia berbaik hati menyediakan dana bagi Aristoteles untuk melakukan riset dan eksperimen.

Di akademi inilah selama 12 tahun ia kuliah, berfikir, mengadakan riset dan eksperimen serta membuat catatan-catatan dengan tekun dan cermat. Para anggota Lykeion mempelajari semua ilmu yang dikenal pada masa itu. Untuk mendukung penelitian Aristoteles mendirikan satu perpustakaan yang mengoleksi berbagai manuskrip dan peta bumi. Sebagaimana yang dikatakan oleh Strabo, seorang sejarawan Yunani-Romawi bahwa perpustakaan yang didirikan oleh Aristoteles merupakan perpustakaan pertama dalam sejarah umat manusia. Diceritakan bahwa Aristoteles memerintahkan semua nelayan, pemburu dan penangkap unggas yang ada di Athena untuk melaporkan kepada Aristoteles mengenai semua hasil tangkapan yang bisa dimanfaatkan untuk observasi ilmiah.

Suatu kejadian yang sangat menggelisahkan Lykeion adalah kematian Alexander Agung pada tahun 323 SM. Hal ini mengakibatkan suatu gerakan anti-Makedonia dengan ikhtiar melepaskan Athena dari kekuasaan Macedonia. Aristoteles yang dianggap dekat dengan Macedonia, menjadi sasaran politik. Ia dituduh penistaan dengan tidak menghormati para dewa, sebuah tuduhan yang sama disematkan kepada Socrates. Selain itu ia juga dituduh dengan pengkhianatan dan kedurhakaan *(Asebeia)*. Oleh karena itu id meletakkan jabatannya sebagai pemimpin Lykeion ke tangan

[76] Kees Bertens, *Sejarah…,* hal. 155.

muridnya, Theophrastos dan melarikan diri ke Khalkis, tempat asal ibunya. Menurut tradisi kuno, Aristoteles melarikan diri dengan niat agar "Athena tidak berdosa terhadap filsafat untuk kedua kalinya" (dengan merujuk kepada nasib Sokrates). Satu tahun kemudian, Aristoteles menderita sakit dan meninggal di tempat pembuangan itu pada usia 62 atau 63 tahun karena sakit pencernaan akut.[77]

Aristoteles meninggal pada tahun 322 SM di Euboea, Yunani. Warisannya tidak hanya terbatas pada filsafat, tetapi juga meliputi bidang-bidang seperti logika, etika, politik, dan ilmu alam. Pemikiran Aristoteles memberikan fondasi yang sangat kuat bagi perkembangan intelektual dunia Barat dan Islam. Pada Abad Pertengahan, karya-karyanya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan kemudian Latin, dan menjadi inti dari pendidikan skolastik. Para filsuf besar seperti Averroes *(Ibn Rusyd)*, Thomas Aquinas, *Ibn Misykawaih*, sangat dipengaruhi oleh pandangan filsafat Aristoteles. Ia juga memainkan peran sentral dalam pembentukan tradisi universitas di Eropa, khususnya dalam pengajaran logika dan metafisika.

Meskipun beberapa gagasan ilmiahnya telah direvisi atau ditinggalkan seiring kemajuan ilmu modern, metode sistematisnya dan pencariannya akan sebab-akibat tetap menjadi pilar penting dalam filsafat dan sains hingga saat ini. Aristoteles bukan hanya seorang filsuf, tetapi seorang ilmuwan, pengamat, pendidik, dan sistematisator pengetahuan yang luar biasa dalam sejarah peradaban manusia.[78]

2. Filsuf Yang Mempengaruhi Pemikiran Aristoteles

Pemikiran filsafat Aristoteles tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan merupakan hasil dari prosesi intelektual yang panjang dan dialogis dengan tradisi filosofis yang mendahuluinya. Aristoteles mewarisi sekaligus mengkritisi berbagai pandangan metafisis, epistemologis, dan etis yang telah dikembangkan oleh para filsuf sebelumnya.

Melalui kajian terhadap tokoh-tokoh tersebut, dapat dipahami bahwa filsafat Aristoteles merupakan sintesis kritis antara rasionalitas idealisme dan empirisme awal. Ia mengembangkan sistem filsafat yang bersifat integratif, di mana logika, metafisika, dan etika saling terkait dalam kerangka teleologis yang menempatkan akal sebagai prinsip tertinggi. Pembahasan mengenai pengaruh para pendahulu bukan hanya bersifat historis, tetapi juga metodologis untuk menyingkap arah evolusi

---

[77] Dini Anggraeni Saputri, Aristoteles: Biografi dan pemikiran, https://staffnew.uny.ac.id, diakses pada 18 Juni 2025, 21:44 GMT+5 (Riverside, California).

[78] Mohamad Ari Iriawan, et.al., "Tinjauan Biografi Tokoh Filsafat: Aristoteles", *Nusantara: Jurnal Pendidikan, Seni, Sains dan Sosial Humanioral,* Vol. 1 No. 2 Tahun 2023, hal. 8.

pemikiran filsafat yang mengantarkan Aristoteles pada orisinalitas dan kedalaman konseptualnya.

Oleh karena itu, sebelum menelaah bangunan filsafat Aristoteles secara mendalam, penting untuk memahami pengaruh para tokoh-tokoh yang membentuk horizon dan kerangka berpikirnya—mulai dari pemikiran pra-Sokratik yang menekankan prinsip-prinsip alam (*Archê*), hingga idealisme rasional Plato yang memberi fondasi bagi struktur logika dan ontologi Aristoteles.

a. Herakleitos

Herakleitos merupakan salah satu filsuf yang hidup pada zaman Yunani Kuno. Filsuf ini memiliki pandangan filosofis yang unik, dia mengatakan bahwa segala sesuatu di di muka bumi ini berjalan seperti aliran sungai, tidak ada yang tinggal tetap. Hal ini terlihat jelas dalam argumentasinya yang terkenal, *Panta Rhei*. Untuk ungkapan ini, dia berargumen bahwa orang tidak bisa turun dua kali ke dalam sungai yang sama.[79] Aliran sungai yang mengalir tiada henti menyebabkan airnya selalu diperbaharui. Maka dari itu, segala sesuatu adalah "proses menjadi", dan tidak ada hal yang bersifat tetap. Hal ini mengandung pengertian bahwa segala yang ada mengalami perubahan terus-menerus.[80]

Di samping itu, Herakleitos juga mengatakan bahwa "hal menjadi" terejawantah di dalam pertentangan atau perlawanan. Jikalau para filsuf dari Miletus beranggapan bahwa ada "hal-hal yang tetap" di balik semua yang bergerak dan berubah, maka Herakleitos berpikir sebaliknya. Bagi Herakleitos, hal yang paling mendasar adalah pertentangan atau perlawanan, seperti: besar-kecil, tua-muda, dan lain sebagainya.[81]

b. Parmenides

Parmenides adalah seorang filsuf yang hidup pada mazhab Elea. Parmenides memberikan sumbangsih yang berharga bagi pemikiran Aristoteles. Dia mempersoalkan tentang "yang ada". Menurut dia, hanya "yang ada" itu "ada" sedangkan yang "tidak ada" itu "tidak ada". Oleh karena pemikirannya itu, dia dianggap sebagai pencetus metafisika.[82] Parmenides mengatakan bahwa yang "ada" itu satu, utuh, tetap, tidak dapat dihancurkan, tidak terbagikan dan tidak berubah. Dia menyamakan "yang ada" dengan pemikiran. "Yang ada" bisa dipikirkan dan yang bisa dipikirkan itulah "yang ada". Kalau tidak dapat dipikirkan berarti tidak ada.

---

[79] Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 2018, hal. 55.

[80] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Yogyakarta: Kanisius, 1980, hal. 21.

[81] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah…,* hal. 22.

[82] Kees Bertens, *Ringkasan Sejarah Fisafat,* Yogyakarta: Kanisius, 1975, hal. 10.

Mustahil bahwa "yang ada" itu "tidak ada", atau "yang ada" itu "ada" sekaligus "tidak ada".[83]

Pemikiran Parmenides mengenai "yang ada" memengaruhi pemikiran Aristoteles tentang "Penggerak Pertama yang tidak digerakkan." Menurut Aristoteles, gerak dalam jagat raya tidak bermula maupun berakhir, segala yang bergerak digerakkan oleh yang lain. Dalam hal ini perlu diterima *Penggerak Pertama* sebagai sumber segala gerak, tetapi Ia sendiri tidak digerakkan oleh yang lain. Penggerak Pertama harus bersifat abadi, sama halnya dengan gerak yang dihasilkannya. Allah sebagai Penggerak Pertama tidak terikat pada kerangka *Potentiaactus*. Allah harus dipandang sebagai *Actus* murni.[84]

c. Socrates

Dalam sejarah filsafat, tidak ada seorang filsuf yang begitu ramai dipersoalkan selain Socrates. Kerangka pemikirannya menimbulkan dua anggapan ekstrim yang kontradiktif. Di satu pihak menyatakan bahwa Sokrates dianggap sebagai seorang filsuf terbesar yang pernah hidup di bumi ini, namun di sisi lain mengatakan bahwa Sokrates bukanlah seorang filsuf, meskipun secara historis pemikirannya dianggap sebagai yang paling mempengaruhi perkembangan filsafat.

Socrates lahir sekitar tahun 470-399 SM di Athena. Ayahnya adalah Sophronikos, seorang pemahat patung dan ibunya Phainarete, adalah seorang bidan. Ia merupakan generasi pertama dari tiga ahli filsafat besar dari Yunani kuno, yaitu Socrates, Plato, dan Aristoteles. Ia dikenal sebagai salah satu figur tradisi filosofis Barat. Ada kesaksian yang mengatakan Sokrates adalah murid Akhelaos, filsuf yang mengganti Anaxarogas di Athena.[85]

Socrates dihukum mati dengan cara meminum racun maut. Dia dituduh telah mengkhianati dan melecehkan dewa-dewa Yunani dengan menyampaikan ajaran sesat. Socrates tidak mewarisi tulisan apapun, namun kerangka berfikir filsafatnya sangat berpengaruh dan dikenal melalui informasi yang disampaikan oleh para muridnya, seperti: Plato, Aristophanes, dan Xenophon.[86]

Teori ajaran Socrates memperhatikan soal-soal praktis dalam hidup manusia, Socrates mencurakan perhatiannya pada cabang filsafat yang

---

[83] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah*…, hal. 24.

[84] Satu hal yang menarik dari pandangan Aristoteles dalah hal ini adalah menurutnya, Allah itu bersifat immaterial. Ia harus disamakan dengan pemikiran atau kesadaran. Sebab Allah adalah "pemikiran yang memandang pemikiran-Nya" (*Noesis Noeseos*). *Lihat* Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani,* Yogyakarta: Kanisius, 2018, hal. 190.

[85] Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*…, hal. 99.

[86] Kees Bertens, *Ringkasan Sejarah Fisafat*…, hal. 10.

disebut “Etika”. Tapi sumber-sumber tersebut tidak sepakat lagi dalam melukiskan isi ajaran etika, dapat dipersoalkan apakah pemikiran Socrates tentang masalah-masalah etis memang merupakan suatu ajaran yang bercorak sistematis.

Salah satu pemikiran Socrates yang memengaruhi Aristoteles adalah tentang keutamaan, menurutnya keutamaan adalah pengetahuan, Sokrates menarik tiga kesimpulan tentang hal ini, *pertama* harus dikatakan bahwa manusia tidak berbuat salah dengan sengaja. Ia berbuat salah karena keliru atau ketidak tahuan. *Kedua* bahwa keutamaan itu satu adanya, tidak mungkin bahwa seorang tertentu mempunyai keutamaan, keberanian dan tidak mempunyai keutamaan lain, keadilan misalnya kalau seseorang tidak adil atau berkeurangan lain bagi Socrates sudah nya bahwa orang itu tidak mempunyai keutamaan yang sungguh-sungguh, keutamaan sebagai pengetahuan tentang “yang baik” tentu merupakan pengetahuan yang menyeluruh. *Ketiga* bahwa keutamaan dapat diajarkan kepada orang lain. Pengajaran itu tidak lain dari pada menyampaikan pengetahuan pada sesama. Kalau keutamaan boleh disamakan dengan pengetahuan, maka harus diakui pula bahwa keutamaan dapat diajarkan. Akan tetapi dengan itu Socrates tentu tidak bermaksud bahwa keutamaan dapat diajarkan dalam bentuk pelajaran formal, melainkan ada kemungkinan untuk menghantar orang (dengan metode tanya jawab atau bagaimanapun juga) pada pengetahuan yang komprehensif bagi Sokrates.[87]

Selain konsep keutamaan, pemikiran Socrates yang memengaruhi pemikiran Aristoteles adalah tentang konsep kebahagiaan. Dalam hal ini Socrates lebih tertarik pada pertanyaan-pertanyaan tentang bagaimana menjalani kehidupan yang baik, adil, bijaksana daripada perihal ilmu alam seperti para filsufnya. Dalam peristilahan Yunani, penggunaan kata *eudaimonia* erat kaitannya dengan makna “jiwa yang baik”. *Eudaimonia* sering juga diterjemahkan dengan kata kebahagiaan. Kata kebahagiaan harus dipahami secara koheren dan komprehensif. Spesifikasi makna kebahagiaan yang dimaksudkan oleh Sokrates adalah kebahagiaan yang bersifat eksistensial, berkaitan dengan keadaan obyektif seseorang, yakni suatu keadaan di mana seluruh dimensi kemanusiaan mengalami perkembangan. Untuk mencapai kebahagiaan ini, orang harus memiliki keutamaan pengetahuan akan sesuatu yang baik.[88]

Konsep *Eudaimonia* tersebut juga dibahas oleh Aristoteles, hal ini dapat ditemukan dalam karyanya tentang Etika Nikomakea. Mengenai hal tersebut, Aristoteles menegaskan bahwa kebahagiaan adalah tujuan akhir

---

[87] Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani,* Yogyakarta: Kanisius, 2018, hal. 108-110.

[88] Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual: Konfrontasi Dengan Para Filsuf Dari Zaman Yunani Hingga Zaman Modern,* Yogyakarta: Kanisius, 2004, hal. 41.

dari kehidupan manusia. Kebahagiaan menjadi tujuan akhir karena dengan menggapai kebahagiaan, manusia tidak akan menyibukkan diri lagi dengan hal-hal lain untuk memenuhi keperluannya. Selain itu, kalau orang sudah menggapai kebahagiaan, sangat mustahil baginya untuk mencari sesuatu yang lain. Kebahagian itu baik dan bernilai pada dirinya sendiri.[89] Akan tetapi, Aristoteles memiliki pandangan yang berseberangan dengan Sokrates dalam hal medium untuk mencapai kebahagiaan. Jikalau Sokrates hanya menekankan keutamaan intelektual, maka Aristoteles menambahkan satu hal yang perlu dikembangkan, yaitu perealisasian teori dalam kehidupan praktis.

d. Plato

Plato sangat berpengaruh dalam dunia filsafat Yunani kuno. Plato telah menghasilkan berbagai karya yang dikemas dalam bentuk dialog dengan menempatkan Sokrates sebagai tokoh utama. Salah satu karya Plato yang sangat populer adalah *Politeia*, suatu buku yang memuat ajaran Plato tentang negara. Ulasan-ulasan di dalam buku ini sangat memengaruhi pemikiran Eropa selanjutnya.[90] Mengenai dunia ide dan gagasan, Plato berpendapat bahwa segala realita yang berada di dunia idelah yang tetap dan nyata, adapun dunia inderawi merupakan pantulan dan refleksi dari dunia ide tersebut. Maka dari itu, alam inderawi bersifat tidaklah bersifat tetap dan dapat hancur.

Dalam diskursus tentang mencapai hidup yang baik, Plato berpandangan bahwa kehidupan yang baik hanya dapat dicapai di dalam polis. Manusia yang hidup sendiri tidak mungkin menggapai hidup yang baik.[91]

Pemikiran Plato tentang komunitas dan negara juga sangat memengaruhi pandangan Aristoteles. Menurut Aristoteles, keberadaan suatu negara ditentukan oleh keadaan alamiah makhluk sosial. Sebagai makhluk sosial, manusia akan secara naluri akan membentuk sebuah keinginan untuk bisa bersama dan membentuk komunitas, yang bertujuan untuk mendapatkan kebahagiaan. Hal itu hanya dapat terwujud dalam polis. Sehingga Aristoteles mengatakan demikian: "Dari kodratnya, manusia adalah makhluk ber-polis *(Anthropos Physei Politikon Zoon)"*. [92] Walaupun Aristoteles mendapat pengaruh dari Plato, dalam banyak hal Arsitoteles tidak memiliki pendirian yang sama dengan Plato. Misalnya, konsep dunia ide yang dicetuskan oleh Plato. Menurut Aristoteles, ide-ide

---

[89] Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan…,* hal. 71.

[90] Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad XIX*, Yogyakarta: Kanisius, 1997, hal. 15.

[91] Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan…*, hal. 55.

[92] Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual: Konfrontasi Dengan Para Filsuf Dari Zaman Yunani Hingga Zaman Modern,* Yogyakarta: Kanisius, 2004, hal. 73.

tidak terletak dalam suatu "surga" di atas dunia ini, melainkan di dalam benda-benda sendiri. Setiap benda memiliki dua unsur pembentuk, yaitu materia dan forma. Bentuk-bentuk memberi gambaran dari kenyataan kepada materi.[93]

3. Karya-Karya Aristoteles

Aristoteles telah menghasilkan sejumlah karya fenomenal di beberapa disiplin ilmu. Dengan kata lain, Aristoteles tidak hanya menulis karya-karya filsafat, tetapi dia juga menulis tentang psikologi, ilmu pengetahuan alam, politik, retorika dan juga puisi. Karya-karya tersebut dikelompokkan menjadi delapan bagian dengan sebutan dan ejaan bahasa Latin. Untuk itu, penulis akan menyajikan karya-karya Aristoteles berdasarkan pengelompokan rumpun keilmuan yang ada.

Pertama, salah satu kontribusi terbesar Aristoteles adalah karyanya di bidang logika terutama melalui karyanya *Organon*, yang terdiri dari enam buku dan menjadi dasar bagi logika formal selama hampir dua ribu tahun. Istilah *Organon* berasal dari bahasa Yunani Kuno yang secara etimologi memiliki arti instrumen, alat, atau perangkat kerja. Penamaan ini tidak diberikan secara langsung oleh Aristoteles sendiri, melainkan oleh para pengikutnya dari mazhab Peripatetik pada periode sesudahnya. Sebutan *Organon* dimaksudkan untuk menegaskan fungsi kumpulan karya logika Aristoteles sebagai seperangkat instrumen metodologis bagi kegiatan berpikir rasional dan penyelidikan ilmiah.[94] Enam buku tersebut terdiri atas: *Categoriae* (Kategori-Kategori); *De Interpretatione* (Perihal Penafsiran); *Analytica Priora* (Analitika yang lebih dahulu); *Analytica Posteriora* (Analitika yang kemudian); *Topica* (terdiri atas delapan buku) dan *De Sophisticis Elenchis* (Tentang cara berargumentasi kaum Sofis).[95]

Kedua, selain dari filsafat logika, Aristetheles juga melahirkan beberapa buku tentang filsafat alam yang terdiri dari: *Physica* (delapan buku); *De Caelo* (Perihal Langit: empat buku); *De Generatione et Corruptione* (tentang timbul hilangnya makhluk-makhluk jasmani: dua buku); *Meteorologica* (ajaran tentang badan-badan jagat raya: empat buku). Karya tersebut disusun dalam delapan buku yang membentuk suatu kesatuan argumentatif dan sistematik, di mana masing-masing buku berfungsi sebagai tahapan konseptual yang saling menopang dalam

---

[93] Harry Hamersma, *Pintu Masuk Ke Dunia Filsafat,* Cet. ke-I, Yogyakarta: Kanisius, 1981, hal. 37.

[94] *Organon* dipahami bukan sebagai satu risalah tematik yang berdiri sendiri, melainkan sebagai alat konseptual yang menopang dan mengarahkan seluruh bangunan filsafat dan ilmu pengetahuan Aristotelian. *Lihat* Febrian Duta Pratama, "Konsep Keadilan Dalam Perspektif Aristoteles", *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan, FORIKAMI (Forum Riset Ilmiah Kajian Masyarakat Indonesia),* Vol. 1 No. 02 Tahun 2024, hal. 4.

[95] K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani,* Yogyakarta: Kanisius, 2018, hal. 160.

keseluruhan bangunan filsafat alam Aristoteles. Struktur ini mencerminkan metode filosofis Aristotelian yang bergerak dari prinsip-prinsip paling dasar menuju penjelasan yang semakin kompleks mengenai realitas alamiah. Pada buku pertama, Aristoteles meletakkan fondasi epistemologis dan ontologis filsafat alam (*Philosophia Naturalis*) dengan menegaskan bahwa penyelidikan ilmiah terhadap alam harus bertumpu pada analisis tentang prinsip-prinsip pertama (*Archai*), sebab-sebab (*Aitiai*), dan unsur-unsur dasar (*Stoicheia*) yang memungkinkan terjadinya perubahan dan keberadaan benda-benda alamiah. Dalam kerangka ini, ia mengembangkan konsepsi tentang perubahan (*Kinesis*) dan gerak sebagai ciri esensial dari alam, sekaligus merumuskan distingsi ontologis antara potensi (*Dynamis*) dan aktualitas (*Energeia* atau *Entelecheia*) sebagai landasan metafisis bagi pemahaman proses "menjadi" (*Genesis*) dalam dunia fisik.

Buku-buku berikutnya mengelaborasi fondasi tersebut melalui analisis sistematis terhadap kategori-kategori fundamental fisika Aristotelian, termasuk hakikat waktu (*Chronos*) sebagai ukuran gerak menurut yang lebih dahulu dan yang kemudian, konsep ruang atau tempat (*Topos*) sebagai batas terdekat yang melingkupi benda, serta problematika kekosongan (*Kenon*) yang ditolak dalam kerangka ontologi alam Aristoteles. Selain itu, Aristoteles mengklasifikasikan berbagai jenis gerak dan perubahan, serta menelaah sebab-sebabnya dalam relasi dengan doktrin kausalitas empat sebab. Pembahasan ini tidak berhenti pada deskripsi fenomenologis, melainkan diarahkan pada perumusan model penjelasan teoretis yang koheren dan konsisten mengenai keteraturan internal alam semesta.

Pada buku terakhir, perhatian Aristoteles beralih pada ranah kosmologi dengan membahas gerak benda-benda langit sebagai bentuk gerak yang paling sempurna dan abadi. Analisis ini menempatkan gerak langit dalam kerangka teleologis dan metafisis yang lebih luas, sekaligus berfungsi sebagai kulminasi dari keseluruhan proyek filsafat alamnya. Dengan demikian, penjelasan mengenai keteraturan dan keabadian kosmos tidak hanya berfungsi sebagai deskripsi astronomis, melainkan juga sebagai afirmasi atas pandangan Aristoteles tentang alam semesta sebagai tatanan rasional yang terstruktur dan dapat dipahami melalui prinsip-prinsip filsafat.[96]

Ketiga, karya tentang Psikologi dan Ilmu Jiwa, terdiri dari: *De Anima* (Perihal Jiwa: tiga buku); *Parva Naturalia* (karangan-karangan kecil mengenai pokok-pokok alamiah: delapan karangan kecil, yakni: *De*

[96] Febrian Duta Pratama, "Konsep Keadilan Dalam Perspektif Aristoteles", *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan, FORIKAMI (Forum Riset Ilmiah Kajian Masyarakat Indonesia),* Vol. 1 No. 02 Tahun 2024, hal. 4-5. *Lihat juga* Saputri, D.A., *Aristoteles: Biografi dan Pemikiran,* Yogyakarta: Filsafat Ilmu, 2017, hal. 3-6.

Sensu et Sensibili, De Memoria et Reminiscentia, De Somno, De Insomniis, De Divinatione Per Somnum, De Longitudine et Brevitate Vitae, De Vita et Morte, De Respiratione).[97]

Keempat, buku tentang Biologi, Aristoteles menulis karya seperti *History of Animals*, di mana ia melakukan pengamatan sistematis terhadap makhluk hidup dan mengklasifikasikan mereka berdasarkan ciri-ciri fisik sesuatu yang menjadi cikal bakal ilmu biologi. Selain itu ia juga menulis: *De Partibus Animalium* (Perihal Bagian-Bagian Binatang); *De Incessu Animalium* (Tentang Hal Berjalan Binatang-Binatang); *De Generatione Animalium* (Perihal Kejadian Binatang-Binatang).

Kelima, Metafisika, terdiri atas 14 buku. Istilah "Metafisika" tidak digunakan oleh Aristoteles. Aristoteles menyebutnya dengan nama Filsafat Pertama dan juga *Theologia*.[98]

Keenam, Etika, yaitu: *Ethica Nicomachea,* terdiri dari sepuluh buku. Nama ini digunakan oleh Aristoteles, yang diambil dari nama anaknya dan menjadi salah satu dari karya besarnya yang berbicara tentang etika. *Magna Moralia* (Karangan-Karangan Besar Tentang Moral: tiga buku); *Ethica Eudemia* (tujuh buku).[99]

Ketujuh, Politik dan Ekonomi, terdiri atas: *Politica* (delapan buku) yang meneliti berbagai bentuk pemerintahan dan mencoba mencari sistem yang paling sesuai untuk menciptakan kehidupan yang baik bagi warganya. Dalam *Politica,* Aristoteles merumuskan konsepsi antropologis dan normatif tentang manusia dengan mendefinisikannya sebagai *Zoon Politikon.* [100] Pandangan ini didasarkan pada asumsi bahwa negara

---

[97] Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani,* Yogyakarta: Kanisius, 2018, hal. 162.

[98] Metafisika adalah salah satu karya besar Aristoteles dan salah satu buku paling awal mengenai topik metafisika, yang merupakan salah satu cabang filsafat. Buku ini membahas konsep-konsep mendasar tentang realitas, entitas, dan eksistensi di luar dunia fisik. Aristoteles mengajukan pertanyaan tentang hakikat keberadaan, substansi, dan hubungan antara bentuk dan materi. Metafisika juga membahas konsep tentang Tuhan, keabadian, dan prinsip-prinsip dasar yang mengatur alam semesta. *Lihat* Robin Sirait, "Konsep Metafisika Perspektif Ibnu Sina Dalam Filsafat Pendidikan Islam", *Jurnal Hikmah: Jurnal Pendidikan Islam,* Vol. 10 No. 2 Tahun 2021, hal. 117.

[99] Etika Eudemia membahas berbagai topik yang cukup mirip dengan "*Nicomachean Ethics*", dan berlangsung dalam urutanyang cukup mirip, dimulai dengan diskusi tentang kebahagiaan sebagai kebaikan yang dapat dicapai manusia, dan konsepnya sebagai latihan aktif dari Kebajikan. *Lihat* Ali Yazid Hamdani, "Konsep Etika Muhammad bin Zakariyya ar-Razi", *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam,* Vol. 11 No. 2 Tahun 2020, hal. 170.

[100] Zoon Politikon artinya adalah manusia sebagai makhluk yang secara kodrati hidup dalam komunitas dan hanya dapat merealisasikan kesempurnaan eksistensinya di dalam kerangka kehidupan bernegara (*Polis*). *Lihat* Amelia, "Disharmoni Pengaturan Pemberian Izin dan Dispensasi Melangsungkan Perkawinan Dengan Pengaturan

bukanlah hasil kontrak artifisial semata, melainkan suatu entitas alamiah yang berkembang secara teleologis dari unit-unit sosial yang lebih sederhana, seperti keluarga (*Oikos*) dan desa (*Kome*), menuju *Polis* sebagai bentuk komunitas yang paling sempurna. Dalam konteks ini, negara dipahami sebagai sarana esensial bagi pencapaian *Eudaimonia*, yaitu kebahagiaan atau kehidupan yang baik dan bermakna.

Lebih lanjut, Aristoteles mengemukakan tipologi sistem pemerintahan dengan membedakan bentuk-bentuk pemerintahan yang benar (*Orthai Politeiai*) seperti monarki, aristokrasi, dan *politeia* dari bentuk-bentuk penyimpangannya, yakni tirani, oligarki, dan demokrasi dalam pengertian degeneratifnya. Klasifikasi ini disusun berdasarkan dua kriteria utama, yaitu orientasi kekuasaan (kepentingan umum atau kepentingan kelompok tertentu) dan jumlah pihak yang memerintah. Analisis tersebut menunjukkan bahwa legitimasi suatu bentuk pemerintahan tidak ditentukan oleh struktur formal semata, melainkan oleh sejauh mana kekuasaan dijalankan demi kebaikan bersama.[101]

Dalam hal ekonomi, Aristoteles menelurkan karya yang dinamakan *Economica* (tiga buku). Dan kedelapan, di bidang retorika dan puitika, terdiri atas: *Rhetorica* (tiga buku); dan *Poetica.*[102]

Secara keseluruhan, karya-karya Aristoteles mencerminkan semangat dan rasa keingintahuan yang tak terbatas dan pendekatan ilmiah terhadap dunia. Ia berusaha memahami realitas bukan hanya melalui spekulasi, tetapi juga melalui observasi, simulasi dan logika sekaligus. Pemikirannya yang jenius dan visioner, tidak terbantahkan telah membentuk fondasi peradaban Barat dan tetap relevan dalam kajian filsafat, politik, dan sains hingga hari ini. Termasuk dari salah satu karya besarnya yang berbicara tentang etika yaitu Etika Nicomachea yang akan peneliti jadikan sebagai salah satu obyek utama penelitian ini.

Perlindungan Anak dan Kesehatan", *Rechtidee: Jurnal Hukum,* Vol. 9 No. 1 Tahun 2014, hal. 73.

[101] Dalam kerangka tersebut, Aristoteles juga mengelaborasi tujuan negara, fungsi hukum, serta peran pendidikan dalam pembentukan warga negara yang berbudi. Negara dipandang memiliki tujuan normatif untuk mewujudkan kehidupan yang adil dan baik bagi seluruh warganya, sementara hukum berfungsi sebagai instrumen rasional yang menata kehidupan bersama, menegakkan keadilan, dan menjamin keteraturan sosial. Pendidikan, pada gilirannya, diposisikan sebagai sarana strategis untuk membentuk karakter moral dan kebajikan sipil warga negara, sehingga mereka mampu berpartisipasi secara aktif dan bertanggung jawab dalam kehidupan politik. Dengan demikian, filsafat politik Aristoteles menegaskan keterkaitan integral antara negara, hukum, dan pendidikan dalam rangka merealisasikan keadilan dan kebahagiaan bersama. *Lihat* Muhammad Ari Irawan dan Muhamad Rizky Pratama, "Tinjauan Biografi Tokoh Filsafat: Aristoteles…, hal. 7.

[102] K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani,* Yogyakarta: Kanisius, 2018, hal. 163.

4. Pemikiran Aristoteles

Nama Aristoteles menempati posisi yang sangat sentral sebagai salah satu pemikir yang berhasil membentuk konstruksi pondasi untuk seluruh cabang ilmu pengetahuan. Melalui analisanya terhadap logika, metafisika, etika, politika dan estetika yang mendalam, melanjutkan tradisi pemikiran Yunani kuno dalam memahami kehidupan melalui telaah mendalam yang bersifat empiris dan rasional.

Dalam tradisi keilmuan modern, warisan intelektual Aristoteles kokoh menjadi sumber inspirasi dan bahan refleksi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Metodologi pemikiran yang dia cetuskan dan rumuskan, berpijak pada rasionalitas, logika deduktif, dan observasi empiris masih relevan menjawab tantangan epistemologis masa kini. Dengan demikian, menelusuri pemikiran Aristoteles bukan sekedar studi historis semata, melainkan sebuah perjalanan intelektual untuk menggali, memahami dan mengurai akar rasionalitas manusia dan bagaimana ia membangun jembatan antara pengetahuan dan kebijaksanaan. Elaborasi yang dilakukan mendalam untuk menyelami corak pemikiran Aristoteles secara akademik, kritis dan sistematis dalam kerangka filsafatnya, dengan menyoroti relevansi ide-ide konspetualnya terhadap perkembangan paradigma keilmuan dan etika kontemporer masa kini.

a. Logika

Sebelum membahas tentang pemikiran etika, perlu memperhatikan struktur rasional yang membangun pemikiran etika tersebut. Karena dalam etika, sebelum tampil sebagai seperangkat norma atau kebajikan, terlebih dahulu berakar pada suatu cara bernalar. Etika tidak pernah lahir dari ruang hampa; ia selalu merupakan konsekuensi dari struktur logika yang mendasari cara manusia memahami realitas, tujuan hidup, dan relasi antar-subjek. Oleh karena itu, pembahasan tentang Etika Nikomakea Aristoteles tidak dapat dilepaskan dari fondasi rasional yang menopangnya, yakni logika Aristotelian sebagai instrumen berpikir demonstratif.

Logika merupakan pondasi manusia dalam paradigma berfikir. Berfikir merupakan suatu kegiatan atau aktivitas mental yang dilakukan oleh seseorang ketika sedang dihadapkan dengan masalah dan harus dipecahkan. Pada dasarnya, berfikir adalah ikatan tali isi pikiran seseorang yang kemungkinan besar akan memunculkan adanya kemampuan baik dalam hal mengingat, mempertimbangkan, menguraikan, membandingkan serta menghubungkan sesuatu hal dalam pikirannya yang membuat seseorang dapat mengambil keputusan dan menemukan ide dalam menyelesaikan masalah yang tengah dihadapi sehingga dengan mudah

dalam menarik sebuah kesimpulan yang dianggap benar sesuai dengan realita.[103]

Walaupun Aristoteles disebut sebagai bapak logika, hal ini tidak berarti sebelumnya tidak ada logika. Pemikiran logis sebelum zaman Aristoteles sebenarnya sudah hadir dalam bentuk yang masih belum sistematik dan berserak di berbagai tradisi filsafat kuno. Kaum sofis diyakini merupakan perintis konsep awal dari logika, yang kemudian diikuti oleh Sokrates dan Plato dalam bentuk dialektika yang bersifat argumentatif logis, dan seni berdebat.[104]

Aristoteles memaknai logika sebagai sebuah ilmu tentang hukum-hukum berfikir guna memelihara jalan fikiran dari bias dan kekeliruan. Dalalm berfikir, manusia memerlukan arah dan garis teritorial agar tetap fokus pada pembahasannya. Untuk memahami konsep logika Aristoteles kita merujuk pada buku fenomenal yang bernama Organon. Dalam karyanya ini, Aristoteless membagi menjadi beberapa bagian seusai dengan topik pembahasan. *Pertama* adalah *Categoriae,* dalam bagian ini, dia menguraikan sepuluh kategori yang membangun penalaran logika dialektika, yaitu: *substansi, kuantitas, kualitas, relasi, tempat, waktu, posisi, keadaan, aksi, dan keinginan.*[105] *Kedua* adalah *De Interpretatione* yang memuat tentang linguistik, filsafat bahasa, dan mengeksplorasi konsep-konsep dasar tentang interpretasi, makna dan proposisi kebenaran. Salah satu konsep yang paling terkenal dari buku ini adalah modalitas, konsep yang membahas tentang tingkat kebenaran dan kemungkinan dalam proposisi. Aristoteles membedakan antara kemungkinan, keharusan dan keinginan dalam proposisi. Modalitas juga membuka pintu untuk pembahasan mengenal prediksi dan predeterminasi dalam filsafat.[106]

Ketiga adalah *Analytia Priora* yang membahas tentang konsep analisis, yang dijabarkan sebagai proses penyelidikan awal dari sebuah analisa, *keempat* adalah *Analytia Posteriora* yang dikenal sebagai langkah analisa selanjutnya atau analisa lebih lanjut dari pembahasan ketiga. *Kelima Topica,* dan yang terakhir adalah *De Sophisticis Elenchis* adalah cara argumentasi kaum Sofis.[107]

Dari karya agungnya ini, terlihat bagaimana Aristoteles memiliki perhatian yang cukup besar terhadap logika. Atensinya menandai lahirnya

---

[103] Rafael Raga Maran, *Pengantar Logika,* Jakarta: Grasindo, 2007, hal. 14.

[104] A. Kadir Sobur, "Logika dan Penalaran Dalam Perspektif Ilmu Pengetahuan", *Jurnal TAJDID* , Vol. 14 No. 02 Tahun 2015, hal. 393.

[105] Ainur Rahman Hidayat, *Filsafat Berfikir Tekhnik-Tekhnik Berfikir Logis Kontra Kesesatan Berfikir,* Pamekasan: Duta Media Publishing, 2018, hal. 18.

[106] K Bertenz, *Sejarah Filsafat Dari Thales ke Aristotheles,* Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1981, hal. 33.

[107] K Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani Dari Thales…,* hal. 133.

logika sebagai disiplin ilmu yang otonom. Secara matang Aristoteles merumuskan prinsip-prinsip penalaran deduktif yang menjadi dasar bagi validitas argumentasi ilmiah. Bagi Aristoteles, logika bukan sekadar alat retorika, melainkan instrumen epistemologis untuk menuntun akal mencapai kebenaran secara sistematis. Dengan demikian, logika dalam pandangan Aristoteles berfungsi sebagai kerangka rasional bagi seluruh cabang pengetahuan dan menjadi fondasi metodologis bagi tradisi berpikir ilmiah hingga saat ini.

Kunci dari logika Aristoteles adalah silogis[108], yaitu proporsi yang harus dihubungkan untuk menemukan serta menghasilkan suatu kesimpulan yang logis.[109] Pada silogisme Aristoteles terdapat beberapa aspek yang merupakan bagian utama dari bidang filsafat diantaranya adalah premis mayor, pemis minor, dan kesimpulan. Premis mayor merupakan kata atau kalimat yang menjadi suatu pondasi dasar. Selanjutnya premis minor merupakan kata atau kalimat yang memiliki keterkaitan dengan premis mayor dimana pernyataan yang disajikan lebih dispesifikkan dibandingkan dengan premis mayor.[110] Terakhir kesimpulan ialah mengkombinasikan atau menggabungkan dari pernyataan kedua premis.[111]

Tujuan dari silogisme dalam bidang filsafat tersebut ialah menghindari kesalahan logika dan membangun argumen yang koheren. Penggunaan dari metode tersebut juga dapat digunakan sebagai fondasi perkembangan logika dan filsafat di masa yang akan datang, khsusunya

---

[108] Silogisme merupakan inti dari logika Aristoteles. Menurut tinjauan literatur yang dilakukan menyebutkan bahwa penalaran silogistik atau berbasis paragraf dapat disebut juga dengan silogisme. Pemikiran filsafat terkait dengan silogisme Aristoteles memaparkan terkait dengan kegiatan menalar yang terbentuk dari dua buah hubungan dalam menciptakan suatu Kesimpulan. Dalam hal ini silogisme dapat dikatakan sebagai logika berpikir yang tercipta dari suatu penalaran yang telah dilakukan. Dalam kegiatan penalaran silogisme terdapat beberapa aturan yang harus dilakukan, sehingga hal tersebut akan menciptakan suatu kesimpulan yang benar jika melaksanakan beberapa premis dengan betul. Adapun menurut analisis menunjukkan bahwa beberapa premis yang disajikan dalam logika tersebut adalah penyataan yang diperlukan, primer, dan benar. berdasarkan hal tersebut diketahui, bahwa rasio dalam melogikan sebuah pengetahuan memiliki peranan yang sangat penting. *Lihat* Umi Laili Yuhana, *Dari Algoritma ke Etika: Wajah Filsafat Dalam Ilmu Komputer*, Banyumas: Wawasan Ilmu, 2025, hal. 55.

[109] Hamlah Ayatillah Zahroh and Andhika Dwi Saputra, "Jejak Pemikiran Ibnu Sina Dalam Logika Modern," *Al-I'jaz: Jurnal Studi Al-Qur'an, Falsafah Dan Keislaman*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2021, hal. 113.

[110] Imron Mustofa, "Jendela Logika Dalam Berfikir; Deduksi Dan Induksi Sebagai Dasar Penalaran Ilmiah", *ELBANAT: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2016, hal. 21.

[111] Shalza Alifia Yasha, et.al., "Silogisme Aristoteles: Pondasi Logika Formal Dalam Pemikiran Filsafat", *Dar el Ilmi: Jurnal Keagamaan, Pendidikan, dan Humaniora, Universitas Pendidikan Indonesia,* Vol. 12 No. 1 Tahun 2025, hal. 56.

pada bidang analisa struktur serta argumen yang disusun secara sistematis.[112]

Kajian ilmu terkait dengan silogisme yang dicetuskan oleh Aristoteles memiliki perkembangan seiring dengan perkembangnya waktu. Silogisme sendiri dapat terbagi menjadi beberapa kajian, misalnya silogisme modal, silogisme hipotesis, sorites, dan lain sebagainya. Kajian silogisme melalui pembelajaran ini ialah berdasarkan pengembangan ahli logika abad pertengahan yang telah dilakukan pengkajian ulang. Pada silogisme sendiri dikenal dengan beberapa istilah seperti tersajikan istilah subjek, predikat, dan istilah tengah. Istilah subjek dan predikat sendiri muncul pada beberapa premis yang berbeda. Istilah tengah muncul satu kali pada tiap premis. Premis pada silogisme Aristoteles terdiri dari premis minor dan premis mayor. Pernyataan pada premis minor ialah terdapatnya istilah tengah dan subjek. Sedangnya pernyataan pada premis mayor disajikan istilah subjek dan tengah. Silogisme sendiri dihadirkan mealui suatu pernyataan dimana menggunakan pengaturan beberapa istilah, sehingga beberapa literatur menyebutkan silogisme Aristoteles dikenal sebagai logika istilah.[113]

b. Metafisik dan Fisik

Bermula dari judul buku, judul atau yang mendiskripsikan bidang studinya sebagai "Metafisika" tidak berasal langsung dari Aristoteles, tetapi berasal dari salah satu editornya yang bernama Andronikos dari Rhodes pada abad pertama sebelum Masehi dengan menginventarisir karya-karya Aristoteles yang belum terselesaikan.[114]

Andronikos memilih kata "Metafisika" dalam karya-karya Aristoteles karena dia melihat suatu pola dan kesatuan tematis dari 14 buku tersebut (Metafisika A (I), α (II), B (III), Γ (IV), Δ (V), E (VI), Z (VII), H (VIII), Θ (IX), I (X), K (XI), Λ (XII), M (XIII), N (XIV)).[115] Menurut pendapat Annick Jaulin, Andronikos memberikan keterangan "*Meta*" untuk menunjukkan suatu tingkatan pengetahuan. Maksudnya adalah bahwa Metafisika itu suatu pengetahuan yang secara kodrati

---

[112] Ahmad Susanto, *Filsafat Ilmu: Suatu Kajian Dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, Dan Aksiologis*, Jakarta: Bumi Aksara, 2019, hal. 31.

[113] Shalza Alifia Yasha, et.al., "Silogisme Aristoteles: Pondasi…, hal. 64.

[114] Vasilis Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, London: Routledge Philosophy Guidebooks, 2004, hal. 1.

[115] S. Marc Cohen dan C. D. C. Reeve, "Aristotle's Metaphysics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/>, diakses pada 15 Oktober 2025.

mendahului Fisika meskipun Fisika lebih dikenal terlebih dahulu daripada Metafisika.[116]

Menurut Politis, Aristoteles mengungkapkan bahwa Metafisika itu sebagai "ilmu/pengetahuan" tentang eksplanasi akhir (*the Ultimate Explanations*) dari segala sesuatu yang ada. Metafisika digolongkan sebagai sebuah model pengetahuan yang bersifat menerangkan (*Episteme*), yang dapat disebut sebagai "sains." Perlu diketahui bahwa "sains" yang dimaksud di sini bukanlah seperti pengertian saat ini—ilmu/pengetahuan eksak atau empiris, melainkan apa yang disebut sebagai *episteme* itu.[117]

Dalam hal metafisika, Aristoteles memberikan 3 nama pokok. Yaitu *pertama* kebijaksanaan. menyebutkan bahwa "setiap orang menyebutkan apa yang disebut sebagai 'kebijaksanaan' (*Sophia*) bagi yang tertarik dengan penyebab-penyebab pertama (*Aitia*, Yunani) dan 'poin permulaan' (sebutan untuk suatu prinsip, *Archai*)".[118] Kebijaksanaan itu disebut sebagai pengetahuan tertinggi, yang menyebabkan seseorang itu mengalami kenikmatan untuk selalu ingin mengetahui. Oleh karena itu, Aristoteles menganggap bahwa "setiap orang berhasrat untuk mengetahui." Dengan menjadi yang tertinggi, dalam unsur kebijaksanaan terdapat suatu ambisi untuk meraih "pengetahuan akan segala sesuatu dan segala dasar yang dapat diketahui;" [119] itulah mengapa Aristoteles menganggap Metafisika sebagai ilmu yang paling sulit dan abstrak, tetapi paling pasti.

Kedua, Dalam bukunya, istilah *Being Qua Being* bukan merujuk pada "sesuatu hal," tetapi lebih pada "perspektif terhadap sesuatu." Dan lebih dalam mengenai *being qua being*, Politis mengungkapkan, "*Rather, metaphysics..., investigates being qua being; it investigates beings not in so far as they are this or that kind of beings, ... but simply in so far as they are beings—things that are*."[120] Yang dimaksud di sini adalah bahwa *being* itu tidak hanya merujuk pada satu hal saja, namun secara menyeluruh mengacu pada semua kategori.[121] *Being* menurut Aristoteles merupakan kata pluralitas makna atau dapat dijelaskan "dengan berbagai macam cara." Oleh karena itu, kedudukan substansi dalam pembelajaran *Being Qua Being* menjadi utama. Jikalau menyebut kata "ada," dapat dirujuk *Being*

---

[116] A. Setyo Wibowo, "'Metafisika' Aristoteles," dalam *Naskah Kerja Kuliah Filsafat*, Jakarta: STF Driyarkara, t.th., hal. 2-3.

[117] Vasilis Politis, *Aristotle and the Metaphysics…*, hal. 23.

[118] Cohen dan Reeve, "Aristotle's Metaphysics," <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/.> diakses pada 15 Oktober 2025.

[119] A. Setyo Wibowo, "'Metafisika' Aristoteles," dalam *Naskah Kerja Kuliah Filsafat*, Jakarta: STF Driyarkara, t.th., hal. 8.

[120] Vasilis Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, London: Routledge Philosophy Guidebooks, 2004, hal. 91.

[121] Copleston, *Greece and Rome…*, hal. 290.

Qua Being, substansi, materi, forma, penyebab. Misalnya, kalau menyebut mengenai manusia, tidak ada pembedaan antara "satu manusia," "beberapa manusia," atau "semua manusia."

Dalam metafisika Γ, Aristoteles juga menyebutkan bahwa Fisika merupakan filsafat kedua, sedangkan Metafisika itu filsafat pertama (*Prote Philosophia*), dan pembedaan ini diandaikan sudah ada. Metafisika menurut para pengarang kuno disebut sebagai "setelah Fisika" karena objek kajiannya itu adalah *Being Qua Being* yang mengarah pada prinsip dan penyebab.[122] Sedangkan, objek kajian Fisika itu secara substansi adalah sesuatu yang bisa disentuh, diraba dan sensibel.[123]

Ketiga, sudah diterangkan bahwa metafisika itu sebagai filsafat pertama, yang masuk dalam kategori pengetahuan *Theoreia*, pengetahuan yang tidak mewajibkan manusia memproduksi sesuatu hal yang bersifat konkret (berelasi dengan pemikirannya sendiri karena hasrat untuk mengetahui), namun lebih mengarah pada kegiatan kontemplatif yang membawa manusia menimbang "kausalitas" dalam dirinya sendiri dan hal-hal yang dia amati. Hal ini berbeda dengan ilmu *Praxis* (berkaitan dengan tindakan manusia, objeknya moral dan politik) dan ilmu *Poiesis* (memproduksi suatu hal). Filsafat pertama mempelajari mengenai penyebab dan prinsip dari substansi, *Being* sejauh *Being*, bukan pada *Being* pada tingkat tertentu. Sebagai contoh adalah pembahasan mengenai hidung pesek.

Dalam Fisika, yang dibahas adalah hidung pesek dari kacamata materi dan forma (substansi komposit), sedangkan dalam filsafat pertama yang dibahas adalah forma dari hidung pesek—yaitu kecekungannya. Filsafat pertama ini juga dikaitkan dengan hal-hal teologis karena objek kajiannya *Causa* yang bersifat "kekal" dan "ilahi." Di sini, Aristoteles tidak bermaksud untuk membedakan penyebab berdasarkan tingkatan kekekalannya, namun lebih menunjukkan bahwa filsafat pertama ini pengetahuan "ilahiah" yang dihasratkan oleh manusia untuk dimiliki.[124]

c. Konsep Tuhan

Menurut kacamata Aristoteles, Tuhan adalah penggerak alam. Karena itu, Tuhan tidaklah dikenal dengan konsep materiil. Tuhan adalah non-materi yang selalu eksis di balik materi dan konsisten menggerakkannya. Tanpa adanya Tuhan materi tidak akan ada dan tidak

---

[122] Vasilis Politis, *Aristotle and the Metaphysics…*, hal. 3.

[123] A Setyo Wibowo, "'Metafisika' Aristoteles," dalam *Naskah…,* hal. 11.

[124] A Setyo Wibowo, "'Metafisika' Aristoteles," dalam *Naskah Kerja Kuliah Filsafat*, Jakarta: STF Driyarkara, t.th., hal. 12-20. *Lihat juga* Cohen dan Reeve, "Aristotle's Metaphysics," <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/.>

akan dapat bergerak.[125] Aristoteles menyebut Tuhan sebagai Sang Penggerak pertama. Bukan berarti Tuhan yang menggerakkan jagad raya seisinya satu persatu, akan tetapi menurutnya Tuhan adalah sebuah forma yang tidak bersifat materi sebagai tujuan tertinggi sehingga menjadikan semua bergerak dengan caranya masing-masing.

Argumentasi ini tampaknya agak rancu dan tidak mudah untuk dipahami. Menurut peneliti, gambaran sederhana dari narasi tersebut adalah Tuhan sebagai non-materiil dapat mewujudkan segala yang dikehendakiNya termasuk alam raya ini, dan kemudian mampu menggerakkannya sesuai dengan keinginanNya.

Hal ini senada sebagaimana yang disampaikan oleh Siswadi yang mengatakan bahwa menurut Aristoteles, Tuhan adalah penggerak yang diam, memiliki kemampuan menggerakkan segala sesuatu yang semestinya tidak bergerak. Adapun gerakan dari seluruh benda tersebut selalu tertuju pada Sang Penggerak itu sendiri.[126]

Aristoteles dalam konsep teologisnya berpendapat bahwa Tuhan berdiri sendiri, tidak beranak, tidak akan berubah, tidak akan pernah berakhir, dan bersifat kekal. Pemikiran Aristoteles ini menunjukkan indikasi jika Tuhan merupakan sebuah kesempurnaan tertinggi sehingga menjadikan semua objek yang eksis dalam alam ini bertujuan hanya kepadaNya. Tuhan ada ketika kita berfikir, karena Tuhan merupakan aktus murni yang tidak berwujud dan tidak bermateri. Ia juga menyatakan bahwa Tuhan tidak memperdulikan doa atau kemauan manusia. Hal ini bukan berarti bahwa manusia dilarang untuk berdoa, akan tetapi manusia dilarang mengharap lebih atas doa yang dilantunkan. Keberadaan Tuhan yang demikian sempurna sebagai Sang Penggerak pertama alam raya tentunya begitu agung. Sebagai dampaknya mengumpamakan hal yang demikian sebagaimana pengaruh patung yang indah pada jiwa orang yang mengaguminya. Patung yang indah tentu akan sangat berkesan, menarik, dan begitu dikagumi oleh penikmatnya. Dia tidak akan pernah meski setiap saat selalu dipandanginya. Hal ini karena didasari pada rasa kekaguman yang begitu luar biasa. Begitu pula seharusnya dengan manusia kepada Tuhan, kagum pada penciptanya. Manusia hendaknya bersyukur dengan apa yang telah diterimanya sebagai seorang makhluk selama ini. Syukurnya juga dapat diwujudkan dalam berbagai cara. Tidak hanya lisan, melainkan didasari dengan hati dan dilakukan pada tindakan. Syukurnya

---

[125] Sumanto, "Tuhan Dalam Pandangan Filosuf (Studi Komparatif Arestoteles dengan Al-Kindi)", dalam *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2018, hal. 83.

[126] Siswadi, "Argumen Logis Tentang Eksistensi Tuhan dalam Wacana Filsafat Ketuhanan", *Sanjiwani: Jurnal Filsafat, Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2021, hal. 127-135.

manusia kepada Tuhan ini merupakan bentuk penghayatan sebagai wujud kesempurnaan hidup.[127]

C. Genealogi Etika Nikomakea

Pembahasan mengenai genealogi etika Nikomakea membutuhkan suatu kerangka pengantar metodologis menempatkan karya tersebut sebagai rumusan etika normatif yang ahistoris. Etika Nikomakea tidak hadir sebagai sistem pemikiran yang otonom dan terlepas dari konteksnya, tetapi merupakan hasil internalisasi, kritik, dan rekonstruksi Aristoteles atas beragam arus pemikiran yang mendahuluinya. Mulai dari spekulasi kosmologis para filsuf pra-Sokrates, problematisasi etika dan politik dalam praksis dialogis Sokrates, hingga elaborasi metafisis dan etis Plato. Seluruh dinamika tersebut berlangsung dalam kerangka sosial-politik *Polis* Athena yang turut membentuk horizon konseptual dan pengalaman praktis Aristoteles.[128]

Etika berasal dari bahasa Yunani, "*Ethos"* yang berarti tempat tinggal yang biasa, padang rumput, kandang, habitat, sikap, cara berfikir, watak kesusilaan atau adat. Dalam bentuk jamak, *(Ta Etha)* artinya adalah kebiasaan, yang kemudian diambil oleh filsuf Yunani kuno untuk menunjukkan pada filsafat moral.[129] sikap Terma yang identik dengan kata ini adalah moral, yang berasal dari kata Latin "*Mos"*.[130]

Para tokoh dan pakar filsafat memberikan definisi yang berbeda-beda tantang terminologi kata etika. Ki Hajar Dewantara mengatakan bahwa etika adalah sebuah yang yang mempelajari tentang kebaikan dan keburukan dalam hidup manusia secara keseluruhan. Terutama mengenai gerak-gerik fikiran dan rasa yang dapat merupakan pertumbangan dan perasaan hingga mengenai tujuannya dalam sebuah perbuatan.[131]

Menurut Franz Magnis Suseno, etika menjadi sarana orientasi bagi usaha manusia untuk menjawab suatu pertanyaan yang amat fundamental, yaitu "bagaimana saya hidup, berbuat, dan bertindak?". Dalam hal ini etika menjadi sebuah obyek yang membantu kita dalam mencari sebuah orientasi, agar manusia secara independen dan mandiri, mengapa dia

---

[127] Agni Dhea Andini, et.al., "Korelasi Tuhan Dalam Pandangan Aristoteles Dengan Konsep Satataning Panembah", *Jurnal Dinamika Sosial Budaya, Universitas Negeri Yogyakarta*, Vol. 25 No. 2 Tahun 2023, hal. 97.

[128] Muhammad Mijdan, et.al., "Etika Nikomakea Aristoteles dan Konsep Kebahagiaan Sebagai Tujuan Hukum: Studi Tentang Keadilan Distributif", *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan FORIKAMI (Forum Riset Ilmiah Kajian Masyarakat Indonesia)*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2025, hal. 4.

[129] Kees Bertens, *Etika: Edisi Revisi*, Yogyakarta: Kanisius, 2013, hal. 81.

[130] Achmad Harris Zubair, *Kuliah Etika*, Jakarta: CV Rajawali, 2020, hal. 13.

[131] Achmad Harris Zubair, *Kuliah Etika…,* hal. 14. *Lihat* juga Ki Hajar Dewantara, 1962, hal. 459.

berbuat seperti itu dalam rangka mempertanggungjawabkan perbuatan tersebut.[132]

Franz menambahkan bahwa etika merupakan suatu hal yang sangat penting di zaman sekarang ini. Setidaknya beliau memberikan empat alasan, yaitu *pertama* bahwa kita hidup dalam masyarakat yang makin lama makin pluralistik termasuk dalam hal bermoralitas. Hal ini ditandai dengan banyaknya kita bertemu dengan orang-orang dengan latar belakang yang berbeda-beda, baik suku daerah maupun agama masing-masing. Kesatuan tatanan normatif makin memudar dan nyaris hilang, ditambah dengan aklamasi masing-masing orang dengan nilai kebenaran moral sehingga sering terjadi pandangan moral yang saling bertentangan antara satu sama lain.[133]

Kedua, tidak bisa dipungkiri bahwa kita hidup dalam masa transformasi masyarakat tanpa tanding. Perubahan ini terjadi di bawah derasnya dentuman kekuatan modernisasi yang menyentuh segala lini dalam aspek kehidupan. Modernisasi ini bahkan sampai ke pelosok-pelosok daerah yang paling terpencil sekalipun. Kehidupan di kota sekarang berbeda dengan kota yang sama di 100 tahun sebelumnya, di saat belum ada kendaraan bermotor, plastik, alat elektronik, dan sebagainya yang merubah cara berfikir secara radikal dan fundamental. Dalam arus transformasi modernisasi yang secara sistemik menantang dan merekonfigurasi keseluruhan tatanan nilai baik dalam ranah ekonomi, sosial, intelektual, budaya, maupun keagamaan. Etika berfungsi sebagai instrumen kritis yang memungkinkan subjek moral menjaga konsistensi orientasi nilai di tengah dinamika perubahan yang cepat dan sering kali disruptif, sehingga individu dan masyarakat mampu membedakan antara nilai-nilai yang bersifat esensial dan prinsipil dengan nilai-nilai yang bersifat instrumental dan temporer. Melalui refleksi etis, dimungkinkan adanya penilaian rasional mengenai aspek-aspek kehidupan yang bersifat kontingen dan dapat berubah, serta aspek-aspek yang bersifat fundamental dan patut dipertahankan. Dengan demikian, etika tidak hanya berperan sebagai pedoman normatif, tetapi juga sebagai landasan pertanggungjawaban moral yang memungkinkan sikap dan tindakan manusia dipertanggungjawabkan secara rasional, baik dalam dimensi personal maupun sosial.

---

[132] Orientasi dalam hal ini bertujuan agar kita tidak hidup dengan cara ikut-ikutan (*Taqlid al-A'ma)* terhadap pelbagai pihak yang mau menetapkan bagaimana kita harus hidup, melainkan agar kita secara subyektif dan mandiri mengetahui mengapa kita harus bersikap begini atau begitu, dan bertanggungjawab atas perbuatan kita. *Lihat* Franz Magnis Suseno, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral,* Yogyakarta: Kanisius, 1987, hal. 13-14.

[133] Franz Magnis Suseno, *Etika Dasar…*, hal. 15.

Ketiga, proses perubahan sosial dan budaya ini bisa saja dipergunakan oleh pihak lain yang memiliki kepentingan tertentu untuk memancing di air keruh. Mereka menawarkan ideologi-ideologi alternatif sebagai penyelamat, yang sekiranya justru menenggelamkan kita lebih dalam. Etika, dalam hal ini membuat kita bisa lebih sigap dalam menghadapi ideologi-ideologi tersebut dengan kritis dan obyektif serta membuat penilaian sendiri. Dengan istilah lain, kita tidak terlalu cepat terseret dalam arus dan terpengaruh oleh sesuatu yang baru secara taklid, namun juga tidak menolak sesuatu yang baru hanya karena belum tahu sebelumnya atau belum terbiasa.

Keempat, etika dibutuhkan untuk berintegrasi dengan norma lainnya dalam memperkuat kadar implementasi keimanan seseorang. Norma yang tercakup dalam hal ini adalah norma agama, norma adat, dan norma hukum positif. Agar semakin mantap dalam penerapan nilai dan perspektif sosio religiusnya, tanpa khawatir atau takut untuk lebih aktif berpartisipasi dalam kegiatan sosial yang baik dan positif.[134]

Bila dikaji secara historis, dapat disimpulkan bahwa Aristoteles adalah sosok yang pertama memformulasikan konsep etika fraksis. Selain logika dan teologi, Aristoteles juga mempunyai perhatian khusus dan cukup besar terhadap etika. Dalam khazanah filsafat moral, Aristoteles menempati posisi yang fundamental sebagai perintis sistem etika yang berlandaskan rasionalitas dan teleologi. Melalui karya monumentalnya, *Nicomachean Ethics*, Aristoteles memandang bahwa seluruh tindakan manusia senantiasa terarah pada suatu tujuan (*Telos*), dan tujuan tertinggi tersebut adalah eudaimonia, yakni kehidupan yang baik dan bahagia yang diwujudkan melalui aktualisasi potensi rasional manusia. Dengan demikian, etika dalam pandangan Aristoteles bukanlah sekadar seperangkat norma eksternal, melainkan suatu ilmu praktis (*Praxis*) yang mengarahkan manusia untuk hidup sesuai dengan kodrat rasionalnya.

Etika Aristoteles pada dasarnya serupa dengan etika Sokrates dan Plato. Tujuannya mencapai *Eudaemonie,* kebahagiaan sebagai "barang yang tertinggi" dalam penghidupan. Tujuan hidup bukan untuk mencapai kebaikan untuk kebaikan melainkan merasai kebahagiaan. Contohnya untuk seorang dokter kesehatanlah yang baik, bagi seorang pejuang kemenangan, bagi seorang pengusaha kemakmuran. Yang menjadi ukuran ialah gunanya yang praktis. Tujuan kita bukan mengetahui, melainkan berbuat. Bukan untuk mengetahui apa itu budi, melainkan supaya kita menjadi orang yang berbudi.[135]

---

[134] Franz M Suseno, *Etika Dasar…,* hal. 16-17.

[135] Agustinus W. Dewantara, *Filsafat Moral Pergumulan Etis Keseharian Hidup Manusia,* Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 2017, hal. 72.

Gagasan Aristoteles tentang etika berakar pada gagasan bahwa kebajikan (*Arete*) merupakan hasil dari pembiasaan dan latihan moral yang berkesinambungan. Kebajikan tidak hadir secara alamiah, melainkan dibentuk melalui tindakan yang berulang dengan bimbingan rasio praktis *(Phronesis)*. Prinsip jalan tengah (*Mesotes*) menjadi kerangka konseptual bagi tindakan etis, di mana kebaikan terletak pada keseimbangan antara dua ekstrem: kelebihan dan kekurangan. Oleh karena itu, moralitas tidak dipahami secara dogmatis atau absolut, melainkan bersifat kontekstual dan proporsional terhadap situasi konkret kehidupan manusia.

Melalui pendekatan yang sistematis dan realistis, Aristoteles berhasil memadukan dimensi rasional dan empiris dalam analisis etika. Ia menolak reduksi moralitas pada aspek emosional atau transendental semata, dan sebaliknya menegaskan bahwa kebaikan moral harus ditemukan dalam tindakan manusia yang sadar, terukur, dan berorientasi pada tujuan yang baik. Pandangan ini tidak hanya membentuk dasar bagi tradisi etika kebajikan (*Virtue Ethics*), tetapi juga memberikan kontribusi metodologis bagi filsafat moral modern, khususnya dalam memahami hubungan antara karakter, kebiasaan, dan rasionalitas praktis. Dengan demikian, etika Aristoteles merupakan refleksi mendalam tentang hakikat manusia sebagai makhluk rasional yang dituntut untuk hidup secara baik, bijaksana, dan bermakna dalam tatanan kosmos yang teratur.[136] Pandangan Aristoteles tentang etika inilah yang menjadi inpirasi peneliti untuk bisa menjadi sebuah landasan teoretik dalam penelitiannya, yang kemudian dieksplorasi lebih lanjut dalam disertasinya. Untuk itu, peneliti merasa perlu pembahasan yang lebih spesifik dan mendalam di bab 2 ini, dengan menyajikan penjabaran tentang etika Nikomakea yang dituangkan dalam karyanya *Nicomachea Ethics.*[137] Dalam karya ini, Aristoteles berupaya merumuskan dasar-dasar rasional bagi tindakan moral manusia dengan menempatkan *Eudaimonia* (kebahagiaan atau kesejahteraan jiwa) sebagai tujuan tertinggi kehidupan etis.[138] Oleh karena itu, etika Aristotelian

---

[136] James Rachels, *Filsafat Moral*, terj. A. Sudiarja, Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 2004, hal. 310.

[137] Penamaan ini diambil dari nama anak Aristoteles yaitu Nicomacus. Walaupun ayahnya juga bernama Nicomacus juga, tapi diyakini bahwa anaknyalah yang dianggap sebagai sumber inspirasinya untuk menamakan karyanya, Etika Nikomakea. Hal ini karena putranya yang dijadikan pemimpin pengganti di sekolah Aristoteles, Lyceum. Oleh karena itu, para sejarahwan menganggapnya sebagai orang yang telah mempengaruhi pengumpulan catatan-catatan kuliah Aristoteles. *Lihat* Mohamad Ari Irawan, et.al., "Tinjauan Biografi Tokoh Filsafat: Aristoteles", *Nusantara: Jurnal Pendidikan, Seni, Sains dan Sosial Humanioral*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2023, hal. 8.

[138] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, terj. Oleh W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press, 2009, hal. 5.

bersifat teleologis, atau berorientasi pada pencapaian tujuan akhir yang mencerminkan penyempurnaan potensi kodrati manusia.[139]

Dalam kerangka tersebut, Aristoteles menegaskan bahwa kebajikan (*Arete*) merupakan kondisi moral yang dibentuk melalui kebiasaan atau habituasi (*Hexis*) dan dikendalikan oleh rasio. Kebajikan moral, yang terletak pada titik tengah (*Mesotes*) antara dua ekstrem, menjadi pedoman bagi tindakan etis yang selaras dengan rasionalitas praktis.

Secara konseptual, etika Nikomakea menandai pergeseran dari idealisme moral Platonis menuju pendekatan etika yang empiris dan realistis. Aristoteles menolak pandangan Plato yang menempatkan kebaikan sebagai entitas transenden, dan menggantikannya dengan pemahaman bahwa kebaikan moral harus ditemukan dalam praksis manusia konkret.[140] Dengan demikian, etika Aristotelian memosisikan moralitas sebagai seni hidup rasional yang berakar pada pengalaman dan nalar praktis manusia. Karya ini tidak hanya berfungsi sebagai refleksi filosofis atas moralitas, tetapi juga sebagai pondasi metodologis bagi pengembangan etika sebagai disiplin ilmiah yang memadukan teori dan praksis.

1. Kebahagiaan

Aristoteles memulai karyanya dengan mendefinisikan esensi etika, yaitu kebaikan. Semua aktivitas mengarah pada kebaikan, maka kebahagiaan juga harus kebaikan. Itu tidak hanya harus menjadi barang, tetapi barang yang menjadi tujuan semua barang lainnya. Kebaikan ini dapat dicari dalam berbagai hal, tetapi pada akhirnya kebenaran adalah satu-satunya kebaikan yang sebelum barang lainnya tampak tidak lengkap. Jika tidak ada kebaikan yang final dan dapat dicapai, maka sifat manusia adalah irasional, yang secara alami mencari kebaikan. Tidak memiliki kebaikan akhir yang disebut kebahagiaan akan mengingkari alam, mengarah pada hal yang absurd.

Kemudian dia menghubungkannya dengan konsep kebahagiaan *(Eudaimonia),* yang merupakan "yang dicari semua orang". Sekarang, kebahagiaan ini terdiri dari pengalaman akan kebajikan dan kehidupan yang lengkap, maka kebahagiaan adalah aktivitas jiwa sesuai dengan kebajikan yang lengkap (keutamaan). Kebahagiaan menurut Aristoteles bersifat mutlak sebagaimana kebaikan, seperti kesehatan dalam ilmu kedokteran, kemenangan bagi ilmu kemiliteran. Maka untuk meraih kesehatan, orang akan belajar ilmu kedokteran, begitu juga orang yang ingin meraih kemenangan maka dia harus belajar dan melakukan sesuatu

---

[139] A. Kenny, *Aristotle's Ethics: A Very Short Introduction,* Oxford: Oxford University Press, 2014, hal. 13.

[140] Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 241.

untuk mendapatkannya.[141]

Kesimpulan yang sama jika kita merenungkan arti kemandirian dengan arti terma yaitu berdiri sendiri. Namun istilah ini tidaklah diterapkan pada seseorang yang hidup menyendiri, justru melainkan kepada orang yang hidup bersama keluarganya, orang tuanya, anak-anaknya, serta teman dan warga sesama manusia sebagai makhluk sosial. Maka dalam hal ini, kita mendefinisikan kata mandiri dengan kebaikan yang secara etika mendatangkan kebahagiaan sebagai manusia.

Aristoteles melanjutkan penjabarannya dengan langsung berbicara tentang bagaimana cara untuk mendapatkan kebahagiaan dan jalan etika, yaitu kebajikan. Karena kebajikan paling jelas ditunjukkan di bagian bawah jiwa (nafsu), Aristoteles mulai dengan menjelaskan kebajikan dan kemudian kebajikan karakter, terutama keadilan dan berlanjut dengan kebajikan dalam intelek, di mana terletak esensi dari kebahagiaan. Kemudian dia menunjukkan bagaimana kesenangan juga berkaitan dengan kebahagiaan, dan karenanya dengan etika. Karena manusia bersifat sosial, dia membutuhkan teman untuk mencapai kebahagiaan sepenuhnya. Ini membawanya pada gambaran akhir tentang kebahagiaan yang akan dicapai oleh suatu kegiatan yang sesuai dengan kebajikan tertinggi.[142]

Melalui pengamatan yang lebih jernih atas uraian Aristoteles dalam bukunya Etika Nikomakea, memastikan bahwa kebahagiaan tidak sama dengan kenikmatan, kehormatan, dan kekayaan. Kebahagiaan juga tidak bisa disamakan dengan ide atau gagasan yang baik sebagaimana diungkapkan oleh Plato, bahkan dia menolak dengan pendapat dan pandangan-pandangan yang dihayati dan dipercaya oleh masyarakat pada umumnya ketika itu. Baginya, kebahagiaan bukanlah semata-mata tentang berburu kenikmatan hidup. Dia meyakini bahwa siapa yang bahagia hanya dengan mengejar kekayaan tidak berbeda dengan budak dan binatang liar.[143] Manusia tidak akan mendapatkan kebahagiaan yang sesungguhnya jika seluruh hidupnya hanya mencari dan berusaha mendapatkan kenikmatan dalam bentuk kekayaan maupun penghormatan dari masyarakat atau publik sekitarnya.

Aristoteles mengemukakan tentang alasan terkait hal ini. *Pertama* kehormatan dan kenikmatan materiil bukanlah sesuatu yang bisa mencukupi keinginan diri sendiri *(Autarkes, Self Sufficient)*. Karena kehormatan bukanlah berangkat dari unsur internal manusia, melainkan tergantung pada orang lain yang memberikan penghormatan itu sendiri.

---

[141] Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 73.

[142] Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 75.

[143] Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih*...,* hal. 78.

Tentu hal ini berbeda dengan konsep kebahagiaan yang dipahami oleh Aristoteles, yang mengatakan bahwa kebahagiaan adalah sesuatu yang konkret, stabil dan tidak mudah bahkan tidak mungkin diambil dari orang yang memilikinya.[144]

Kedua bahwa seseorang dihormati oleh orang lain karena hidupnya menunjukkan dan menampakkan sebuah keutamaan. Maka keutamaanlah yang mendatangkan penghormatan dan kehormatan, sehingga diakui oleh masyarakat. Namun keutamaan saja tidaklah cukup, keutamaan ini harus direalisasikan dalam tindakan konkrit dan diaktualisasikan dalam wujud perbuatan yang baik. Namun Aristoteles memberikan catatan bahwa keutamaan dan diimplementasikan dalam perbuatan dan tindakan baik belum tentu menggapai keberhasilan dan kebahagiaan, bahkan bisa saja gagal dan tertimpa kemalangan dan bencana, oleh karena itu perbuatan sebagai representasi dari keutaman tersebut haruslah diiringi oleh pertimbangan-pertimbangan yang matang.[145]

Terkait dengan pandangan bahwa kebahagiaan adalah ide dan gagasan yang baik sebagaimana diungkapkan oleh Plato, Aristoteles menolak pandangan ini. Aristoteles memberikan dua alasan logis yang menjadi dasar dari penolakannya. *Pertama* ide yang baik bersifat genus dan universal, padahal kebahagiaan yang tercakup di dalam kebaikan tidaklah demikian. Kebaikan adalah sesuatu yang plural, walaupun dalam artian analogis adalah sesuatu yang berbeda-beda tetapi ada kesamaannya. Selain itu, kalau ide yang baik itu adalah kebahagiaan karena merangkum semua yang baik, maka ide yang baik itu tak dapat dicapai manusia, padahal kebahagiaan sebagai kebaikan tertinggi manusia adalah kebaikan yang bisa dicapai lewat aktivitas manusia. *Kedua*, sebagai contoh apa peran pengetahuan ide yang baik bagi seorang penenun atau tukang kayu? Menurut Aristoteles, mereka menjadi penenun atau tukang kayu yang baik karena mereka menguasai keterampilan menenun dan bertukang, dan bukan karena pengetahuan intuitif akan ide yang baik.[146]

Pada tataran konkret, kebahagiaan dipahami sebagai hidup baik (eu zēn; living well) dan hidup sukses *(Eu Prattein; Faring Well*). Menurut Aristoteles, kebaikan dibagi menjadi tiga bagian, yaitu kebaikan eksternal, kebaikan jiwa dan kebaikan jasmani. Kebaikan jiwa adalah kebaikan yang tertinggi karena dia berangkat dari keutamaan dan sejalan dengan keutamaan itu sendiri. Hal ini juga berlaku pada kebaikan-kebaikan yang lainnya. Dia berpendapat bahwa kebaikan jasmani, atau diistilahkan lain

---

[144] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih*...,* hal. 88.

[145] Antonius Kapitan, Menimbang Kebahagiaan Bersama Aristoteles: Sebuah Tinjauan Filosofis, *Jurnal Dekonstruksi,* Vol. 09 No. 03, Tahun 2023, hal. 28.

[146] Dwi Kristanto, *Membuka dan Menafsir Etika Nikomakea Aristothels,* Jakarta: STF Driyarkara, 2013, hal. 6.

dengan kesenangan juga seharusnya beriringan dengan keutamaan agar kebaikan tersebut memiliki orientasi yang sama dan konsisten, yaitu kebahagiaan. Kesenangan yang dirasakan oleh orang awam pada umumnya, tidaklah menyenangkan secara esensial karena memiliki potensi untuk saling bertentangan antara satu dan yang lainnya. Maka hendaknya tidak memilih kesenangan tersebut sebagai hal yang prioritas, atau pilihan primer. Kesenangan yang memberikan implikasi kebahagiaan personallah yang harus diutamakan, dan kesenangan dari orang-orang yang menyukai hal-hal yang mulialah yang disebut dengan kesenangan yang otentik.[147]

Aristoteles menambahkan, kebahagiaan akan mudah didapatkan dan dimiliki oleh seseorang yang memiliki keutamaan dalam hidupnya. Dalam pencarian kebahagiaan ini, Aristoteles menyarankan bahwa kita harus bisa mencari arti bahagia hingga pada definisi yang lebih pasti tentang kebahagiaan itu sendiri, yaitu dengan mencari fungsi dan tugas dari manusia.[148]

Filsuf mengakhiri buku pertama dengan berbicara tentang sekilas pembahasan tentang keutamaan. Bagian ini relevan, sebagai langkah untuk memulai buku kedua dan memberikan struktur untuk sisa pekerjaan dengan mengatakan bahwa keutamaan berada di bagian kebaikan jiwa yang rasional dan juga di bagian non-rasional yang mematuhi yang rasional. Keutamaan dibagi menjadi dua jenis besar dari sumbernya: intelektual dan moral. Tetapi karena yang paling dikenal manusia adalah kebajikan moral, maka dia mempelajarinya terlebih dahulu.

2. Keutamaan dan Jalan Tengah

Dalam sistem etika Aristoteles, konsep keutamaan (*Aretē*) menempati posisi ontologis dan epistemologis yang fundamental sebagai prinsip pembentuk tindakan moral yang baik. Aristoteles mendefinisikan keutamaan sebagai *"keadaan jiwa yang menentukan pilihan, terletak pada jalan tengah relatif terhadap kita, ditentukan oleh nalar, dan sebagaimana akan ditentukan oleh orang yang bijaksana (Phronimos)."*[149] Dengan demikian, *Aretē* bukan sekadar atribut moral yang bersifat normatif, melainkan kondisi eksistensial yang terwujud melalui aktualisasi potensi rasional manusia dalam tindakan yang terarah pada kebaikan tertinggi (*To Agathon*).

Keutamaan merupakan akhlak yang baik dan sebagaimana yang kita ketahui bahwa akhlak itu sendiri yaitu kehendak yang dibiasakan. Bila

---

[147] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih*...,* hal. 77.

[148] Muhal Dahza Ikhsan dan Zaiful M, *Filsafat Manusia: Mengungkap Hakikat, Misteri dan Problem Kemanusiaan Kontemporer,* Denpasar: Nilacakra Publishing House, 2019, hal. 309.

[149] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 90.

kehendak seseorang dengan membiasakan kepada sesuatu yang baik maka sifat ini disebut utama. Manusia utama adalah manusia yang mempunyai akhlak yang baik yang membiasakan dirinya melakukakan perbuatan yang sesuai dengan apa yang diperintahkan oleh akhlak. Dengan demikian, terdapat perbedaan antara keutamaan dan wajib. Keutamaan merupakan sifat jiwa sedangkan wajib adalah perbuatan luar.[150]

Aristoteles menambahkan bahwa manusia mengalami tiga fase dalam memiliki keutamaan. Fase pertama adalah pengetahuan bahwa perbuatan tersebut adalah utama, memasuki fase kedua yaitu rasionalitas memilih perbuatan tersebut secara rasional, yang ketiga adalah konsistensi atau pengendalian dengan watak yang teguh.[151]

Etika keutamaan Aristoteles merupakan suatu sikap batin yang dimiliki oleh manusia *(Hexis Prohairetike)*. Setiap keutamaan atau kebajikan akan menjadikan baik sesuatu pada dirinya dan membuat fungsinya terlihat dengan tepat.[152] Misalnya keutamaan mata adalah membuat mata dan fungsinya jadi baik karena penglihatan yang baik terkait dengan mata yang baik. Demikian juga keutamaan seekor kuda yang menjadikannya baik sebagai kuda karena baik dalam berlari, membawa penunggannya dan dalam berhadapan dengan musuhnya. Oleh karena itu, kebajikan atau keutamaan seorang manusia juga merupakan sifat yang akan menjadikannya sebagai seseorang yang baik dan menyebabkannya melakukan fungsinya secara baik.[153]

Tujuan hidup manusia menurut Aristoteles bukanlah mencapai kebaikan untuk kebaikan, melainkan merasakan kebahagiaan.[154] Kebahagiaan yang dimaksud disini bukan hanya mengetahui kebahagiaan apa yang dapat diraih, namun diimplementasikan dalam praktik kebajikan dan menjadi orang yang berbudi. Dalam hal ini, budi manusia ditentukan oleh berbagai rasio dari pertimbangan-pertimbangan yang dipilih secara matang dan cakap serta konsisten. Artinya seseorang harus memiliki naluri

---

[150] Ahmad Amin, *Ethika: Ilmu Akhlak*, terj. Farid Ma'ruf, Cet. 1, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hal. 216.

[151] Aristoteles membedakan keutamaan dengan ketrampilan di fase kedua dan ketiga, karena ketrampilan tidak memiliki dua fase ini. *Lihat* Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi*…,* hal. 100.

[152] Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika Abad ke-20*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hal. 37.

[153] Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi…, hal. 94.

[154] Bahagia dalam bahasa Arab yaitu *Sa'ādah* artinya "kebahagiaan". Kebahagiaan dalam Bahasa Yunani kuno yaitu *Eudaimonia*. Menurut Aristoteles tujuan manusia adalah mencapai kebahagiaan. Namun kebahagiaan itu bersifat subjektif, adakalanya seseorang bahagia apabila ia sehat dan ada juga yang merasa bahagia melalui kedudukan atau kehormatan. *Lihat* Jalaluddin Rakhmat, *Renungan-Renungan Sufistik: Membuka Tirai Kegaiban*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 1994, hal. 205.

yang sehat dan kemampuan yang cakap dalam mempertimbangkan, mampu menguasai diri, mengadakan keseimbangan antara keinginan dan cita-cita. Penguasaan diri sangatlah urgen, karena manusia terkadang tidak mampu menguasai dirinya dan adanya pertentangan antara pikiran dan perbuatan. Manusia juga terkadang melakukan perbuatan di luar akal sehat karena dikuasai oleh naluri kehewanan yang bersarang di dalam tubuh dan pikirannya.[155]

Oleh karena itu, menurut pandangan Aristoteles kebahagiaan itu harus disamakan dengan suatu aktivitas bukan dengan potensialitas belaka. Hal inilah yang membedakan pandangannya dengan gurunya, Plato. Menurutnya, seseorang mendapatkan kesempurnaannya bukan karena potensi yang begitu saja, melainkan karena potensi sudah mencapai aktualisasi dan direalisasikannya.[156]

Menurut Aristoteles terdapat dua macam keutamaan yaitu keutamaan intelektual dan keutamaan moral.[157] Sebagaimana dikutip dari pendapat Peter Singer:

> *"Kebajikan intelektual pada umumnya lahir dan berkembang berkat pengajaran (karena alasan itulah ia membutuhkan pengalaman dan waktu), sedangkan kebajikan moral muncul sebagai hasil dari kebiasaan, yang darinya namanya juga merupakan variasi kecil dari kata (kebiasaan). Dari sini juga jelas bahwa tidak satu pun dari kebajikan moral muncul dalam diri kita secara alami karena tidak ada sesuatu pun yang ada secara alami dapat muncul dari kebiasaan yang bertentangan dengan sifatnya."*[158]

a. Keutamaan Intelektual

Keutamaan memiliki kaitan yang erat dengan rasio dan pertimbangan-pertimbangan dalam berpikir. Aristoteles menyebutkan bahwa rasio manusia memiliki dua fungsi, fungsi pertama disebut dengan fungsi teoritis yang memungkinkan manusia untuk mengidentifikasi dan mengenal kebenaran. Fungsi kedua adalah fungsi praksis, yang bertugas

---

[155] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih*...,* hal. 95-96.

[156] Louis O. Kattsoff, *Elements Of Philosophy,* terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987, hal. 364.

[157] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 93.

[158] "Keutamaan intelektual pada dasarnya adalah hak lahiriah, berkembang dengan pengetahuan (oleh karena itu membutuhkan pengalaman dan waktu), sementara kebajikan moral muncul sebagai nilai dari pembiasaan. Dari sini telah dijelaskan bahwa tidak ada kebajikan moral yang alamiah karena tidak ada sesuatu yang muncul alamiah dari kebiasaan yang bertentangan dengan sifatnya." *Lihat* Peter Singer, *Ethics,* New York: Oxford University Press, 1994, hal. 26.

untuk memberikan petunjuk dan instruksi menentukan bagaimana dia bersikap dalam kondisi tertentu.

Oleh karena itu, Aristoteles mengklasifikasi kebijaksanaan yang menyempurnakan rasio menjadi dua bagian. *Pertama*, kebijaksanaan teoritis. Kebijaksanaan ini merupakan suatu sikap konsisten dan tidak boleh dilakukan dengan hanya sekali pengenalan. Kebijaksanaan teoritis ditempuh dengan suatu jalan yang panjang yang meliputi seluruh pendidikan ilmiah. *Kedua*, kebijaksanaan praktis. Kebijaksanaan ini merupakan sikap jiwa yang memungkinkan manusia untuk mengatakan mana sesuatu yang konkret yang dianggap baik atau tidak untuk hidupnya. Seseorang yang memiliki kebijaksanaan praktis adalah jika ia mampu memperhitungkan sesuatu dengan baik dalam hubungannya dengan tujuan yang bernilai, yang tidak dapat dicapai oleh ilmu pengetahuan terapan atau seni. Oleh karena itu, secara umum orang yang memiliki kebijaksanaan praktis adalah yang memiliki kemampuan untuk mempertimbangkan.

Dari sini keutamaan intelektual memiliki fungsi dan cara kerja tersendiri untuk menata kehendak, yang kemudian mengarahkan tingkah laku manusia. Hukum itu, dapat mengafirmasi dan menegasikan setiap keinginan untuk bertindak. Karena itu, menurut Aristoteles, untuk memiliki keutamaan intelektual, daya intelektual seseorang mesti selaras dengan tingkah laku/tindakan kebaikan yang menjadi objek dari akal budi.[159] Peran kehendak yang menghubungkan akal budi dan objek akal budi (kebaikan atau kejahatan) juga mesti menampakkan keselarasan itu. Selain itu, kemampuan untuk merefleksikan secara baik segala tingkah laku yang dikehendaki, menjadi satu aspek penting yang mesti dijalankan untuk bertindak secara tepat.

b. Keutamaan Moral

Dalam bukunya Etika Nikomakea, Aristoteles mengemukakan bahwa keutamaan moral dibentuk oleh kebiasaan.[160] Dalam hal ini, Aristoteles sebetulnya mau menunjukkan bahwa keutamaan moral itu, bukan merupakan suatu hal yang muncul secara alamiah. Keutamaan moral dibentuk oleh *Habitus*, oleh tindakan, latihan, yang dilakukan secara kontinual. Untuk memiliki keutamaan moral secara sempurna, maka aspek latihan habitus ini, mesti digalakkan secara terus-menerus.[161]

Selain itu, hal penting lainnya adalah bagaimana menjadi pribadi yang berkeutamaan. Adalah bahwasanya seseorang tidak hanya sekadar pintar berteori tentang keutamaan itu, tetapi mesti mengaplikasikannya

---

[159] Yosef Keladu Koten, *Partisipasi Politik*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2010, hal. 101.

[160] Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 233.

[161] Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih…, hal. 99.

dalam kehidupannya sehari-hari. Kualitas moral seseorang akan diukur, ketika sejauh mana ia mampu menghubungkan dan mengejawantahkan pengetahuan teoritis moralnya ke dalam ruang praksis hidup hariannya, di tengah ragam kelompok masyarakat.[162] Adapun hal mendasar yang mesti diperhatikan dalam memiliki keutamaan moral, ialah dengan selalu menempatkan diri dalam posisi jalan tengah. Jalan tengah, bagi Aristoteles, memungkinkan seseorang untuk berada pada pilihan untuk bertindak secara tepat; bijaksana. Posisi pada jalan tengah, akan membantu seseorang untuk terhindar dari dua ekstrem yang membahayakan pegejawantahan tindakan kebaikannya.

Dua ekstrem itu, yakni *Exess* dan *Defect*; terlalu banyak (berlebihan) dan terlalu kurang (kekurangan). Orang yang memiliki keutamaan secara moril, memiliki nilai lebih, ketika ia mengaplikasikan tindakannya dalam praksis hidup hariannya. Ia secara matang menentukan tindakan mana yang mesti dibuat sesuai kebenaran dalam kehendaknya.

Menurut Aristoteles, seseorang yang dapat dikatakan betul-betul mempunyai keutamaan tidak hanya terfokus hanya sekali atau dua kali memilih jalan tengah antara dua ekstrem. Keutamaan baru dikatakan yang sungguh-sungguh apabila seseorang mempunyai sikap yang tetap untuk memilih jalan tengah tersebut. Jalan tengah tidak bisa disamakan antara satu orang dengan orang lain karena penentuan jalan tengah itu bersifat subjektif bukan objektif. Diantara karakter keutamaan moral itu adalah:

1) Tanggung Jawab

Sebagai suatu bentuk keutamaan moral, tanggung jawab pada dasarnya merupakan sikap seseorang terhadap tugas yang dipercayakan kepadanya oleh pihak lain. Ia menunjukkan bagaimana seseorang menunaikan kewajiban serta menjaga kepercayaan yang telah diberikan. Dalam implementasinya, tanggung jawab tidak memberi ruang bagi sikap malas, acuh tak acuh, maupun ragu-ragu. Sebaliknya, sikap ini menuntut individu untuk melaksanakan setiap tugas dengan sebaik dan seoptimal mungkin.[163]

Pribadi yang bertanggung jawab merupakan orang-orang yang selalu bersedia untuk dimintai dan memberikan pertanggungjawaban atas pelaksanaan tugas dan kewajibannya, termasuk ketika ia lalai dalam pelaksanaan tugas dan tanggung jawab. Orang-orang yang bertanggung jawab akan senantiasa siap untuk menjadi *Good Risk-taker*. Mereka tidak akan pernah melemparkan tanggung jawab itu kepada orang lain yang tidak bersalah.[164]

---

[162] Fredy Shebo, *Moral Samaritan,* Maumere: Penerbit Ledalero, 2018, hal. 3.

[163] Atika Yulanda, "Implementasi Virtue Ethics Aristoteles di Era Kekinian", *Jurnal Al-Aqidah: Jurnal Ilmu Aqidah Filsafat,* Vol. 12 No. 01 Tahun 2020, hal. 99.

[164] Kees Bertens, *Etika...,* hal. 99.

2) Keberanian Moral

Keberanian yang dimaksudkan di sini yaitu seseorang yang mampu untuk menentukan sikap untuk bertindak. Keberanian moral akan berhubungan dengan kemampuan intelektual untuk menentukan penilaian-penilaian sendiri terhadap sesuatu. Dalam situasi yang berbahaya, orang yang berani dengan mudah mengambil posisi tengah antara sikap pengecut (kurang berani) dan sikap gegabah (terlalu berani).[165]

Menurut *Ibn Hazm*, keberanian merupakan usaha seseorang untuk merelakan kematiannya (dalam mempertahankan) demi agama, kaum wanita, tetangga teraniaya, orang yang tertindas dan lainnya tanpa memandang apakah lawannya itu kecil atau besar. Seseorang yang meninggalkan kewajiban yang telah diamanahkan kepadanya merupakan sikap orang yang pengecut sedangkan orang yang membuang-buang energinya dalam mencari kesenangan dunia merupakan perbuatan gegabah atau kebodohan.[166]

3) Tulus, Tidak Membual dan Tidak Meremehkan Diri Sendiri

Pembual adalah seseorang yang berpura-pura mempunyai kualitas yang membawa mereka pada prestise tinggi, meskipun ia tidak memilikinya. Seorang penipu diri sendiri sebaliknya menyembunyikan dan mengurangi kualitas yang ia miliki. Sementara itu ada orang yang berada di posisi tengah yaitu orang yang menyebut sesuatu sesuai dengan sebutan yang sesungguhnya. Ia tulus dalam hidup dan perkataannya. Ia selalu menunjukkan kualitas yang ada dalam dirinya tanpa dilebih-lebihkan dan dikurang-kurangkan.[167] Orang yang tulus diibaratkan sebagai orang yang jujur karena ia lebih mencintai kebenaran yang ada dibanding hidup dipenuhi kebohongan.

4) Dermawan

Kedermawanan dapat dipahami sebagai sikap seseorang yang rela mengorbankan kelebihan hartanya untuk tujuan kebajikan, terutama dalam membantu mereka yang membutuhkan seperti kaum miskin dan terlantar. Menyembunyikan pemberian secara berlebihan dianggap sebagai bentuk ketidakadilan, sedangkan memberi secara berlebihan hingga melampaui batas termasuk tindakan boros yang tercela. Di antara kedua sikap ekstrem tersebut, terdapat sikap yang disebut kemurahan hati, yaitu memberikan

---

[165] Aristoteles, *Etika Nikomakea* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 103.

[166] Atika Yulanda, Implementasi Virtue Ethics…, hal. 100. *Lihat* juga Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, terj. Zakiyuddin Baidhawy: *Etika dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 98.

[167] Aristoteles, *Etika Nikomakea* terj. Ratih…, hal. 106.

sesuatu kepada mereka yang memang lebih membutuhkan daripada diri kita sendiri.[168]

Dermawan merupakan jalan tengah dalam wilayah benda, materi atau harta benda. Seseorang dipuji sebagai dermawan tidak untuk apa yang dilakukannya di medan pertempuran melainkan karena pemberian dan penerimaan akan harta benda khusunya dengan pemberian. Yang dimaksud dengan harta benda disini yaitu yang berhubungan dengan uang.

Kedermawanan adalah jalan tengah antara pemberian dan penerimaan harta benda, orang yang dermawan akan memberi dan menghabiskan jumlah yang tepat terhadap objek yang tepat, dalam hal kecil atau besar secara sama serta ia akan memperoleh kesenangan tersendiri dari perbuatan tersebut. Ia juga akan mengambil jumlah yang tepat dari sumber yang benar.

5) Rendah Hati

Rendah hati disini bukan berarti seseorang merendahkan dirinya sendiri melainkan ia melihat dirinya sesuai dengan kapasitas yang ada. Kerendahan hati merupakan kekuatan batin tidak hanya untuk melihat kelemahannya, melainkan juga kekuatannya. Tetapi ia tahu bahwa apapun yang dikagumi orang lain terhadap dirinya hanyalah gambaran luar yang kebetulan terlihat semata, secara persona dia menyadari bahwa kemampuan dan kebaikannya terbatas dan ia ikhlas menerima itu semua.[169]

Setelah mengetahui karakter keutamaan moral diatas, bisa kita lihat bahwa Aristoteles sangat mengedepankan konsep jalan tengah. Jalan tengah merupakan hasil dari premis-premis yang disebut dari karakter keutamaan moral tersebut. Dengan kesadaran seseorang yang penuh tanggung jawab, berani, tulus, dermawan (keinginan memberi), rendah hati untuk mengetahui batas kemampuan dan kelemahannya, serta konsep adil maka seseorang bisa memilih bagaimana dia bersikap terhadap sesuatu hal.

Tesis dasar Aristoteles tentang konsep ini berbunyi: “hal-hal yang ekstrem harus dijauhi karena bersifat koruptif dan jalan tengah adalah yang terbaik”. Jalan tengah dalam pandangan Aristoteles ini bersifat aksiologis, yaitu berkaitan dengan nilai. Dalam arti bahwa jalan tengah merupakan puncak dari suatu cita-cita. Karena itu, norma jalan tengah menuntut orang melakukan hal yang terbaik yang bisa dicapai manusia dan bukan hanya mengejar pertengahan antara yang baik dan yang buruk.

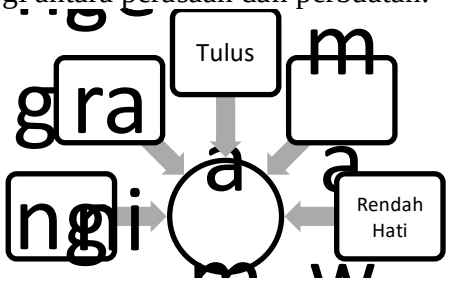
Menurut Aristotetheles, keutamaan watak atau moral merupakan jalan tengah diantara dua keburukan. Potensi manusia dengan rasionya memilih keutamaan antara dua ujung kontradiktif, satu ujung yang

---

[168] Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam…*, hal. 100.

[169] Frans Magnis Suseno, *Etika Dasar: Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1987, hal. 148.

berlebihan, dan yang lain adalah kekurangan. Dengan keutamaan watak inilah seseorang mampu untuk mengidentikasi sasaran yang tepat dan benar, juga bersinergi antara perasaan dan perbuatan.[170]



Gambar 2.1*: Karakter Keutamaan Moral Aristoteles*
(Sumber: Peneliti)

3. Kesukarelaan dan Tanggung Jawab

Dalam literasi yang dilakukan oleh peneliti, konsep kesukarelaan memang tidak secara langsung dan banyak dikemukakan oleh Aristoteles. Namun hal ini dapat disimpulkan dalam buku karyanya Etika Nikomakea yang membahas tentang moralitas dan kebajikan.

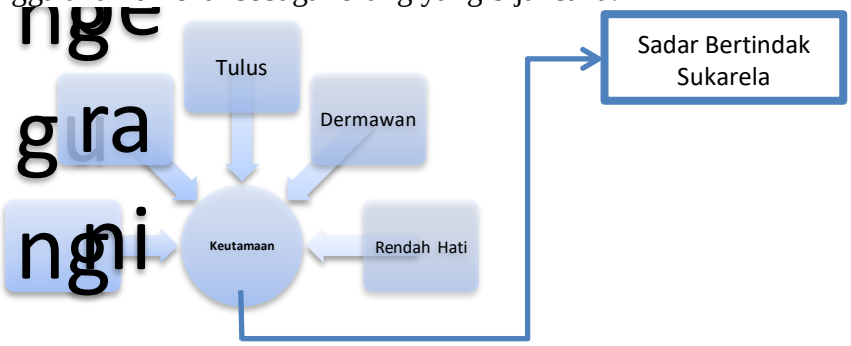
Dalam kerangka etika Aristoteles, konsep *kesukarelaan* (*To Hekousion*) menempati posisi fundamental dalam menjelaskan dasar moralitas tindakan manusia. Aristoteles menegaskan bahwa suatu tindakan hanya dapat dinilai secara etis apabila dilakukan secara sadar dan dengan kehendak bebas. Kesukarelaan dengan demikian menjadi landasan utama bagi pertanggungjawaban moral, karena tanpa adanya kesadaran dan kebebasan kehendak, suatu tindakan tidak dapat dimasukkan ke dalam ranah moralitas.

Dalam *Nicomachean Ethics*, Aristoteles secara tegas membedakan tindakan sukarela dari tindakan tidak sukarela. Tindakan sukarela didasarkan pada pengetahuan serta kesadaran pelaku terhadap kondisi dan konsekuensi tindakannya, sedangkan ketidaksukarelaan muncul akibat paksaan atau ketidaktahuan. Sebagaimana jika seseorang diminta sumbangan oleh pihak yang berwenang, maka perasaan dan tindakan yang dilakukan akan menjadi manifestasi tentang bagaimana sukarela itu diaplikasikan. Oleh karena itu, kesukarelaan tidak semata-mata merepresentasikan kebebasan bertindak, melainkan juga menunjukkan keterlibatan akal praktis (*phronesis*) dalam proses pengambilan keputusan moral. Melalui konsepsi ini, Aristoteles memperlihatkan bahwa moralitas yang otentik bersumber dari kesadaran reflektif, rasionalitas dalam

[170] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 112-113.

memilih yang baik, serta kehendak untuk merealisasikan kebaikan tersebut dalam tindakan nyata.

Aristotetheles menambahkan bahwa sukarela membantu seseorang untuk mengasah potensinya keutamaan wataknya. Semakin sering seseorang bertindak sukarela, maka rasio keutamaannya akan makin baik, sehingga akan dikenal sebagai orang yang bijaksana.



Gambar 2.2: *Kesukarelaan Dalam Keutamaan Moral Aristoteles (Sumber: Peneliti)*

4. Keadilan

Dalam wacana filsafat moral dan politik, konsep keadilan (*Dikaiosunē*) menempati posisi fundamental sebagai puncak dari seluruh rangkaian keutamaan etis yang mengarahkan perilaku manusia. Aristoteles, melalui karya monumental *Nicomachean Ethics* dan *Politics*, menegaskan bahwa keadilan bukan sekadar satu di antara banyak kebajikan moral, melainkan keutamaan yang menyatukan serta mengatur keseluruhan kebajikan lainnya dalam konteks kehidupan sosial. Ia mendefinisikan keadilan sebagai suatu disposisi yang konsisten dan berkelanjutan untuk memberikan kepada setiap individu apa yang menjadi haknya. Dalam perspektif ini, keadilan tidak terbatas pada ranah hukum atau pembagian materi semata, tetapi juga mencakup keteraturan moral yang mengatur relasi antarindividu dalam masyarakat. Aristoteles kemudian membedakan dua bentuk keadilan, yakni keadilan umum (*Universal Justice*), yang berkaitan dengan kepatuhan terhadap hukum dan realisasi kebaikan bersama, serta keadilan khusus (*Particular Justice*), yang mengatur distribusi dan koreksi terhadap ketidakseimbangan sosial. Oleh karena itu, bagi Aristoteles, keadilan berfungsi sebagai prinsip normatif yang menuntun manusia menuju kehidupan yang selaras secara moral dan sosial, di mana setiap individu melaksanakan perannya secara proporsional demi tercapainya *Eudaimonia* atau kebahagiaan bersama. Dengan demikian, keadilan menjadi fondasi utama bagi tatanan etis dan politik yang

berkeutamaan serta menjadi ukuran tertinggi dalam menentukan keteraturan moral dan struktur sosial yang ideal.[171]

Aristoteles mengatakan bahwa orang yang adil adalah mereka yang bertindak sesuai dengan kebajikan moral dan akal. Orang yang adil tidak hanya melakukan ini untuk kepentingan masyarakat, tetapi juga untuk kepentingan mereka sendiri. Dengan kata lain, orang yang adil menerima dan menerapkan keseimbangan yang adil antara hak dan tanggung jawab dalam konteks pribadi dan masyarakat.Mereka mengembangkan kebiasaan yang adil, yang berarti melakukan hal yang tepat pada waktu yang tepat, dan dengan cara yang tepat. Mereka berkontribusi secara signifikan terhadap kebahagiaan seluruh masyarakat mereka dan mereka sendiri.[172]

Aristoteles membagi keadilan menjadi dua bagian, umum dan khusus. *Pertama* umum mengandung arti bahwa keadilan adalah menaati hukum dan yang tidak adil adalah yang tidak menaati hukum. Keadilan dapat berarti keabsahan atau kewajaran, karena ketidakadilan adalah pelanggaran hukum dan ketidakwajaran.

Adapun *kedua,* keadilan khusus yaitu keadilan yang berkenaan dengan hubungan dan relasi antar sesama manusia. Keadilan khusus membahas tentang harta, kehormatan, dan keamanan yang "dapat dibagi bersama". Dimana keuntungan yang didapat oleh seseorang atas sesuatu sama dengan kerugian yang didapat oleh orang lain.[173] Keadilan khusus dibagi menjadi beberapa bagian:

a. Keadilan Distributif

Keadilan distributif dipahami sebagai bentuk keadilan yang diberikan kepada individu sesuai dengan jasa, kontribusi, atau kemampuan yang telah ia berikan, sehingga bersifat proporsional terhadap prestasi yang dicapai. Aristoteles mengemukakan prinsip ukurannya melalui konsep *Geometric Equality* atau kesetaraan geometris. Dalam kerangka ini, keadilan distributif mencakup dua kriteria utama, yakni *Equal Shares* dan *Equal Person*. Contoh *Equal Shares* dapat dilihat ketika individu A dan individu B masing-masing memiliki porsi investasi sebesar 10%; maka secara adil, keduanya berhak memperoleh bagian hasil yang sama. Bagi Aristoteles, prinsip distribusi semacam ini bersifat rasional dan sederhana,

---

[171] Aristoteles merupakan filsuf pertama yang membagi hukum menjadi dua kategori yakni hukum alam (juga dikenal sebagai hukum kodrat) dan hukum positif. Hukum alam selalu berlaku sesuai dengan aturan alam dan tidak dapat diubah, sedangkan hukum positif merupakan hukum yang diciptakan oleh manusia. Hukum positif berasal dari respons terhadap hukum alam dan berkaitan dengan positivisme hukum. *Lihat* Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 187.

[172] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti…, hal. 190-191.

[173] Febrian Duta Pratama, "Konsep Keadilan Dalam Pemikiran Aristoteles", *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan FORIKAMI,* Vol. 01 No. 02 Tahun 2024, hal. 13.

karena didasarkan pada keseimbangan proporsional antara kontribusi dan hasil yang diterima. Contoh dari *Equal Shares* adalah ketika seseorang berinisial A berinvestasi dengan orang lain berinisial B. A mempunyai saham 10% dan B mempunyai saham 10% juga, maka A dan B akan mendapatkan hal yang sama. Bagi Aristoteles distribusi itu mudah.[174]

Apabila distribusi tidak dapat dilakukan secara merata, maka diperlukan perspektif lain yang dikenal sebagai *Equal Person* atau kesetaraan berdasarkan kontribusi individu. Prinsip ini menekankan bahwa keadilan harus mempertimbangkan tingkat partisipasi dan sumbangsih nyata masing-masing individu terhadap hasil kolektif. Misalnya, dalam konteks kerja kelompok penyusunan karya ilmiah yang melibatkan dua anggota, A dan B, di mana A bekerja penuh sedangkan B hanya mencantumkan namanya tanpa memberikan kontribusi substansial, maka pemberian nilai yang sama kepada keduanya tidak dapat dikategorikan sebagai adil. Dari sudut pandang A, penyetaraan nilai tersebut tentu menimbulkan ketidakpuasan karena tidak merefleksikan proporsi kerja yang sesungguhnya. Dalam kerangka *Equal Person/* prinsip *Worthiness,* keadilan menuntut adanya kesesuaian antara nilai yang diberikan dengan tingkat kontribusi individu. Dengan demikian, apabila penilai mengetahui bahwa B tidak berkontribusi dan memutuskan untuk tidak memberinya nilai yang sama seperti A, maka tindakan tersebut justru mencerminkan praktik keadilan yang sejati menurut Aristoteles, karena penghargaan diberikan berdasarkan proporsionalitas usaha dan keterlibatan personal. Aristoteles mengatakan bahwa yang sulit adalah menentukan kontribusi, butuh refleksi filosofis. Jadi dalam menentukan *Worthiness* ini tidak sederhana perhitungannya. Aristoteles mengatakan "*Its of Justice Has Significant Truth*" bahwa setiap bentuk keadilan mempunyai kebenarannya masing-masing. Maka dari itu dapat kita lihat berbeda disetiap situasi. Keinginan Aristoteles ini merupakan *Habitual Process* atau *Day by Day Silogism,* dalam artian kita akan terus berproses apa yang lebih adil secara distributif. Dalam prosesnya kita akan menjumpai ketidakadilan itu sendiri, kemudian silogisme berperan disana hingga pada akhirnya kita bisa mengetahui apa keadilan itu sendiri. Ini merupakan pondasi dari *Virtue Ethics.*[175]

b. Keadilan Korektif[176]

---

[174] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih…, hal. 191.

[175] Febrian Duta Pratama, "Konsep Keadilan…, hal. 15-16.

[176] Berbeda dari keadilan distributif yang menggunakan prinsip proporsionalitas geometris, keadilan korektif menggunakan prinsip kesetaraan aritmatika. Dalam prinsip ini status sosial atau kedudukan para pihak tidak dipertimbangkan, karena yang menjadi pusat perhatian adalah besar kecilnya dan bagaimana memulihkannya secara adil. Karena keadilan korektif bertujuan untuk memulihkan keseimbangan antara dua pihak yang

Keadilan korektif berfokus pada pembetulan sesuatu yang salah. Ketika pembagian dalam keadilan distributif tidak tepat, maka hal tersebut diperbaiki oleh keadilan korektif. Keadilan korektif bertujuan untuk memberikan kompensasi kepada pihak yang dirugikan atas pelanggaran atau kesalahan yang dilakukan, sedangkan hukuman yang sesuai harus diberikan kepada pelaku kejahatan. Ketidakadilan mengarah pada hancurnya kesetaraan yang sudah ada. Keadilan korektif bertujuan untuk memulihkan kesetaraan. Contoh keadilan korektif yaitu ketika seseorang melakukan tindak pidana maka terjadi ketidakseimbangan, maka untuk menjadikannya seimbang pelaku tindak pidana tersebut harus mendapatkan sanksi.[177]

Dalam bukunya Etika Nikomakea, Aristoteles membagi keadilan korektif ke dalam dua jenis relasi, yaitu:

1) Transaksi sukarela, seperti jual beli, pinjam-meminjam, sewa-menyewa, dan kontrak lainnya, di mana salah satu pihak mengalami kerugian akibat pelanggaran atas ksepakatan yang disetujui bersama;

2) Transaksi tidak sukarela, seperti pencurian, penipuan, penganiayaan, atau pembunuhan yang terjadi tanpa persetujuan atau bertentangan dengan kehendak korban.[178]

Berbeda dari keadilan distributif yang menggunakan prinsip proporsionalitas geometris, keadilan korektif menggunakan prinsip kesetaraan aritmatika. Dalam prinsip ini status sosial atau kedudukan para pihak tidak dipertimbangkan, karena yang menjadi pusat perhatian adalah besar kecilnya dan bagaimana memulihkannya secara adil. Karena keadilan korektif bertujuan untuk memulihkan keseimbangan antara dua pihak yang terlibat dalam suatu ketidakadilan. Selain itu, keadilan ini juga berfungsi untuk mengembalikan keadaan seperti semula sebelum terjadinya pelanggaran.[179]

Setelah membahas keadilan umum dan khusus akan lebih baik kita membahas mengenai *Reciprocity* atau hubungan timbal balik yang mana merupakan landasan bagi seluruh teori keadilannya. *Reciprocity* adalah bagian integral dari keadilan, baik umum maupun khusus. Prinsip ini

---

terlibat dalam suatu ketidakadilan. Selain itu, keadilan ini juga berfungsi untuk mengembalikan keadaan seperti semula sebelum terjadinya pelanggaran. *Lihat* Muhammad Wijdan, et.al., "Etika Nikomakea Aristoteles dan Kebahagian Sebagai Tujuan Hukum: Studi Tentang Keadilan Distributif", *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan FORIKAMI*, Vol. 02 No. 01 Tahun 2025, hal. 7.

[177] Febrian Duta Pratama, "Konsep Keadilan…, hal. 16. *Lihat* juga Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 193-195.

[178] Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi Astuti…, hal. 183-200.

[179] Herman et.al., "Analisis Hukum Pidana Masa Tunggu Pidana Mati Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Nasional Dalam Perspektif Keadilan Korektif", *Halu Oleo Legal Research*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2024, hal. 516–530.

berarti bahwa jika seseorang melakukan tindakan baik atau buruk kepada orang lain, maka tindakan yang sama harus diterima kembali.

Aristoteles mengaitkan keadilan dengan konsep "timbal balik sesuai dengan proporsi,". Jika sesuatu yang dipertukarkan memiliki nilai yang sebanding dengan manfaat, kemurahan hati, atau kontribusi dari masing-masing pihak, maka pertukaran tersebut dianggap adil. Ketika kedua pihak berada dalam posisi yang setara, keadilan tercapai apabila nilai dari apa yang mereka tukarkan juga setara. Namun, jika pihak-pihak tersebut tidak setara, keadilan tetap ditegakkan jika perbedaan nilai manfaat yang dipertukarkan sebanding dengan ketidakseimbangan antara kedua pihak.[180]

Aristoteles memandang hukum sebagai instrumen moral yang melekat, yang berfungsi membentuk masyarakat yang adil dan berkeutamaan. Dalam pandangannya, hukum memiliki peran mendidik warga negara agar terbiasa bertindak sesuai dengan kebajikan (*Virtue*), sehingga keadilan dapat diwujudkan dalam kehidupan sosial.[181]

Salah satu pepatah kuno dari kekaisaran Romawi adalah *"Quid Leges Sine Moribus"*, yang berarti "hukum tidak berarti apa-apa jika tidak dijiwai oleh moralitas". Dengan kata lain, pepatah ini menunjukkan bahwa hukum harus mengandung prinsip-prinsip moral dan dapat dikatakan bahwa hukum tidak dapat dipisahkan dari moral.[182]

---

[180] Konsep *reciprocity* adalah titik balik di mana ide-idenya tentang keadilan khusus dengan segala kualifikasinya. Aristoteles mencatat bahwa timbal balik adalah tanpa kualifikasi lebih lanjut, karena kaum Pythagoras mendefinisikan keadilan tanpa syarat sebagai timbal balik. Ia menyatakan bahwa pemahaman tentang keadilan seperti ini tidak benar, karena dalam banyak kasus, timbal balik dan keadilan tidaklah identik. Hal ini tampak penolakan Aristoteles terhadap hubungan Pythagoras. *Lihat* Febrian Duta Pratama, "Konsep Keadilan…, hal. 17. *Lihat juga* Pribadi, P. S. M. (2025). Menemukan arti keadilan dalam konteks hukum menurut filsuf Aristoteles dan relevansinya di era modern. ResearchGate, hal. 2-5. https://doi.org/10.13140/RG.2.2.11080.64006, diakses pada 22 Oktober 2025.

[181] Aristoteles, *Etika Nikomaka*, terj. Ratih Dwi…, hal. 196.

[182] Menurut pandangan peneliti, upaya untuk mendefinisikan hukum dengan menegaskan distingsi antara ranah moral dan hukum, atau bahkan antara hukum dan realitas sosial yang hidup dalam masyarakat, menuntut penerapan dengan pendekatan sosiologis. Melalui pendekatan ini, hukum dapat dipahami secara lebih objektif sebagai fenomena sosial yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga reflektif terhadap dinamika kehidupan masyarakat. Moralitas, dalam konteks ini, merupakan dimensi kognitif dari kesadaran manusia yang mengandung prinsip-prinsip dan pengetahuan normatif mengenai kebaikan dan keburukan. Baik sistem moral maupun hukum terbentuk sebagai konstruksi konseptual yang terinternalisasi dalam kesadaran kolektif manusia, sehingga keduanya menjadi bagian integral dari kehidupan sosial. Oleh karena itu, individu dalam hal ini tidak hanya memahami norma-norma yang berlaku dalam masyarakatnya, tetapi juga secara aktif berpartisipasi dalam menafsirkan dan mereproduksi norma-norma tersebut melalui praktik sosial dan wacana hukum yang

Dalam dunia di mana algoritma dan kecerdasan buatan sekarang ini, menjanjikan solusi instan untuk setiap masalah. pentingnya dialektika Aristotelian tidak dapat diremehkan. Mempelajari Aristoteles mengajarkan kita untuk menganalisis dan berargumen dengan logika yang kokoh, memberikan kita alat untuk membedakan antara informasi yang valid dan hoaks, yang sangat penting di era *Post-Truth* dan *Fake News*.

5. Kebijaksanaan Praktis

Dalam sistem etika Aristotelian, kebijaksanaan praktis (*Phronesis*) menempati posisi epistemologis dan normatif yang esensial sebagai prinsip rasional pengarah tindakan moral. Aristoteles membedakan *Phronesis* dari *Sophia* (kebijaksanaan teoretis) dengan menegaskan bahwa *Phronesis* bukan semata bentuk pengetahuan kontemplatif, melainkan suatu kapasitas deliberatif yang berorientasi pada tindakan (*Praxis*). Melalui *Nicomachean Ethics*, [183] Aristoteles mendefinisikan *Phronesis* sebagai disposisi intelektual yang memungkinkan individu menilai secara benar apa yang baik dan pantas dilakukan dalam situasi partikular, dengan mempertimbangkan tujuan etis tertinggi, yakni *Eudaimonia* (kebahagiaan sebagai aktualisasi keutamaan).

Phronesis beroperasi pada ranah praksis dan berfungsi sebagai penghubung antara prinsip moral universal dan kenyataan empiris tindakan manusia. Ia menuntut adanya kemampuan rasional untuk menimbang kemungkinan-kemungkinan tindakan berdasarkan konteks konkret, serta pengalaman moral yang memadai untuk mengaktualkan keputusan yang selaras dengan kebaikan. Dengan demikian, *Phronesis* bukan sekadar rasionalitas instrumental, melainkan bentuk rasionalitas normatif yang mengarahkan kehendak (*Boulesis*) menuju tindakan yang benar secara etis.[184]

Lebih jauh, Aristoteles menegaskan bahwa keutamaan moral (*Aretē Ethikē*) tidak dapat direalisasikan tanpa *Phronesis*, sebab kebajikan moral memerlukan panduan praktis dalam menentukan "jalan tengah" (*Mesotēs*) yang tepat antara dua ekstrem perilaku. Dengan kata lain, *Phronesis* menjadi prinsip yang mengintegrasikan dimensi kognitif dan afektif manusia, di mana pengetahuan moral dan disposisi etis berpadu dalam

---

berkembang. *Lihat* Sofy Sofianti, *et.al.*, "Moralitas Sebagai Fondasi Hukum Dalam Pemikiran Aristoteles", *Das Sollen: Jurnal Kajian Kontemporer Hukum dan Masyarakat*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2025, hal. 7.

[183] Pembahasan kebijaksanaan praktis dalam referensi primer peneliti dibahas dalam buku ke VI. *Lihat* Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 225.

[184] Raha Bistara, "Virtue Ethics Aristoteles Dalam Kebijaksanaan Praktis dan Politis Dalam Kepemimpinan Islam", *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2020, hal. 189.

tindakan yang sadar, rasional, dan bertanggung jawab. Dalam kerangka ini, kebijaksanaan praktis merupakan fondasi bagi etika keutamaan Aristoteles sekaligus instrumen rasional yang memastikan bahwa tindakan moral tidak hanya berlandaskan pada niat baik, tetapi juga pada penilaian reflektif yang diarahkan kepada realisasi *Telos* manusia: kehidupan berkeutamaan yang mencapai kebaikan tertinggi (*the Highest Good*).

Kebijaksanaan, dalam konteks epistemologis Aristotelian, dipahami sebagai bentuk pengetahuan yang paling sempurna dan tertinggi dalam hierarki intelektual manusia. Aristoteles menegaskan bahwa kebijaksanaan sejati merupakan sintesis antara *Nous* (pengetahuan intuitif) dan *Epistēmē* (pengetahuan ilmiah), yakni kemampuan rasional yang diarahkan pada objek-objek tertinggi dan paling fundamental dari realitas yang telah mencapai kesempurnaan ontologisnya. Objek tertinggi disebut demikian karena ia menjadi prinsip pertama (*Archē*) bagi segala bentuk pengetahuan lain. Oleh karena itu, objek ini tidak boleh disamakan dengan seni politik (*Politikē Technē*) atau kebijaksanaan praktis (*Phronesis*) yang berorientasi pada tindakan manusia dan kebaikan praktis. Aristoteles menolak pandangan bahwa kebijaksanaan praktis dapat dianggap sebagai bentuk pengetahuan tertinggi, sebab manusia bukanlah entitas paling sempurna di alam semesta, melainkan bagian dari tatanan kosmik yang lebih luas. Dengan demikian, kebijaksanaan filosofis (*Sophia*) dibedakan secara tegas dari kebijaksanaan praktis. Kebijaksanaan filosofis berorientasi pada kontemplasi terhadap kebenaran universal dan abadi, sedangkan kebijaksanaan praktis terkait dengan tindakan moral yang bersifat partikular dan kontekstual. Oleh karena itu, dalam kerangka filsafat Aristoteles, kebijaksanaan filosofis memiliki status epistemik yang lebih tinggi dibanding kebijaksanaan praktis, karena ia berhubungan langsung dengan pengetahuan tentang hakikat tertinggi dari keberadaan.[185]

Kebijaksanaan filosofis (*Sophia*), dalam perspektif Aristoteles, merupakan bentuk pengetahuan tertinggi yang mengintegrasikan pengetahuan ilmiah (*Epistēmē*) dengan pengetahuan intuitif (*nous*). Melalui sintesis keduanya, kebijaksanaan filosofis berfokus pada realitas metafisis, yakni pada prinsip-prinsip dan sebab-sebab pertama dari segala sesuatu yang ada. Oleh karena itu, para filsuf alam awal seperti Thales,[186]

---

[185] Raha Bistara, *Viertue Ethics* Aristoteles…, hal. 190. *Lihat* juga Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 228-229.

[186] Thales berasal dari Miletus, ia merupakan penduduk asli dari Miletus. Perkiraan hidupnya pada 624 SM dan meninggal pada 546 SM. Thales dikenal orang melalui cerita-cerita sampai dia sendiri tidak tahu kalau dirinya diekan sama orang. Selama hidupnya Thales sering berkelana ke Mesir, cerita Ini dianggap benar karena Mesir pada saat itu peradabbnya lebih maju dari pada Yunani. Thales dianggap sebagai bapak filsafat atau orang yang pertama berfilsafat. Kisah heroic yang plaing fenomenal

Anaximandros, [187] dan tokoh-tokoh sejenis dianggap memiliki kebijaksanaan filosofis, bukan kebijaksanaan praktis (*Phronesis*), karena orientasi pengetahuan mereka tidak diarahkan pada kepentingan atau kemanfaatan personal, melainkan pada pencarian kebenaran yang bersifat universal dan abadi. Mereka menaruh perhatian pada hal-hal yang luhur, kompleks, dan mengandung nilai kontemplatif yang tinggi, meskipun secara praktis pengetahuan tersebut tidak memberikan manfaat langsung bagi kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, kebijaksanaan filosofis dalam kerangka Aristotelian tidak diukur berdasarkan kegunaan pragmatis, melainkan berdasarkan kedalaman epistemologis dan keagungan ontologis objek yang dipahami, yaitu kebenaran tertinggi yang menjadi tujuan akhir dari seluruh aktivitas intelektual manusia.

Kebijaksanaan praktis (*Phronesis*) dalam sistem etika Aristoteles merupakan kapasitas intelektual yang berorientasi pada tindakan moral (*Praxis*), dan secara esensial berhubungan dengan ranah partikular kehidupan manusia. Berbeda dengan kebijaksanaan teoretis (*Sophia*), yang berfokus pada kebenaran universal dan kontemplatif, *Phronesis* berfungsi sebagai kemampuan deliberatif untuk menilai, mempertimbangkan, dan menentukan tindakan yang paling tepat sesuai dengan kebaikan moral (*to Agathon*) dalam konteks yang konkret. Aristoteles menegaskan bahwa seseorang yang benar-benar memiliki kebijaksanaan praktis adalah individu yang mampu mengarahkan tujuan dan sarana tindakannya berdasarkan pertimbangan rasional yang paling baik bagi manusia, dengan orientasi pada pencapaian kebaikan yang dapat direalisasikan melalui tindakan. Dengan demikian, *Phronesis* merupakan integrasi antara rasionalitas normatif dan orientasi teleologis yang mengatur kehendak menuju *Eudaimonia* (kebahagiaan sebagai tujuan akhir kehidupan manusia).

Lebih lanjut, kebijaksanaan praktis tidak hanya berkaitan dengan pengetahuan universal (*Katholou*), tetapi juga meniscayakan pemahaman

---

adalah ketika ia bisa meramalkan kedatangan gerhana matahari yang pada saat itu dianggap tabu oleh masyarat Yunani karena itu bertentangan denagn para dewa-dewa mereka. pemikiran filsafatnya yang kita kenal adalah bahwa kehidupan ini berasal dari air. *Lihat* Masykur Arif Rahman, *Buku Pintar Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Diva Press, 2013, hal. 68-70.

[187] Anaximander adalah tokoh yang hidup pada 610-546 SM. Ia tinggal di Miletus yang saat ini dikenal sebagai Turki. Ia adlah sosok yang hidup sebelum era Socrates, ia tokoh yang menjembatani pemikiran dari Thales ke Phytagoras. Pemikirannya ini menekankan pada aspek filsafat, geografi dan geomatri. Ia salah satu pemikir yang menggunakan sains dan matematika untuk mengkaji serta menjelaksn aspek alam semesta. Ia adlaah pengganti Thales sebagai kepada sekolah setelah Thales meninggal. *Lihat* Wahyu Murtiningsih, *Para Filsuf dari Plato Sampai Ibnu Bajjah*, Cet. III, Yogyakarta: Diva Press, 2014, hal. 20-21.

terhadap realitas partikular (*Kath' Hekaston*) yang menjadi objek tindakan moral. Karena tindakan etis selalu terjadi dalam situasi yang kontekstual dan tidak sepenuhnya dapat ditentukan oleh prinsip universal, maka pengalaman empiris (*Empeiria*) menjadi komponen epistemologis yang esensial dalam pembentukan *Phronesis*. Aristoteles menegaskan bahwa seseorang yang hanya memahami prinsip umum tanpa mengenali kondisi partikular tidak dapat bertindak dengan benar secara moral. Sebagai ilustrasi, pengetahuan umum bahwa daging empuk baik bagi kesehatan tidak akan bermakna praktis tanpa kemampuan mengenali jenis daging yang empuk secara konkret. Oleh karena itu, *Phronesis* merupakan keutamaan intelektual yang bersifat aplikatif, menggabungkan pengetahuan teoretis dengan pengalaman praktis guna menghasilkan keputusan yang sesuai dengan kebaikan moral dalam konteks nyata.[188]

Dalam perspektif ini, *Phronesis* menjadi prinsip rasional yang menjembatani dimensi kognitif dan praksis dari moralitas Aristotelian. Ia memastikan bahwa tindakan moral tidak hanya didasarkan pada pengetahuan normatif, tetapi juga pada kemampuan reflektif dan situasional untuk menyesuaikan tindakan dengan kebaikan yang rasional dan proporsional. Dengan demikian, kebijaksanaan praktis berfungsi sebagai mekanisme etis yang mengaktualisasikan rasionalitas manusia dalam tindakan, sekaligus menjadi instrumen utama dalam realisasi *Aretē* (keutamaan moral) menuju *Eudaimonia*, tujuan akhir dalam filsafat etika Aristoteles.[189]

6. Pertemanan

Dalam kehidupan, hubungan antar sesama manusia yang paling kerap kita temui sering diartikan sebagai hubungan pertemanan. Begitu pula dalam etika nikomakea Aristoteles, hubungan yang melekat pada diri manusia sebagai makhluk sosial ini dikenal dengan istilah pertemanan. Dan mengenai pertemanan ini telah Aristoteles uraikan dalam 2 buku sekaligus, yakni buku ke-VIII dengan 14 bab pembahasan dan buku ke-IX dengan 12 bab pembahasan.

Pertemanan menurut Aristoteles dalam bukunya memiliki makna yang cakupannya sangat luas. Dari hubungan antara orang tua dan anak (termasuk hewan), rasa kekeluargaan naturaliah antara individu dengan individu lainnya, bahkan hubungan antara rekan kerja. Merujuk pada hal tersebut, maka sudah diharuskan jika manusia harus bisa saling menerima diri satu sama lain. Sebab, sifat alamiah manusia salah satunya dapat menjadi rekan bagi sesamanya.[190] Aristoteles mengatakan:

---

[188] Raha Bistara, "Virtue Ethics Aristoteles…, hal. 190.

[189] Aristoteles, *Etika Nikomakea* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 228-234.

[190] Louis Leahy, *Siapakah Manusia,* Yogyakarta: Kanisius, 2001, hal. 31.

> *"Pertemanan adalah keutamaan atau membutuhkan keutamaan, dan sepenuhnya dibutuhkan dalam hidup. Tak ada yang memilih hidup tanpa teman, sekalipun ia mempunyai kebaikan-kebaikan lainnya"*[191]

Hubungan pertemanan memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan, dikatakan demikian sebab akan ada orangorang yang rela melepas kehidupannya, jikalau orang-orang seperti itu tidak memiliki seorang teman. Dan begitu pula sebaliknya, ada orang-orang yang ketika mendapatkan seorang teman, maka orang-orang tersebut baru merasakan yang namanya mendapatkan kehidupan dan hal tersebutlah yang mereka cari selama ini, seperti halnya remaja-remaja yang tengah mencari jati diri. orang-orang yang memiliki kebaikan-kebaikan dalam hidupnya, seperti halnya harta yang berlimpah, jabatan yang tinggi, tidak akan sempurna kemakmurannya ketika harta dan jabatannya tidak menjadi suatu kedermawanan yang akan mereka berikan terhadap teman. Maka pertemanan dapat juga dikatakan sebagai jalan keluar yang baik dalam permasalahanpermasalahan yang ada dalam kehidupan.[192]

Dalam konsep pertemanan Aristoteles, hubungan pertemanan haruslah berlandaskan pada rasa persahabatan, yakni saling mencintai satu sama lain. Mencintai dimaksudkan pada sifat-sifat yang salah satunya adalah saling mengharapkan kebaikan, dan tentu saja hal tersebut selaras dengan adanya proses timbal balik, serta kesadaran penuh atas hal-hal tersebut dari kedua belah pihak. Maka dapat disimpulkan pertemanan dalam konsep Aristoteles yakni bertemunya orang-orang yang saling mencintai.

Hubungan pertemanan seperti ini Aristoteles katakan sebagai suatu kemuliaan. Sebab pada praktiknya terdapat rasa saling menyayangi, dan saling memberi yang baik-baik. Namun, menurut Aristoteles manusia memiliki kecenderungan rasa persahabatan tersebut terhadap dirinya sendiri, dibanding terhadap orang selain dirinya. Sehingga, pertemanan yang berlandaskan rasa persahabatan adalah pertemanan antara orang yang berbudi saja. Pertemanan yang berlandaskan rasa persahabatan memiliki ketentuan dalam sudut pandang Aritoteles, yakni paktiknya harus terhadap orang yang tepat, dengan tata cara yang tepat, begitupun seterusnya, dan ketentuan tersebut dapat mengantarkan kita pada ruang lingkup kebahagiaan. Menurut Aristoteles pertemanan merupakan 'kebaikan yang utama', sebab berlandaskan budi yang luhur, yang dimana perbuatan berbudi seorang teman, kurang lebihnya merupakan cerminan dari

---

[191] Aristoteles, *Etika Nikomakea* terj. Ratih Dwi Astuti…, hal. 285.
[192] Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi Astuti…, hal. 286.

perbuatan berbudi yang kita lakukan pula, sebab teman adalah repleksi diri atau pribadi kita yang lain.[193]

Dari istilah 'kebaikan yang utama' kebaikan yang dimaksud Aristoteles tersebut, bukan lain adalah prinsip dasar dari kebaikan itu sendiri, kurang lebih terdapat tiga prinsip. Yaitu *pertama,* bahwa fakta adalah sumber utama dari kebaikan, *kedua* kebaikan adalah hasil dari sesuatu yang dipikirkan dan diusahakan, dan *ketiga* tujuan dari segala tindakan adalah kebaikan. Dengan ini dapat disimpulkan jika ketiga prinsip dasar yang disuguhkan tersebut tak lain dan tak bukan adalah mengenai sumber kebaikan, praktik kebaikan, dan kebaikan sebagai tujuan.[194]

Menurut Aristoteles pertemanan memiliki kedudukan lebih diatas keadilan. Menurutnya, norma-norma dibuat demi persatuan dan perdamaian, namun jika semua orang berteman maka hal tersebut tidaklah diperlukan. Yang dimaksud Aristoteles disini adalah bahwa keadilan memiliki potensi memicu perselisihan, sedangkan jika semua orang berteman maka hal-hal yang menjadi potensi-potensi dalam pemicu perselisihan tersebut tidak akan pernah ada. Hal tersebut terjadi karena pertemanan mengharapkan dan senantiasa berkeinginan memberikan yang baik-baik terhadap satu dengan yang lainnya. Namun, dalam konteks ini Aristoteles tidak menampik konsep keadilan itu sendiri. Sebab dalam suatu lingkungan banyak orang yang menginginkan sistem yang berlandaskan keadilan. Dan menurut Aristoteles, batasan yang ada pada tiap-tiap konsep pertemanan merupakan batasan dalam konsep keadilan pula.[195] Maka Aristoteles dengan lantang mengatakan bahwa kedamaian adalah ciri khas pertemanan, dan dengan hal ini maka kita perlu memperhatikan apa-apa saja tindakan yang mengantarkan kita pada kerukunan.

Dalam konsep pertemanan Aristoteles sikap saling mencintai dibutuhkan di dalamnya, dan ada ketentuan atas apa yang layak untuk dicintai dan hal ini dibedakan menjadi tiga klasifikasi, yakni yang baik, menyenangkan dan berguna. Merujuk pada tiga klasifikasi tersebut maka munculan tiga jenis pertemanan yang Aristoteles cetuskan. *Pertama* pertemanan yang sempurna atau utuh, jenis pertemanan yang dimiliki oleh orang-orang berbudi, yang saling mencintai watak satu sama lain. *Kedua* pertemanan tanpa adanya rasa persahabatan, pertemanan ini hanya sebatas kesenangan dan kebutuhan saja. Seperti dalam golongan anak-anak muda, yang cenderung lebih mudah bergaul dengan siapa saja dan lekas menjadi akrab. Namun, pada hakikatnya tidak mudah mencintai semua orang

---

[193] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti…, hal. 43.

[194] Habibi, Ahmad. "Diskursus Etika Aristoteles Dalam Islam", *Mawa'Izh: Jurnal Dakwah Dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan,* Vol. 11 No. 1 Tahun 2020, hal. 105.

[195] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti…, hal. 44.

sekaligus, sehingga tidak mungkin terdapat rasa persahabatan didalamnya bahkan pada orangorang yang baru kita temui.Yang *ketiga*, pertemanan diantara orang yang sama-sama baik saling berguna dan menyenangkan masing-masing diantara mereka. Seperti dalam golongan orang-orang yang berusia lanjut dan temperamen, mereka tidak begitu menyukai berteman dengan orang-orang yang tidak mereka sukai keberadaannya. Namun, orang-orang dengan tipe ini dapat memiliki rasa persahabatan yang tinggi walaupun mereka tidak banyak menghabiskan waktu bersama. Adapun untuk pertemanan jenis pertama, sangatlah jarang ditemukan. Karena pertemanan yang berkualitas dan masuk dalam jenis ini hanya dimiliki oleh orang baik atau berbudi saja. Dikatakan demikian, sebab dalam jenis pertemanan ini mereka berteman demi keutamaan diri mereka sendiri, dan jenis pertemanan seperti ini sangat sulit didapatkan, hanya segelintir orang saja. Ciri khas pertemanan ini adalah menikmati kebersamaan, selalu ada dalam suka dan duka, terhindar dari saling fitnah, tidak adanya keluhan, tentu saja dengan adanya saling memberikan yang baik-baik secara timbal balik dan kesadaran penuh antara keduanya. Pertemanan seperti inilah yang menurut Aristoteles termasuk kedalam jenis pertemanan yang berkualitas yakni jenis pertemanan yang akan bertahan lama.[196]

Ketentuan atas kelayakan untuk dicintai membuktikan jika identifikasi manusia mendasar dari akal mereka, bukan hasrat atau emosi semata. Hingga muncul anggapan bahwa akal adalah keutamaan. [197] Dengan adanya klasifikasi pertemanan ini, Aristoteles membuka lebar ruang pemahaman kita guna mencari tahu lebih mendalam mengenai contoh praktik dalam pertemanan yang termasuk pada ketiga klasifikasi tersebut.

Namun pada praktiknya, pertemanan tidak luput dari potensi pertengkaran dan perselisihan yang dapat mempengaruhi kualitas pertemanan atau bahkan menghancurkannya. Aristoteles menyebutkan dua hal tentang potensi tersebut, yaitu fanatisme eksistensi dan anggapan bahwa teman bukanlah sebuah prioritas kebutuhan.[198]

Pertemanan menurut Aristoteles dalam bukunya memiliki makna yang cakupannya sangat luas. Dari hubungan antara orang tua dan anak (termasuk hewan), rasa kekeluargaan naturaliah antara individu dengan individu lainnya, bahkan hubungan antara rekan kerja.[199]

---

[196] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 289-292.

[197] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti…, hal. 45.

[198] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 316.

[199] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti…, hal. 286.

Veneranda telah melakukan penelitian serupa dengan judul "Persahabatan Pada Hidup Bersama Menurut Aristoteles Dalam Etika Nikomakea Buku 9, bab 12", yang menjelaskan mengenai hubungan atau relasi yang merupakan perwujudan dari cara memahami keberadaan antara sesama manusia, hal ini termasuk bagi seseorang yang dikenal maupun yang tidak saling mengenal. Dikatakan pula bahwa relasi pribadi ataupun komunitas adalah realitas dari persahabatan. Yakni, terjalin kerja sama dengan adanya timbal balik.[200]

Begitupun dengan Kung pada tahun yang sama mengangkat judul penelitiannya dengan "Persahabatan Menurut Thomas Aquinas: Analisis Kritis Atas Buku Komentar Etika Nikomakea Aristoteles Buku VIII Dan IX", yang menjelaskan perihal pemikiran Thomas Aquinas yang menyepakati konsep pertemanan Aristoteles, salah satunya dalam pemikiran bahwa pertemanan atau persahabatan adalah hal penting bagi manusia dan dapat membawa manusia pada kebaikan. Lebih jauh lagi Thomas setuju jikalau persahabatan merupakan hubungan manusia yang saling mencintai, dan objek dari yang dapat dicintai itu sendiri adalah kebaikan, yang dimana menjadi tujuan dalam pertemanan.[201]

Pertemanan yang berlandaskan rasa persahabatan memiliki ketentuan dalam sudut pandang Aritoteles, yakni paktiknya harus terhadap orang yang tepat, dengan tata cara yang tepat, begitupun seterusnya, dan ketentuan tersebut dapat mengantarkan kita pada ruang lingkup kebahagiaan. Menurut Aristoteles pertemanan merupakan ‘kebaikan yang utama’, sebab berlandaskan budi yang luhur, yang dimana perbuatan berbudi seorang teman, kurang lebihnya merupakan cerminan dari perbuatan berbudi yang kita lakukan pula, sebab teman adalah repleksi diri atau pribadi kita yang lain.[202]

Namun dalam konsep pertemanan Aristoteles terdapat isilah proporsionalitas antara yang memberi dan yang diberi. Maksudnya adalah lebih kepada hal-hal seperti yang lebih tinggi lebih dicintai dari pada yang mencintai, dan dengan begitulah maka akan muncul yang namanya kesetaraan. Namun, konsep seperti ini rentan menimbulkan anggapan yang melenceng, yakni anggapan untuk mendapatkan sesuatu yang lebih unggul diantara mereka, dan jika tidak mendapatkannya maka pertemananpun

---

[200] Gonzaga Veneranda, *Persahabatan Pada Hidup Bersama Menurut Aristoteles Dalam Etika Nikomakea IX, 12.*, Surabaya: Unika Widya Mandala Surabaya, 2016, hal. 35.

[201] Kung, Aloysius Luis. *Persahabatan Menurut Thomas Aquinas: Analisis Kritis Atas Buku Komentar Etika Nikomakea Aristoteles Buku Viii Dan Ix.*, Surabaya: Unika Widya Mandala Surabaya, 2016, hal. 14.

[202] Jihan Karisma Pangestu dan Maman Lukmanul Hakim, “Konsep Pertemanan …, hal. 9.

akan putus. Hal ini terjadi karena diantara dua belah pihak tidak mendapatkan apa yang menjadi tujuannya. Sebab diantara pemikiran licik orang yang lebih unggul atau berguna adalah rasa bahwa mereka berhak atas apa yang telah diberikannya, semacam orang yang memberi banyak haruslah diberi lebih banyak lagi.[203]

Hal yang kedua dalam resiko pertemanan yang perlu diwaspadai adalah anggapan bahwa teman bukanlah kebutuhan. Pertentangan ini diakibatkan adanya anggapan bahwa orang yang bahagia tidak memerlukan kehadiran seorang teman atau hubungan pertemanan. Hal ini terjadi akibat pandangan kebanyakan orang yang beranggapan jika orang yang berkecukupan sudah memiliki kebaikan-kebaikan yang mencukupinya, dan tidak ada yang menjadi keperluannya selain apa yang sudah dimilikinya.[204]

Telaah geneologis atas Etika Nikomakea ini memperlihatkan bahwa rasionalitas yang dijadikan fondasi etika Aristotelian tidak bersifat netral maupun inklusif secara universal, melainkan terikat pada horizon antropologis dan politis Yunani klasik.[205] Dengan menempatkan rasio (*Logos*) sebagai prinsip normatif tertinggi, Aristoteles secara implisit menetapkan kriteria keutamaan moral yang hanya sepenuhnya dapat diaktualisasikan oleh subjek-subjek tertentu—yakni warga polis laki-laki yang merdeka dan memiliki kapasitas deliberatif penuh. Konsekuensinya, perempuan, budak, dan kelompok non-warga ditempatkan di pinggiran kehidupan etis, bukan karena ketidakmampuan moral pada dirinya, melainkan karena asumsi filosofis mengenai keterbatasan rasionalitas mereka. Dalam kerangka ini, kebajikan, *Phronēsis*, dan kehidupan baik tidak sekadar menjadi kategori etis, tetapi juga mekanisme normatif yang mereproduksi hierarki sosial. Oleh sebab itu, pembahasan mengenai kerangka rasionalitas Aristotelian sekaligus menuntut evaluasi kritis atas implikasi eksklusifnya, sehingga membuka jalan bagi subbab berikutnya yang secara sistematis mengkaji keterbatasan dan problematika Etika Nikomakea, terutama ketika dihadapkan pada tuntutan relasi etis yang meniscayakan kesetaraan, pengakuan, dan keadilan moral.

Oleh karena itu, kerangka etika rasional dalam Etika Nikomakea dapat dipahami sebagai pencapaian filosofis klasik yang signifikan dalam merumuskan etika berbasis rasio dan kebajikan, sekaligus sebagai sistem normatif yang menyisakan keterbatasan struktural. Ketegangan antara

---

[203] Jihan Karisma Pangestu dan Maman Lukmanul Hakim, "Konsep Pertemanan…, hal. 13. *Lihat* juga Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 316.

[204] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti…, hal. 339.

[205] Iskandar Zulkarnaen, "Studi Komparatif Etika Aristoteles dan Imam Al-Ghazali", *DIROSAT: Journal of Islamic Studies,* Vol. 08 No. 1 Tahun 2023, hal. 66.

universalisme rasional dan partikularitas sosial ini menjadi titik krusial untuk menilai relevansi dan problematika Etika Nikomakea dalam konteks relasi etis kontemporer, termasuk relasi interpersonal dan relasi suami-istri, yang menuntut kerangka etika yang lebih dialogis dan inklusif.

D. Analisis Kritik Terkait Etika Nikomakea

Meskipun Etika Nikomakea sering diposisikan sebagai fondasi klasik etika kebajikan dan paradigma rasional dalam tradisi filsafat Barat, konsepsi etis yang dikembangkan Aristoteles tidak dapat dipahami sebagai sistem normatif yang tertutup dan final. Etika Nikomakea justru menampilkan suatu bangunan teoretik yang bersifat terbuka, kontekstual, dan secara internal mengakui keterbatasan-keterbatasan tertentu. Karakter teleologis, penekanan pada rasionalitas praktis (*Phronesis*), serta ketergantungan pada struktur sosial *polis* menunjukkan bahwa kerangka etika ini dibangun dalam horizon historis dan kultural tertentu. Oleh karena itu, alih-alih diperlakukan sebagai doktrin yang beku, Etika Nikomakea lebih tepat dipahami sebagai paradigma etis yang menyediakan prinsip-prinsip dasar yang dapat ditafsirkan ulang, dikritisi, dan direkonstruksi sesuai dengan perubahan konteks sosial, relasi interpersonal, dan tuntutan moral kontemporer. Ruang keterbukaan inilah yang memungkinkan Etika Nikomakea tidak hanya diwarisi sebagai warisan klasik, tetapi juga dijadikan objek rekonstruksi teoritik dalam upaya merumuskan etika kebajikan yang lebih inklusif dan responsif terhadap problem etis aktual. Berikut peneliti sajikan kajian kritik paradigmatik dalam Etika Nikomakea Aristoteles

1. Kritik Terhadap Pondasi Teleologis Etika Nikomakea

Kritik yang pertama adalah tentang pondasi teleologis Etika Nikomakea. Pada periode Yunani Kuno, khususnya dalam tradisi filsafat Socrates, Plato, dan Aristoteles, diskursus etika berpusat pada persoalan normatif tentang kehidupan yang baik *(the Good Life*). Pertanyaan mendasar yang sering muncul adalah seperti: “Apa bentuk kehidupan terbaik yang dapat dijalani manusia”? “Apa yang kita cari dalam hidup”? “Apa arti kebahagiaan atau hidup yang baik”? “Apa yang membuat hidup manusia bernilai”? “Bagaimana seharusnya kita hidup”? Alasdair MacIntyre menyoroti konsistensi para filsuf Yunani dalam membangun argumen filosofis untuk merespons pertanyaan-pertanyaan tersebut. Ia menunjukkan bahwa persoalan utama dalam diskursus etika Yunani Kuno adalah tentang tujuan dan kebaikan tertinggi dalam hidup manusia.

Aristoteles menyebutkan tiga cara hidup yang umumnya dianggap memenuhi diri sendiri: kehidupan "mencari kesenangan", kehidupan praktis atau "politik", dan studi atau kontemplasi kehidupan filosofis. Alasan yang diungkapkannya adalah perasaan bahagia, bukan hanya

manusia. Orang yang hanya mencari (kesenangan) itu seperti binatang, tapi karena manusia bukan binatang, maka tidak mungkin hidup seperti binatang untuk bahagia.[206] Aristoteles memberikan contoh dengan seorang anak yang selalu bahagia. Jika nikmat memang nilai tertinggi, maka kita pasti ingin menjadi anak kecil lagi karena hidup mereka penuh dengan kesenangan. Namun pada kenyataannya tidak ada yang ingin menjadi anak-anak.

Tidak dapat disangkal bahwa pemikiran moral Aristoteles adalah sesuatu yang dikandung dan dikonstruksikan sesuai dengan konteks zamannya, dan karenanya tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial budaya dan politik yang melingkupinya. Pandangan Aristoteles tidak secara akurat mencerminkan semangat zamannya, meskipun dalam banyak hal mereka juga menyimpang dari tren saat ini dan menyukai kritiknya. Jika kita mempertimbangkan poin-poin dalam visi etis.[207]

Sebagai etika yang berorientasi pada tujuan akhir (*telos*), *Etika Nikomakea* menilai kebaikan tindakan terutama dari kontribusinya terhadap pencapaian *Eudaimonia*, bukan dari nilai intrinsik tindakan itu sendiri. Pendekatan teleologis ini memang menawarkan kelenturan dalam menilai tindakan moral karena tidak terikat pada aturan normatif yang kaku. Namun, justru di titik inilah problem mendasarnya muncul. Dengan menjadikan rasionalitas manusia sebagai penentu utama tujuan dan hasil tindakan, etika Aristotelian cenderung terjebak dalam perspektif antropologis yang membatasi cakrawala moral pada pengalaman dan penilaian subjek tertentu. Konsekuensinya, klaim tentang kebaikan universal berpotensi melemah, sementara kelompok atau relasi yang tidak sepenuhnya diakui sebagai subjek rasional ideal berada di luar jangkauan evaluasi etis yang setara. Hal ini semakin diperkuat oleh pandangan Aristoteles bahwa kebajikan moral atau intelektual hanya dapat dicapai oleh segelintir orang. Kritik pendahuluan ini sebagai landasan untuk menilai sejauh mana Etika Nikomakea mampu menjawab tuntutan etis yang menekankan kesetaraan, pengakuan, dan keadilan dalam relasi moral kontemporer.[208]

Selain itu Etika Aristotelian masih menunjukkan jarak yang signifikan dari etika yang berorientasi pada pengalaman dan aspirasi masyarakat luas. Sementara realitas kehidupan manusia pada umumnya berakar pada konteks sosial masyarakat biasa, Aristoteles memandang

---

[206] Muhammad Taufik, "Etika Plato dan Aristoteles: Dalam Perspektif Etika Islam", *Refleksi: Jurnal Studi Aqidah dan Pemikiran Keislaman,* Vol. 18 No. 1 Tahun 2018, hal. 38.

[207] Johan Arifin, "Dialektika Etika Islam dan Etika Barat Dalam Dunia Bisnis", *Millah: Journal of Religious Studies,* Vol. 8 No. 8 Tahun 2008, hal. 148.

[208] Iskandar Zulkarnaen, Studi Komparasi…, hal. 68.

bahwa pencapaian kebahagiaan mensyaratkan kesadaran dan aktualisasi potensi kemanusiaan, baik dalam ranah rasional-teoretis maupun dalam praktik moral. Dengan demikian, kehidupan etis dipahami sebagai hasil pengembangan kapasitas rasio dan kebajikan, bukan semata-mata sebagai refleksi langsung dari pengalaman moral keseharian masyarakat.

2. Kritik Terhadap Konsep *Eudaimonia* Yang Bersifat Elitis

Aristoteles menempati posisi yang menentukan dalam perbincangan filosofis mengenai kebahagiaan (*Eudaimonia*). Ia secara tegas mengkritik pandangan-pandangan populer tentang kebahagiaan yang, menurutnya, bersifat dangkal, berorientasi pada kenikmatan semata, dan mereduksi manusia ke tingkat kehidupan hewani. Sebagai alternatif, Aristoteles merumuskan sebuah kerangka filosofis yang lebih komprehensif dan reflektif, dengan menempatkan kebahagiaan sebagai tujuan tertinggi kehidupan manusia yang berkaitan erat dengan aktualisasi rasionalitas dan kebajikan.

Formulasi ini tidak hanya berpengaruh dalam konteks Yunani klasik, tetapi juga menjadi salah satu fondasi utama dalam perkembangan pemikiran etika sepanjang sejarah. Pada paruh kedua abad ke-20, etika Aristotelian kembali memperoleh perhatian melalui karya sejumlah filsuf yang mengkritik dominasi pendekatan etika modern, seperti Elizabeth Anscombe,[209] Philippa Foot,[210] dan Alasdair MacIntyre.[211] Melalui kritik tersebut, mereka menghidupkan kembali kerangka etika kebajikan yang menekankan pembentukan karakter moral dan orientasi tujuan hidup yang lebih sesuai dengan kodrat manusia, sebagaimana telah dirumuskan oleh Aristoteles. Argumen etika Aristoteles juga mempengaruhi psikologi positif, khususnya pemikiran Martin Seligman. Ia mengikuti Aristoteles yang membedakan antara kebahagiaan hedonis yang berbasis kesenangan dan kebahagiaan *eudaimonis* yang berbasis makna hidup dan pencapaian diri.[212]

Namun konsep kebahagiaan *(eudaimonia)* Aristoteles ini tidak berarti bebas dari problematika. Salah satu kritik mendasar yang kerap diajukan adalah kecenderungannya yang bersifat elitis. Kecenderungan elitis dalam etika Aristotelian berakar langsung pada konsep *Eudaimonia*

---

[209] Elizabeth Anscombe, *Human Life, Action and Ethics*, ed. Mary Geach and Luke Gormally, United Kingdom: Imprint Academic, 2005, hal. 77.

[210] Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon University Press, 2002, hal. 14.

[211] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, hal. 36.

[212] Martin Seligman, *Authentic Happiness: Using The New Positive Psychology To Realize Your Potential For Lasting Fulfillment*, New York: The Free Press, 2002, hal. 130-132.

yang ia rumuskan. Kebahagiaan dipahami sebagai aktivitas jiwa yang selaras dengan kebajikan rasional dan mencapai kesempurnaan tertinggi dalam kehidupan kontemplatif. Formulasi ini tidak hanya menetapkan standar moral yang tinggi, tetapi sekaligus mengandaikan subjek etis dengan kapasitas rasional penuh, stabilitas hidup, ketersediaan waktu luang yang memadai, serta kondisi sosial yang melatarbelakangi pemikiran etikanya. Dengan demikian, *Eudaimonia* bukan sekadar tujuan normatif, melainkan ideal etis yang secara struktural hanya dapat diakses oleh kelompok sosial tertentu. Ketika kebahagiaan diposisikan sebagai aktualisasi tertinggi rasionalitas, mereka yang secara sosial atau kultural dipandang tidak memenuhi kriteria rasional tersebut secara implisit dikeluarkan dari kemungkinan mencapai kehidupan yang sepenuhnya baik. Dalam kerangka ini, universalitas *Eudaimonia* menjadi bermasalah, karena klaim normatifnya bertumpu pada prasyarat antropologis dan sosial yang bersifat eksklusif. Kritik ini menunjukkan bahwa elitisme selain menjadi implikasi historis Etika Nikomakea, ternyata telah tertanam dalam struktur konseptual kebahagiaan Aristotelian itu sendiri.Pandangan teleologis Aristoteles, yang menegaskan bahwa setiap entitas termasuk manusia, memiliki tujuan akhir (*Telos*) yang melekat pada kodratnya, juga tidak lepas dari kritik. Aristoteles mengembangkan konsep *Telos* dan mengaitkannya dengan fungsi manusia, yaitu aktifitas rasional yang baik yang menghasilkan *euidaimonia*.[213] Oleh karena itu Telos ini ditetapkan sebagai final cause yang inheren dalam sifat manusia, sehingga semua tindakan diarahkan pada tujuan tertinggi itu.

Dari narasi tersebut, dapat kita simpulkan bahwa teori *Telos* Aristoteles ini bersifat konseptual dan internal secara teoretik, bukan sebagai norma moral universal. Karena penetapan *Eudaimonia* sebagai telos sering dianggap sebagai "nilai final yang berlaku bagi umat manusia".

---

[213] Jika dibaca dengan cara ini, Aristoteles terlibat dalam sebuah proyek yang dalam beberapa hal mirip dengan yang dilakukan Plato dalam *Republica*. Tujuan Aristoteles adalah untuk sampai pada kesimpulan seperti Plato, tetapi tanpa bergantung pada metafisika Platonis yang memainkan peran sentral dalam argumennya. Ia menolak keberadaan bentuk-bentuk Plato secara umum dan bentuk kebaikan secara khusus; dan ia menolak gagasan bahwa untuk menjadi sepenuhnya berbudi luhur seseorang harus mempelajari matematika dan ilmu pengetahuan, dan melihat semua cabang pengetahuan sebagai satu kesatuan. Meskipun teori etika Aristoteles terkadang bergantung pada perbedaan filosofis yang dikembangkan lebih lengkap dalam karya-karyanya yang lain, ia tidak pernah mengusulkan bahwa para pelajar etika perlu terlibat dalam studi khusus tentang dunia alam, atau matematika, atau objek abadi dan berubahal. Proyeknya adalah menjadikan etika sebagai bidang yang otonom, dan untuk menunjukkan mengapa pemahaman penuh tentang apa yang baik tidak memerlukan keahlian di bidang lain. *Lihat* R. Kraut, Aristotle's Ethics, *Stanford Encyclopedia of Philosophy Journal*, May 1st, 2001., https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/?utm_source=chatgpt.com#C2MethMetaEthiTheo, diakses pada 15 Januari 2026.

Pandangan ini lebih merupakan sebuah asumsi metafisik daripada fakta empiris yang dapat dibuktikan secara lintas budaya atau agama, terutama di masa kontemporer sekarang ini.

3. Kritik Terhadap Relatifitas dan Dependensi *Golden Mean* Sebagai Prinsip Kebajikan

Dalam Etika Nikomakea, Aristoteles merumuskan kebajikan (*Arete*) sebagai disposisi karakter yang diperoleh melalui pembiasaan (*Hexis Proairetike*), yang memungkinkan seseorang bertindak secara tepat dalam berbagai situasi konkret. Prinsip sentral dari kebajikan ini adalah *Mesotes* (jalan tengah atau golden mean), yakni posisi moderat di antara dua kecenderungan ekstrem: kelebihan (*Hyperbole*) dan kekurangan (*Elleipsis*). Dengan demikian, kebajikan tidak dipahami sebagai penghindaran total terhadap emosi atau tindakan tertentu, melainkan sebagai kemampuan menata dan mengarahkan emosi serta tindakan tersebut secara proporsional dan rasional. [214] Keberanian (*Andreia*), misalnya, terletak di antara kenekatan (*Thrasotes*) yang berlebihan dan kepengecutan (*Deilia*) yang kurang, sementara kemurahan hati berada di antara pemborosan dan kekikiran.

Namun, Aristoteles secara eksplisit menolak pemahaman *Mesotes* sebagai titik tengah yang bersifat matematis dan seragam bagi semua orang. Ia menegaskan bahwa jalan tengah adalah *to Meson Pros Hemas* yang berarti "tengah relatif bagi kita".

Di sinilah persoalan epistemologis pertama muncul, yaitu relativitas kebajikan. Jika kebajikan ditentukan oleh "tengah yang relatif bagi kita", maka standar kebajikan tidak bersifat objektif dan universal, tetapi sangat bergantung pada siapa subjeknya dan dalam tatanan sosial apa ia hidup. Dalam konteks masyarakat Yunani kuno yang patriarkal dan hierarkis, "tengah" yang dianggap wajar oleh laki-laki yang memiliki status sebagai warga negara (*Male Citizen*) bisa berbeda secara signifikan dari pengalaman kelompok lain, seperti perempuan atau budak. Akibatnya, apa yang disebut sebagai kebajikan berpotensi merefleksikan keseimbangan versi kelompok dominan, bukan keseimbangan etis yang adil bagi semua pihak.

Dalam hal ini, MacIntyre menegaskan bahwa moralitas tidak bisa dibuktikan secara empiris sehingga akan dianggap sebagai sebuah sesuatu yang berupa ekspresi dari kecenderungan seseorang. Oleh sebab itu pernyataan-pernyataan moral tidak bisa dievaluasi dan tidak bisa dibandingkan satu dengan yang lain.[215]

---

[214] Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 105.

[215] Menurut MacIntyre masalah etika ini muncul dan tidak terpecahkan karena penelitian modern terhadap etika memisahkan antara penelitian sosiologis-historis yang

Persoalan kedua adalah dependensi Golden Mean pada struktur sosial polis. Etika Nikomakea tidak berdiri sendiri sebagai sistem moral universal, melainkan terikat erat dengan visi Aristoteles tentang *polis* sebagai tujuan tertinggi kehidupan manusia. Kebajikan dirumuskan untuk menopang keteraturan sosial dan politik *Polis*, sementara ranah rumah tangga (*Oikos*) termasuk relasi suami-istri diposisikan secara subordinat. Dalam kerangka ini, relasi antara laki-laki dan perempuan tidak dibangun atas dasar kesalingan etis, melainkan atas pembagian peran yang diasumsikan "alamiah". Dalam kerangka ini, *Golden Mean* tidak secara inheren mengoreksi ketimpangan relasional, melainkan cenderung menormalisasikannya. Hal ini secara implisit terlihat dari bagaimana kondisi sosial masyarakat dan geopolitik di Yunani saat itu. Golden mean, dengan demikian, cenderung menjaga stabilitas struktur sosial yang ada, bukan mengoreksi ketimpangan relasional di dalamnya. Di sinilah muncul implikasi problematis yang bersifat sirkular, bahwa struktur sosial masyarakat menentukan kebajikan, dan kemudian kebajikan akan membenarkan hierarkisitas struktur sosial tersebut.

Hal ini menunjukkan keterbatasannya sebagai dasar etika relasional universal. Tanpa regulator normatif yang melampaui konteks sosial tertentu, konsep jalan tengah berisiko menjadi standar etis yang bias dan kontekstual. Dapat peneliti simpulkan bahwa *Golden Mean* tanpa regulasi normatif yang melampaui struktur sosial tertentu, konsep "tengah" ini akan berisiko menjadi alat legitimasi ketimpangan yang dibungkus dalam bahasa keseimbangan dan kewajaran. Pada titik inilah kebutuhan akan rekonstruksi paradigma etika menjadi jelas. Penggunakan metodologi tertentu memungkinkan pemisahan antara struktur rasional etika kebajikan Aristotelian dan muatan kultural-polis-sentris yang menyertainya.

Kritik terhadap relativitas dan dependensi *Golden Mean* ini bukanlah penolakan total terhadap Etika Nikomakea. Sebaliknya, kritik ini menegaskan bahwa meskipun Aristoteles menawarkan kerangka etika kebajikan yang rasional dan sistematis, prinsip jalan tengahnya tidak cukup kuat sebagai dasar etika relasional universal.

4. Keterbatasan Dalam Individualisme[216] Moral dan Prifatisasi Moralitas

---

berfokus pada aspek-aspek sosial dan historis dari era-era tertentu, dan lebih fokus pada penelitian filosofis yang berfokus pada aspek-aspek pemikiran yang bersifat atemporal dan universal. MacIntyre meneliti teori moral dengan memperhatikan kedua hal ini bersama-sama, yaitu pemikiran/filsafat moral dalam kaitannya dengan kondisi sosialhistorisnya. *Lihat* Alasdair Macintyre, *After Virtue: A Study In Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame, 2007, hal. 4.

[216] Individualisme dan individualitas adalah dua doktrin menyangkut pengorganisasian diri dan masyarakat dalam rangka memaksimalkan hak-hak individual dan otonomi personal, maka individuasi adalah sederetan praktik-praktik yang mengidentifikasi individu-individu dan membadakannya satu sama lain oleh simbol,

Salah satu implikasi penting dari prinsip *Golden Mean* dalam Etika Nikomakea adalah kecenderungannya untuk menempatkan kebajikan sebagai pencapaian individual.[217] Kebajikan dipahami sebagai disposisi karakter yang terbentuk melalui latihan personal dan pengambilan keputusan rasional subjek moral. Meskipun Aristoteles tidak sepenuhnya mengabaikan dimensi sosial, pusat gravitasi etikanya tetap berada pada individu yang berusaha mencapai eudaimonia melalui kesempurnaan karakter. Dalam kerangka ini, relasi dengan orang lain lebih sering diposisikan sebagai medan aktualisasi kebajikan personal, bukan sebagai ruang etika yang memiliki klaim normatif otonom. Hal inilah yang akan menimbulkan pertemuyan gesekan kepentingan yang berpotensi untuk saling bertentangan dan bertabrakan antar nilai yang berbeda-beda.[218] Hasil dari gesekan dan benturan ini, akan menghasilkan efek kerjasama *(Electical)* yang memproduksi sintesa atau anti tesa baru, atau tidak menutup kemungkinan justru implikasi kalah-menang, dan saling mendominasi. Kecenderungan untuk ingin mendominasi yang dilakukan oleh persona atau kelompok yang lebih kuat, dan hasrat untuk menghegemoni orang, kelompok, komunitas, atau bahkan negara lain yang lebih lemah.[219]

Kecenderungan ini melahirkan apa yang dapat disebut sebagai individualisme moral, yaitu pandangan bahwa kualitas etis suatu tindakan terutama diukur dari karakter dan niat subjek pelaku. Akibatnya, dimensi relasional seperti dampak struktural, asimetri kekuasaan, dan kerentanan pihak lain, kurang mendapatkan perhatian sebagai persoalan etis yang berdiri sendiri.

Lebih jauh, individualisme moral tersebut berkontribusi pada privatisasi moralitas. Etika dipersempit menjadi urusan pembinaan diri dan keputusan personal, sementara relasi interpersonal ekslusif dipandang sebagai wilayah privat yang relatif kebal dari evaluasi etis publik. Dalam Etika Nikomakea, hal ini tampak dari subordinasi *oikos* terhadap *Polis*:

---

nomor, tanda, dan kode-kode. Lebih tepatnya, individuasi merujuk pada proses pengindividuan pribadi-pribadi sebagai tubuh yang berbeda-beda. Masalah-masalah individuasi dalam sosiologi sangat dekat dengan masalah identifikasi dalam filsafat, karena identitas, kesadaran dan tubuh saling berkelindan. Pertanyaan "Siapakah anda?" sangat sulit dijawab kalau terlebih dahulu tidak melakukan identifikasi terhadap tubuh dalam ruang dan waktu tertentu. *Lihat* Bryan S. Turner, *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*, Yogyakarta: IRCISoD, 2012, hal. 316-317.

[217] Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi Astuti…, hal. 134.

[218] Mohammad Arif, *Individualisme Global di Indonesia: Studi Tentang Gaya Hidup Individualis Masyarakat Indonesia di Era Global*, Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015, hal. 1.

[219] Mohammad Arif, *Ilmu Pendidikan Islam*, Kertosono: IReSS Press kerjasama dengan STAIM Press, 2004, hal. 59.

relasi dalam rumah tangga tidak dikaji sebagai relasi etis yang setara, melainkan sebagai bagian dari tatanan fungsional yang menopang kehidupan politik.

Dengan demikian, moralitas relasional dalam keluarga tidak dikembangkan sebagai diskursus etika kritis, melainkan dibiarkan mengikuti asumsi sosial yang telah mapan. Keterbatasan ini menjadi semakin problematis ketika prinsip *Golden Mean* yang relatif dan kontekstual dipadukan dengan privatisasi moralitas. "Jalan tengah" dalam relasi domestik dapat dengan mudah ditentukan oleh norma sosial dominan, lalu dipandang sebagai kebajikan personal. Dalam kondisi sosial patriarkal, misalnya, dominasi suami dapat ditampilkan sebagai bentuk moderasi dan kebijaksanaan, selama ia tidak jatuh pada kekerasan ekstrem. Di sini, kebajikan tidak lagi berfungsi sebagai kritik terhadap relasi yang timpang, melainkan sebagai mekanisme legitimasi moral bagi struktur yang tidak setara.[220]

Hal inilah yang menunjukkan bahwa Etika Nikomakea terkait relatifitas *Golden Mean* sangat bergantung pada kondisi sosial dan kerentanan moral.

5. Ketegangan dan Implikasi Dari Relasi Etika Dan Politik

Dalam kerangka Aristotelian, Etika Nikomakea tidak dapat dipisahkan dari rasionalitas politik, sebab etika dan politik merupakan dua dimensi normatif yang saling berkelindan. Aristoteles secara eksplisit menyatakan bahwa politik adalah "ilmu tertinggi" (*Kuriotate Episteme*), karena ia mengarahkan dan mengintegrasikan seluruh praktik etis individu menuju tujuan kolektif, yakni *Eudaimonia* (kehidupan baik) dalam *Polis*.[221] Dengan demikian, implikasi etika Nikomakea dalam rasionalitas politik terletak pada cara kebajikan, akal praktis, dan tujuan hidup baik dikonstruksikan sebagai dasar legitimasi dan orientasi tindakan politik.[222]

Untuk memahami bagaimana konsep *Polis* dihidupi dalam realitas sosial-politik di masa Yunani Kuno, kita perlu menelaah terlebih dahulu

---

[220] Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy dan Philosophy*, Cambridge: CUP, 2001, hal. 275

[221] Aristoteles, *Etika Nikomakea* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 62.

[222] Aristoteles dalam Politics menegaskan bahwa negara adalah ciptaan alam karena manusia secara kodrati adalah makhluk politis (Zoon Politicon). Menurut Aristoteles, negara dapat diibaratkan dengan tubuh manusia, ia lahir dalam wujud yang sederhana, lalu mengalami kehancuran dan terlupakan dalam perjalanan sejarahal. Keberadaan negara muncul karena manusia membutuhkannya, sebab manusia merupakan makhluk sosial yang tidak dapat hidup sendiri tanpa keberadaan orang lain. *Lihat* Muhammad Wijdan et.al., Etika Nikomakea Aristoteles dan Konsep Kebahagiaan Sebagai Tujuan Hukum: Studi Tentang Keadilan Distributif, *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2025, hal. 8.

bagaimana struktur masyarakat Athena pada masa Aristoteles. Dalam segi populasi, penduduk Athena pada periode tersebut diperkirakan berkisar antara 300.000 hingga 400.000 jiwa, dengan komposisi sosial yang secara umum terbagi ke dalam tiga kelompok utama, yakni warga negara (*Citizens*), penduduk asing menetap (*Metics*), dan budak. Dalam kerangka sosial inilah Aristoteles merumuskan teori politiknya. Ia tidak mengidentifikasi seluruh penduduk sebagai warga negara dalam pengertian politik yang penuh. Bagi Aristoteles, warga negara sejati adalah mereka yang memiliki kapasitas rasional serta berpartisipasi secara aktif dalam pengambilan keputusan publik. Sebaliknya, kelompok seperti budak, petani, dan pedagang tidak dimasukkan ke dalam kategori warga negara politik, karena keterikatan mereka pada kerja produktif dipandang menghalangi ketersediaan waktu luang (*Scholē*) yang diperlukan untuk mengembangkan dan menjalankan kebajikan politik.

Implikasi penting lainnya adalah peran *Phronēsis* (kebijaksanaan praktis) sebagai fondasi rasionalitas politik. Dalam Etika Nikomakea, *Phronēsis* memungkinkan individu menilai apa yang tepat dalam situasi konkret, dengan mempertimbangkan tujuan, konteks, dan konsekuensi. Dalam ranah politik, hal ini berarti bahwa keputusan politik yang rasional tidak dapat direduksi pada aturan universal yang kaku atau rasionalitas teknokratis semata (*Techne*), melainkan memerlukan pertimbangan kontekstual yang sensitif terhadap kondisi sosial, budaya, dan historis polis.[223]

Meskipun Etika Nikomakea Aristoteles menawarkan fondasi normatif yang kuat bagi rasionalitas politik melalui kebajikan, *phronesis*, dan orientasi pada *Common Good*. Kerangka ini tidak luput dari sejumlah problem rasional yang relevan untuk dikritisi, terutama ketika dihadapkan pada kompleksitas politik modern dan pluralitas nilai.

Permasalahan yang pertama adalah problematika teleologi substantif dalam politik. Rasionalitas politik Aristotelian berangkat dari asumsi teleologis bahwa polis memiliki tujuan objektif, yakni *Eudaimonia* sebagai hidup baik bersama. Secara rasional, asumsi ini problematik karena mengandaikan adanya kesepakatan substantif mengenai apa yang disebut "hidup baik". Dalam konteks masyarakat plural, tujuan hidup warga tidak tunggal dan sering kali saling bertentangan. Dengan demikian, rasionalitas politik berbasis teleologi berisiko mengabsolutkan satu visi moral tertentu sebagai *Common Good*, sehingga membuka ruang bagi eksklusi normatif terhadap kelompok atau pandangan yang tidak sejalan. Kritik ini sejalan dengan pandangan filsafat politik modern yang menolak fondasi metafisik tunggal bagi politik, seperti dikemukakan oleh John

[223] Aristoteles, *Etika Nikomakea* terj. Ratih Dwi Astuti…, hal. 230-231.

Rawls, yang menegaskan bahwa legitimasi politik harus bertumpu pada *Overlapping Consensus*, bukan pada konsep kebaikan substantif yang komprehensif.

Permasalahan selanjutnya adalah potensi munculnya ketegangan antara kebajikan personal dengan kepentingan institusional. Dalam tradisi etika kebajikan khususnya dalam Etika Nikomakea, kebajikan dipahami sebagai disposisi personal yang dibentuk melalui pembiasaan dan diarahkan pada pencapaian kebaikan hidup (*Eudaimonia*). Namun, ketika individu hidup dan bertindak di dalam kerangka institusi sosial-politik, kebajikan personal tersebut tidak selalu selaras dengan kepentingan institusional. Institusi baik negara, hukum, maupun organisasi sering beroperasi berdasarkan tujuan kolektif, stabilitas struktural, dan efisiensi fungsional, yang dapat menuntut tindakan-tindakan pragmatis yang secara moral ambigu. Dalam situasi semacam ini, subjek moral berada dalam posisi tegang antara tuntutan integritas personal dan tekanan normatif institusi.

Hal ini disadari dan diakui oleh Aristoteles sendiri bahwa kebajikan hanya dapat berkembang secara optimal dalam ekosistem *Polis* yang baik. Selain itu, dia juga mengakui bahwa struktur politik tertentu dapat menghambat realisasi kebajikan warganya. Ketegangan ini menunjukkan bahwa kebajikan personal tidak pernah berdiri dalam ruang hampa, melainkan selalu dinegosiasikan dalam relasi kuasa, norma hukum, dan kepentingan institusional yang lebih luas.

Dalam konteks modern sekarang ini, ketegangan tersebut secara eksplisit semakin runcing dan kasat mata. Proses modernisasi ditandai oleh diferensiasi institusional, rasionalisasi birokratis, serta dominasi logika efisiensi dan proseduralitas dalam pengelolaan kehidupan sosial. Institusi-institusi modern negara, pasar, korporasi, dan birokrasi, semakin diatur oleh rasionalitas instrumental yang menilai tindakan terutama berdasarkan fungsi, produktivitas, dan kepatuhan terhadap aturan formal. Dalam situasi semacam ini, kebajikan personal yang berakar pada integritas, kepekaan moral, dan pertimbangan kontekstual sering kali terdesak oleh tuntutan sistem yang impersonal dan teknokratis. Subjek moral modern tidak hanya menghadapi konflik antara kehendak pribadi dan norma sosial, tetapi juga tekanan struktural dari institusi yang cenderung mengobjektifikasi agen moral sebagai pelaksana fungsi. Modernisasi dengan demikian tidak menghapus problem klasik relasi kebajikan dan *Polis*, melainkan mentransformasikannya menjadi konflik baru antara etika kebajikan dan rasionalitas sistemik.[224]

---

[224] Eva Eviany, *Pengantar Ilmu Politik dan Ruang Lingkupnya,* Bandung: Cendekia Press, 2019, hal. 74-76.

Dalam hal ini Eva Eviany mengatakan bahwa beberapa konsep politik dalam ilmu politik, yang memberikan gambaran tentang potensi ketegangan antar kepentingan individu berbasis moral dengan kepentingan institusional dalam politik. *Pertama* bahwa negara sebagai sebuah inti dari ilmu politik hanya memusatkan perhatian pada lembaga kenegaraan serta berbagai bentuk formilnya. *Kedua* kekuasaan sebagai sebuah inti dari politik yang beranggapan bahwa politik merupakan kegiatan yang berkaitan dengan perebutan dan mempertahankan kekuasaan.[225] *Ketiga* Pengambilan Keputusan dan Kebijakan, pengambilan keputusan merujuk pada proses yang terjadi hingga keputusan tersebut tercapai sebagai salah satu konsep utama berkenaan dengan keputusan yang diambil secara kolektif serta mengikat masyarakat.[226]

Dengan demikian, ketegangan antara moral personal dan kepentingan institusional menampakkan dirinya sebagai persoalan mendasar dalam relasi antara etika dan politik. Persoalan ini tidak berhenti pada dilema subjektif individu, melainkan berakar pada konfigurasi struktural kekuasaan dan rasionalitas institusional yang membentuk ruang tindakan moral. Ketika institusi politik beroperasi terutama berdasarkan logika stabilitas, efisiensi, dan kepatuhan prosedural, kebajikan personal berisiko tereduksi menjadi pertimbangan privat yang kehilangan daya kritisnya. Kondisi ini menunjukkan bahwa problem relasi etika dan politik dalam tradisi klasik tidak lenyap dalam modernitas, melainkan mengalami transformasi dalam bentuk yang lebih kompleks. Oleh karena itu, kritik terhadap ketegangan ini sekaligus membuka kebutuhan akan suatu kerangka etika yang mampu menjembatani tuntutan integritas personal dan struktur institusional secara lebih reflektif dan normatif, sebuah kebutuhan yang akan menjadi landasan bagi pembahasan pada bagian berikutnya.

E. Kajian Epistemologi *Burhāni*

Filsafat ilmu merupakan landasan reflektif yang menjiwai seluruh proses perolehan pengetahuan ilmiah. Ia berfungsi sebagai kerangka konseptual untuk menelaah hakikat pengetahuan, sumber-sumbernya, metode perolehannya, serta kriteria validitas dan kebenarannya.[227] Dalam pengertian ini, ilmu pengetahuan dipahami sebagai himpunan pengetahuan

---

[225] Meskipun dalam hal ini konteks dari kekuasaan adalah sebuah upaya menyangkut kepentingan masyarakat dan warga negara, namun politik tidak lepas dari pembagian kekuasaan antar personal dalam institusi tersebut. *Lihat* Harold D. Laswell and Abraham Kaplan, *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*, London: Transaction Publisher, 2014, hal. 11.

[226] Eva Eviany, *Pengantar Ilmu Politik…,* hal. 7-8.

[227] Sudur, et.al., "Filsafat Ilmu Dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan," dalam *Journal Genta Mulia,* Vol. 15 No. 2 Tahun 2024, hal. 34.

yang disusun secara sistematis dan terorganisasi, serta dihasilkan melalui prosedur metodologis yang dapat dipertanggungjawabkan secara rasional dan empiris.

Harold H. Titus mengakui kesulitan untuk menyatakan secara tegas dan ringkas mengenai hubungan antara ilmu dan filsafat, karena terdapat persamaan sekaligus perbedaan antara ilmu dan filsafat, di samping di kalangan ilmuwan sendiri terdapat perbedaan pandangan dalam hal sifat dan keterbatasan ilmu, demikian juga di kalangan filsuf terdapat perbedaan pandangan dalam memberikan makna dan tugas filsafat.[228] Ilmu bukan sekadar akumulasi informasi, melainkan konstruksi pengetahuan yang memenuhi prinsip-prinsip keilmuan, seperti koherensi logis, konsistensi metodologis, serta keterujian empiris dan rasional. Proses ilmiah mensyaratkan aktivitas sadar dan terarah, penggunaan metode yang eksplisit, serta mekanisme verifikasi yang memungkinkan pengujian ulang dan koreksi terhadap temuan sebelumnya. Dengan demikian, kebenaran ilmiah tidak bersifat intuitif atau kebetulan, melainkan dihasilkan melalui prosedur yang sistematis, transparan, dan dapat direplikasi.

Oleh karena itu, suatu pengetahuan dapat disebut sebagai ilmu apabila ia memenuhi kriteria epistemologis dan metodologis yang sahih, baik dari segi cara perolehan, struktur argumentasi, maupun validitas kesimpulannya. Dalam kerangka ini, filsafat ilmu tidak hanya berperan sebagai refleksi teoretis, tetapi juga sebagai dasar normatif yang menjamin integritas, objektivitas, dan legitimasi pengetahuan ilmiah.[229]

Jika berbicara tentang filsafat ilmu, maka terlebih dahulu harus memahami tiga aspek atau landasan berpikir filsafat. Ketiga aspek berfilsafat diantaranya ada ontologi[230], epistemologi[231] dan aksiologi[232].

---

[228] Sudur, et.al., "Filsafat Ilmu…, hal. 42.

[229] Maria Sanprayogi & Mohal. Toriqul Chaer, "Aksiologi Filsafat Ilmu dalam Pengembangan Keilmuan," dalam *Jurnal AL MURABBI*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2017, hal. 106-107.

[230] Secara leksikal, ontologi berasal dari Bahasa Yunani yang asal katanya adalah "*Ontos*" dan "*Logos*". *Ontos* adalah "yang ada" sedangkan *Logos* adalah "ilmu". Sederhananya, ontologi merupakan ilmu yang berbicara tentang sesuatu yang sudah ada. Adapun secara Terminologi, ontologi adalah cabang dari ilmu filsafat yang berhubungan dengan hakikat hidup tentang suatu keberadaan yang meliputi keberadaan segala sesuatu yang ada dan yang mungkin ada. *Lihat* Mahfud, "Mengenal Ontologi, Epistemologi, Aksiologi dalam Pendidikan Islam," dalam *Cendekia: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 4 No.1 Tahun 2018, hal. 84.

[231] Epistemologi berasal dari bahasa Yunani *epistemè* yang berarti "pengetahuan" dan *logos* yang berarti "ilmu". Secara terminologi, epistemologi adalah ilmu yang mempelajari sumber, metode, struktur pengetahuan dan benar atau tidaknya. *Lihat* Fariz Pari, "Epistemologi dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan," dalam *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2018, hal. 140.

Jika melihat ketiga landasan tersebut, ilmu memiliki bagian-bagian tertentu. Di dalam ilmu ada objek, pernyataan, proposisi, dan karakteristik dimana keempat aspek tersebut yang sebenarnya disoroti oleh tiga landasan berpikir filsafat mengenai ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

Ontologi ilmu meliputi seluruh aspek kehidupan yang dapat diuji melalui panca indra manusia. Ilmu mempelajari objek-objek empiris seperti halnya bebatuan, binatang, tumbuhan, hewan, dan manusia. Ilmu juga mempelajari berbagai gejala maupun peristiwa yang pada dasarnya memiliki manfaat bagi kehidupan manusia. Jika dilihat dari objek yang telah dikajinya, ilmu dapat disebut sebagai suatu pengetahuan empiris dimana objek-objek yang berada di luar jangkauan manusia tidak termasuk ke dalam bidang kajian keilmuan tersebut.[233]

Selanjutnya dalam filsafat, epistemologi menempati posisi penting karena menentukan cara memperoleh pengetahuan dan menetapkan kriteria kebenaran. Perbedaan dasar epistemologis antarperadaban berpengaruh langsung terhadap corak pemikiran, metode ilmiah, dan konstruksi pengetahuan yang dihasilkan. Dengan demikian, orientasi epistemologi menjadi faktor penentu dalam membentuk sistem keilmuan suatu masyarakat.

Epistemologi diartikan sebagai cabang filsafat yang berhubungan dengan hakikat dan lingkup pengetahuan, dasarnya, serta penegasan bahwa seseorang memiliki pengetahuan. Azyumardi Azra menambahkan bahwa epistemologi sebagai ilmu yang membahas tentang keaslian, pengertian, struktur, metode, dan validitas ilmu pengetahuan. Jadi, epistemologi adalah sebuah ilmu yang mempelajari tentang hal-hal yang berkaitan dengan pengetahuan dan dipelajari secara substantif. Ketika ontologi berusaha mencari secara reflektif tentang yang ada, berbeda epistemologi berupaya membahas tentang terjadinya dan kebenaran ilmu. Landasan epistemologi memiliki arti yang sangat penting bagi bangunan pengetahuan, karena menjadi tempat berpijak dimana suatu pengetahuan yang baik ialah yang memiliki landasan yang kuat.[234]

Dalam konteks ini, pengembangan empirisme tidak dipahami secara terpisah dari dimensi spiritual dan moral, tetapi perlu ditempatkan

---

[232] Secara leksikal, aksiologi berasal dari bahasa Yunani yaitu *Axion* yang berarti nilai dan *Logos* yang berarti ilmu. Sederhananya aksiologi adalah ilmu tentang nilai. Aksiologis dasarnya berbicara tentang hubungan ilmu dengan nilai, apakah ilmu bebas nilai dan apakah ilmu terikat nilai. Karena berhubungan dengan nilai maka aksiologi berhubungan dengan baik dan buruk, berhubungan dengan layak atau pantas, tidak layak atau tidak pantas. *Lihat* Uyoh Sadulloh, *Pengantar Filsafat Pendidikan*, Bandung: Alfabeta, 2007, hal. 36.

[233] I Gusti Bagus Rai Utama, *Filsafat Ilmu dan Logika Manajemen dan Pariwisata*, Yogyakarta: Deepublish, 2021, hal. 10.

[234] Dewi Rokhmah, "Ilmu Dalam Tinjauan Filsafat…, hal. 180.

dalam kerangka yang lebih menyeluruh. Tradisi keilmuan Islam, misalnya, mengembangkan epistemologi yang tidak hanya bertumpu pada rasionalitas dan pengalaman empiris, tetapi juga mengintegrasikan intuisi dan wahyu sebagai sumber pengetahuan. Pendekatan ini berbeda dari tradisi Yunani klasik yang sering dipahami menekankan rasionalitas otonom. Dengan demikian, epistemologi Islam memperlihatkan usaha sistematis untuk memadukan rasio, pengalaman, dan nilai-nilai keagamaan dalam membangun pengetahuan yang utuh dan bermakna.[235]

Epistemologi merupakan nama lain dari logika material yang membahas dari pengetahuan. Epistemologi merupakan studi tentang pengetahuan yang mengkaji bagaimana mengetahui benda-benda. Selain itu, epistemologi merupakan suatu doktrin filsafat yang lebih menekankan pada peranan pengalaman dalam memperoleh pengetahuan dan mengecilkan peranan akal. Karena pada dasarnya pengetahuan yang diperoleh menggunakan indra hasil tangkapannya secara aktif diteruskan dan ditampilkan oleh akal. Pengetahuan ini yang berusaha menjawab dari pertanyaan-pertanyaan seperti bagaimana cara manusia memperoleh dan menangkap pengetahuan dan jenisnya.[236]

Epistemologi membahas bagaimana pengetahuan itu diperoleh. Menurut Jujun S. Suriasumantri menjelaskan bahwa berpikir merupakan aktivitas mental yang dapat menghasilkan suatu ilmu pengetahuan. Diperlukannya metode ilmiah yaitu berupa pengungkapan tata kerja pikiran sehingga memudahkan akal untuk menggerakkan aktivitas berpikir tersebut. Metode ilmiah merupakan landasan yang digunakan dalam epistemologi ilmu. Metode ilmiah yaitu cara yang digunakan ilmu dalam menyusun pengetahuan yang benar. Metode ilmiah merupakan prosedur dalam mendapatkan pengetahuan. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan merupakan pengetahuan yang diperoleh lewat metode ilmiah. Metode ilmiah merupakan penentu layak atau tidaknya pengetahuan menjadi ilmu, sehingga memiliki fungsi yang sangat penting dalam bangunan ilmu pengetahuan.[237]

---

[235] Ahmad Taufik Nasution, *Filsafat Ilmu: Hakikat Mencari Pengetahuan*, Yogyakarta: DeePublish, 2016, hal. 21.

[236] Epistemologi menganggap bahwa setiap pengetahuan manusia merupakan hasil dari pemeriksaan dan penyelidikan benda hingga akhirnya dapat diketahui manusia. Dengan demikian, jelaslah bahwa epistemologi ini membahas tentang sumber, proses, syarat, batas fasilitas, dan hakikat pengetahuan yang memberikan kepercayaan dan jaminan dari kebenarannya. *Lihat* Nur Afni Puji Rahayu, "Tinjauan Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Peningkatan Keterampilan Menulis Deskripsi Melalui Model Kooperatif Tipe Round Table," dalam *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2021, hal. 133.

[237] Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999, hal. 119.

Salah satu cabang filsafat ilmu yang mempertanyakan bagaimana manusia menggunakan ilmunya disebut aksiologi. Aksiologi mencoba untuk mencapai hakikat dan manfaat yang ada dalam suatu pengetahuan. Diketahui bahwa salah satu manfaat dari ilmu pengetahuan yaitu untuk memberikan kemaslahatan dan kemudahan bagi kehidupan manusia. hal ini yang menjadikan aksiologis memilih peran sangat penting dalam suatu proses pengembangan ilmu pengetahuan karena ketika suatu cabang ilmu tidak memiliki nilai aksiologis akan lebih cenderung mendatangkan kemudharatan bagi kehidupan manusia bahkan tidak menutup kemungkinan juga ilmu yang bersangkutan dapat mengancam kehidupan sosial dan keseimbangan alam.[238]

1. Diskursus Epistemologi *Burhāni*

Dalam teori Islam klasik, wilayah etis tentang baik dan buruk ada dua pilihan, yaitu the *Theistic-Subjectivism* dan *Rationalistic-Objectivism.* Dalam hal ini, *the Theistic-Subjectivism* menekankan pada pemahaman bahwa baik dan buruk hanya ditentukan oleh Tuhan. Sedangkan *Rationalistic-Objectivism* lebih menekankan pada peran akal dalam menentukan baik dan buruknya sesuatu.

Dalam pandangan Islam, ditinjau dari sisi manfaat (dimensi aksiologi) atas penerapan dan orientasinya, maka ilmu dibedakan menjadi dua, yaitu: *Pertama*, ilmu yang diterapkan dan bermanfaat langsung untuk kehidupan manusia di dunia. Dalam kelompok ilmu ini adalah yang jelas-jelas langsung dirasakan dan dibutuhkan oleh manusia di dunia atau dibutuhkan dalam masa hidupnya, seperti ilmu sains yang mencakup politik, ekonomi, sosial, budaya, dan kejiwaan (psikologi). *Kedua*, ilmu yang bermanfaat secara tidak langsung untuk kehidupan manusia di dunia, tetapi untuk kehidupan akhirat. Dimensi spiritual dalam kelompok ini dikategorikan dengan ilmu-ilmu yang bersifat non-materi dan hasil yang dirasakan tidak langsung untuk kehidupan manusia di dunia atau semasa hidupnya. Ilmu ini lebih banyak berkaitan dengan agama dan keimanan seseorang.[239]

Pengetahuan dipahami sebagai representasi konseptual yang terbentuk dalam akal manusia melalui interaksi dengan realitas eksternal. Akal berfungsi sebagai instrumen kognitif utama dalam mengolah pengalaman dan menarik kesimpulan, namun tidak berdiri secara otonom. Validitas pengetahuan rasional ditempatkan dalam relasi komplementer

---

[238] Juhari, "Aksiologi Ilmu Pengetahuan (Telaah Tentang Manfaat Ilmu Pengetahuan dalam Konteks Ilmu Dakwah)," dalam *Al-Idarah: Jurnal Manajemen dan Administrasi Islam*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 101.

[239] Novi Khomsatun, "Pendidikan Islam Dalam Tinjauan Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi," dalam *EDUCREATIVE: Jurnal Pendidikan Kreatif Anak*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019, hal. 234.

dengan wahyu sebagai sumber kebenaran normatif yang bersifat absolut. Dalam kerangka ini, wahyu lebih khususnya al-Qur'an diposisikan sebagai rujukan kebenaran hakiki yang melampaui keterbatasan penalaran manusia, sedangkan pengetahuan rasional bersifat relatif dan terbuka terhadap koreksi.[240]

Setidaknya terdapat tiga macam teori pengetahuan yang diterapkan dalam islam yang sudah diterapkan oleh para pemikir (filsuf) muslim yaitu rasionalisme, indrawi dan melalui wahyu atau ilham. Pengetahuan rasionalisme merupakan pengetahuan yang didasarkan pada kemampuan berpikir manusia. Pengetahuan indrawi merupakan pengetahuan yang didasarkan pada pengetahuan yang bersumber dari indra manusia. Teori ini hanya menjadi satu teori kebenaran yang tidak dikembangkan oleh filsuf muslim. Dari tiga teori pengetahuan tersebut filsuf muslim lebih tertarik mengembangkan teori pengetahuan rasionalisme seperti *al-Farābi, Ibn Sinā, Ibn Mājah* dan *Ibn Rusyd*.[241]

Epistemologi Islam merupakan pengembangan dari epistemologi barat yang hanya berdasarkan pada rasionalisme dan empirisme. Dalam pandangan Islam, epistemologi tidak hanya berdasarkan pada rasionalisme dan empirisme semata, akan tetapi juga mengakui keberadaan intuisi dan wahyu. Menurut pemikir Islam kontemporer, *Muĥammad 'Abîd al-Jabîri* memaparkan struktur epistemologis kajian Islam sebagai epistemologi *Bayāni, Burhāni,*[242] dan '*Irfāni*. Cara berpikir tekstual *Bayāni* yang menjadikan teks sebagai episentrum keilmuan, mengungguli kedua cara berpikir lainnya dan merupakan arus utama pemikiran Islam. *Bayānī* bertumpu pada otoritas bahasa dalam teks, terutama dengan cara kerja

---

[240] Ahmad Muzammil, et.al., "Bayani, Irfani, and Burhāni Epistemology as the Basic of Science Development in Islam," dalam *Al-Irfan: Journal of Arabic Literature and Islamic Studies*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2022, hal. 291.

[241] Walaupun dalam dalam al-Quran terdapat ayat-ayat yang mendorong manusia untuk menggunakan indra/penglihatan sebagai sumber pengetahuan. Penggunaan penglihatan sebagai sumber pengetahuan biasa dikenal sebagai empirisme. *Lihat* M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 17.

[242] Secara etimologis *al-Burhān* dalam bahasa Arab, adalah argumentasi yang kuat dan jelas (*al-Ĥujjah al-Fāşilah al-Bayyinah*), dalam bahasa inggris disebut *Demonstration*, berasal dari bahasa Latin *Demonstratio* yang berarti isyarat, sifat, keterangan dan menampakkan. Dalam bahasa Prancis, dibedakan antara *Demontrer* yang berarti memaparkan sesuatu atau permasalahan secara jelas dan logis terstruktur, dan *Montrer* yaitu kata kerja yang berarti menunjukkan kepada sesuatu sehingga dapat diraba. *Al-Burhān* dapat juga diartikan sebagai pembuktian yang tegas (*Decisive proof*) dan keterangan yang jelas. *Lihat* Ahmad Hasan Ridwan, "Kritik Nalar Arab: Eksposisi Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Muhammad Abed Al-Jabiri," dalam *Jurnal Afkaruna*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2016, hal. 206. *Lihat juga* Muhammad 'Abid al-Jabiri. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiĥdah, 1990, hal. 378.

analitis yang menekankan relasi antara lafaz dan makna. Dalam hal ini, pengetahuan *Bayānī* diperoleh melalui penafsiran literal, gramatikal, dan semantik terhadap teks, sehingga kebenaran ditentukan oleh kesesuaian makna dengan struktur bahasa dan rujukan tekstual yang sahih.[243] Menurut *Ibn Wahhāb al-Khātib*, proses *Bayāni* adalah dengan menggunakan panduan pola yang dipakai ulama' fikih dalam ruang lingkup hukum dan teolog dalam ruang lingkup *Kalam*.[244] Namun akibatnya, model ideologi Islam menjadi semakin kaku. Otoritas tekstual dan otoritas Salafi yang dibakukan menurut prinsip metodologi hukum Islam klasik, lebih unggul dibandingkan sumber otoritas keilmuan lain seperti ilmu pengetahuan alam *(Kawniyah)*, akal *('Aqliyah)*, dan intuisi *(Wijdāniyah)*. Dominasi psikologi tekstual *Bayāni-Ijtihādiyyah* mengakibatkan epistemologi keagamaan Islam kurang memperhatikan persoalan keagamaan dalam konteks riset *(Bahtsiyyah)*.[245]

Epistemologi '*Irfāni*, tidak didasarkan atas teks seperti halnya *Bayāni*, tetapi cenderung berkonsentrasi pada *Kasyf* atau tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan '*Irfāni* tidak berdasarkan analisa teks tetapi juga dengan olah spiritual dan rohani. Dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan secara langsung melalui pikiran kemudian menjadi satu konsep yang dapat dikemukakan kepada orang lain secara logis. Dengan demikian pengetahuan '*Irfāni* setidaknya diperoleh melalui tiga tahapan, (1) persiapan, (2) penerimaan, (3) pengungkapan, baik dengan media lisan atau tulisan.[246]

Dalam ilmu filsafat, '*Irfāni* biasa dipahami sebagai intuisi. Dengan intuisi, manusia mendapatkan pengetahuan secara tiba-tiba tanpa melalui proses penalaran. Intuisi memiliki karakter khas antara lain: *Dzawq* (rasa) yaitu mengalami secara langsung, ilmu *Hudlūri* yaitu objek hadir dalam

---

[243] Dalam epistemologi *Bayānī*, karakteristik utama dari proses produksi pengetahuan adalah penggunaan satu mekanisme kognitif yang menghubungkan *Furū'* (cabang-cabang ilmu) dengan *Uṣūl* (prinsip-prinsip dasar) melalui konsep seperti *Qiyās* (analogi), *Istidlāl bi al-Syahid 'Ala al-Ghaib* (penalaran analogis antara dunia inderawi dan transenden), serta *Tasybîh* (pembandingan) seperti yang dijelaskan oleh para *Fuqahā'* dan ahli *Balāghah*. *Lihat* Anggun Khafidhotul Ulliyah, et.al., "Perbedaan Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Dalam Pemikiran Islam," dalam *Jurnal REVORMA*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2024, hal. 37.

[244] Umi Kulsum, "Epistemologi Islam Dalam Tinjauan Filosofis," dalam *Urwatul Wutsqo: Jurnal Studi Kependidikan dan Keislaman*, Vol, 9 No. 2 Tahun 2020, hal. 229-241.

[245] Musliadi, 'Epistemologi Keilmuan Dalam Islam: Kajian Terhadap Pemikiran M. Amin Abdullah,' dalam *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 13 No.2 Tahun 2014, hal. 160.

[246] Ahmad Muzammil, et.al., "Bayani, Irfani, and Burhani Epistemology…, hal. 294.

diri subek dan eksistensial yaitu mengetahui secara intim tampa melalui katagorisasi. Menurut Henry Bergson, intuisi meupakan evolusi pemikiran seseorang yang bersifat personal.[247]

Adapun terkait epistemologi *Burhāni* dalam ilmu filsafat biasa dikenal dengan cara berpikir ilmiah yang didasarkan pada metodologi empiris, yang diprakarsai oleh metode keilmuan Yunani.[248] Epistemologi ini beroperasi melalui metodologi rasional-empiris yang menekankan observasi sistematis, pengolahan data, dan penalaran logis-demonstratif. Kebenaran ditetapkan melalui koherensi argumentasi dan keterujian proposisi secara rasional maupun empiris.

Kerangka dalam epistemologi *Burhāni* ini memungkinkan pengembangan teori-teori baru dan pembentukan disiplin-disiplin ilmiah dalam bidang ilmu sains dan sosial, seperti biologi, geologi, ekonomi, pertambangan, dan pertanian serta ilmu-ilmu sosial kemasyarakatan.[249] Dalam hal ini, epistemologi *Burhāni* dalam teknisnya menyediakan dasar metodologis bagi perkembangan ilmu pengetahuan yang bersifat analitis, sistematis, dan progresif.

2. Karakteristik dan Struktur Metode *Burhāni* Dalam Pemikiran

Dalam ilmu pengetahuan Islam secara historis, nalar *Burhāni* pertama kali dibawa oleh *al-Kindi* dalam tulisannya dalam buku *al-Falsafah al-Ūla*. Tulisan tersebut dihadiahkan kepada khalifah *al-Ma'mūn* (218-227 H), pemikiran dalam tulisan tersebut merupakan pemikiran yang diadopsi dari pemikiran filosof Yunani Aristoteles. Menurut *al-Kindi*, filsafat merupakat ilmu pengetahuan tertinggi yang dimiliki manusia. Ia juga menepis pemikir-pemikir muslim yang menentang dan menolak filsafat sebagai jalan menempuh kebenaran.

Tulisan al-Kindi, *al-Falsafah al-Ūla* mempunyai karakteristik "nalar rasional" yang sama dengan pemikiran Aristoteles, namun tidak mampu mewarnai corak pemikiran Islam kala itu. Menurut *al-Jabîri* usaha *al-Kindi* dalam tulisannya tidak bertujuan memperkenalkan pemikiran Aristoteles, melainkan hanya ingin menyerang kalangan ahli fiqih yang tidak setuju serta menolak mati-matian pada filsafat. Bahkan yang dilakukan *al-Kindi* merupakan usaha pragmatis, walau tidak bisa

---

[247] Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 21.

[248] Ahmad Muzammil, et.al., Bayani, Irfani, and Burhani Epistemology…, hal. 297.

[249] Anggun Khafidatul Ulliyah, et.al., "Perbedaan Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Dalam Pemikiran Islam," dalam *Jurnal REVORMA*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2024, hal. 37.

dipungkiri bahwa *al-Kindi* memiliki andil, peran dan jasa yang besar dalam memperkenalkan pemikiran Aristoteles di kalangan umat islam.[250]

Menurut *al-Jabîri*, metode *Burhāni* menjadi cara berpikir masyarakat arab dalam mendapatkan pengetahuan yang muncul dari kekuatan manusia secara alamiah, yaitu pengalaman empirik dan logika. Ini merupakan cara berpikir seperti yang tidak bisa dilepaskan dari pengaruh pemikiran Aristoteles yang bertumpu pada hubungan sebab dan akibat. Pengetahuan yang didapat oleh masyarakat arab hanya dipengaruhi oleh akal dan pengalaman empirik sehari-hari.[251]

Kemampuan untuk berpikir lurus dalam penalaran dapat dibagi menjadi dua jenis: analitik dan dialektika. Analitik digunakan untuk menggambarkan cara berpikir dan berargumen berdasarkan pernyataan yang benar. Namun, dialektika adalah jenis berpikir yang melibatkan pemikiran logis, seperti silogisme atau *al-Qiyās al-Jāmi'*, yang terdiri dari beberapa proposisi. Dalam konteks ini, dialektika menekankan tiga syarat:

a. Harus mengetahui unsur perantara yang menjadi penyebab kesimpulan;
b. Harus ada keterkaitan yang sesuai antara unsur-unsur dan kesimpulan, sehingga ada sistematika dalam argumen;
c. Kesimpulan harus muncul secara otomatis, dan tidak boleh ada kesimpulan lain yang mungkin.[252]

Model berpikir *Burhāni* berlandaskan pada penggunaan akal sebagai instrumen utama dalam proses perolehan dan validasi pengetahuan. Dalam kerangka epistemologi rasional-demonstratif ini, penalaran tidak dipahami sebagai aktivitas intuitif atau spontan semata, melainkan sebagai proses sistematis yang mengikuti kaidah-kaidah logika dan prinsip argumentasi yang terstruktur.

Menurut '*Abîd al-Jabîri*, penalaran manusia dapat dibedakan ke dalam dua bentuk utama, yaitu nalar aktif (*al-'Aql al-Fa'āl*) dan nalar terbentuk (*al-'Aql al-Mukawwan*). Nalar aktif merujuk pada kapasitas kognitif dasar manusia untuk menangkap relasi antarfakta dan menarik generalisasi dari pengalaman dan pengamatan terhadap realitas. Fungsi ini bersifat universal karena melekat pada struktur rasional manusia sebagai kemampuan alamiah dalam memahami keteraturan dunia.[253]

---

[250] Muhammad Abid al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab, (Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius),* terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003, hal. 10-11.

[251] Muhammad Abid al-Jabiri, *Kritik Nalar.…,* hal. 51.

[252] Yandi Hafizallah, and Muhammad Abdul Wafa. "Pemikiran Abed Al-Jabiri Terhadap Nalar Arab: Konsep Dan Relevansi," dalam *Mawa'Izh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan,* Vol. 10 No. 1 Tahun 2019, hal. 64.

[253] Muhammadun, "Kritik Nalar Al-Jabiri; Bayani, Irfani dan Burhani dalam Membangun Islamic Studies Integrasi-Interkoneksi," dalam *Eduprof: Islamic Education Journal,* Vol. 1 No. 2 Tahun 2019, hal. 135.

Adapun nalar terbentuk menunjuk pada bentuk penalaran yang bekerja melalui seperangkat asas, kaidah, dan sistem konseptual yang telah dilembagakan dalam suatu tradisi intelektual tertentu. Dalam konteks ini, proses berargumentasi (*Istidlāl*) dilakukan dengan merujuk pada prinsip-prinsip metodologis yang diterima secara kolektif oleh komunitas ilmiah pada suatu periode. Universalitas nalar terbentuk terletak bukan pada sifat alamiahnya, melainkan pada legitimasi sosial dan epistemik yang diberikan oleh suatu masyarakat terhadap sistem kaidah tertentu.[254]

Dalam epistemologi *Burhāni*, sistem utama penalaran bertumpu pada silogisme sebagai instrumen demonstratif untuk memperoleh pengetahuan yang bersifat pasti. Dalam tradisi logika Arab-Islam, silogisme diterjemahkan sebagai *Qiyās* atau *al-Qiyās al-Jāmi'*, yakni penalaran yang menghimpun makna-makna asal dalam suatu struktur inferensial yang teratur. Silogisme dipahami sebagai bentuk argumen deduktif yang menyatukan dua premis yaitu premis mayor dan premis minor untuk menghasilkan satu kesimpulan yang niscaya secara logis.[255]

Proses silogistik dalam kerangka *Burhāni* berlangsung melalui tiga tahapan kognitif. Tahap pertama adalah tahap pengertian (*al-Ma'qūlāt*), yaitu proses abstraksi intelektual terhadap objek-objek eksternal sehingga terbentuk konsep-konsep universal dalam akal. Tahap kedua adalah tahap pernyataan (*al-'Ibārah*), yakni pembentukan proposisi melalui pengaitan subjek dan predikat dalam struktur kalimat yang bermakna. Tahap ketiga adalah tahap penalaran (*al-Taḥlīl*), di mana hubungan logis antara premis-premis dianalisis untuk menghasilkan kesimpulan yang sahih.

Mengikuti kerangka Aristotelian, *al-Jabîri* menegaskan bahwa validitas pengetahuan *Burhāni* ditentukan oleh beberapa kriteria, yaitu kejelasan latar konseptual premis, dan konsistensi hubungan logis antara alasan dan kesimpulan, serta tingkat kepastian (*Yaqīn*) yang melekat pada hasil. Kesimpulan yang dihasilkan melalui silogisme demonstratif dipandang memiliki status kebenaran, sejauh premis-premisnya benar dan struktur inferensinya valid, sehingga tidak membuka kemungkinan bagi kesimpulan alternatif yang kontradiktif.[256]

Dari uraian ini, dapat kita simpulkan bahwa silogisme berfungsi sebagai fondasi metodologis utama dalam epistemologi *Burhāni*, karena menyediakan kerangka inferensial yang terstruktur, konsisten, dan dapat diuji secara rasional. Posisi sentral silogisme menegaskan bahwa kepastian pengetahuan tidak dicapai melalui intuisi atau otoritas semata, melainkan melalui proses argumentasi yang memenuhi kaidah logika dan kriteria

---

[254] Anggun Khafidhotul Ulliyah, et.al., "Perbedaan Epistemologi…, hal. 41.
[255] Muhammadun, "Kritik Nalar Al-Jabiri; Bayani…, hal. 136.
[256] Anggun Khafidhotul Ulliyah, et.al., "Perbedaan Epistemologi…, hal. 41-42.

validitas yang ketat. Dalam kerangka ini, penalaran *Burhāni* menghasilkan konstruksi pengetahuan yang sistematis, koheren, dan memiliki legitimasi epistemik yang kuat, sehingga mampu menopang pengembangan ilmu pengetahuan yang berbasis rasionalitas demonstratif.

	Bayāni	***Burhāni***	***'Irfāni***
Sumber	Teks keagamaan	Ilham/Intuisi	Rasio
Metode	Linguistik / *Dilālāt al-Lughawiyyah*	Psiko-Gnostik	Logika
Tema Sentral	*Al-Ashl wa al-Furū'*	*Dzāhir- Bāṭin Wilāyah an-Nubuwwah*	Esensi-Aksistensi Bahasa-Logika
Validitas Kebenaran	Korespondensi	Intersubyektif	Koherensi Konsistensi
Pendukung	Kaum Teolog, *Fuqahā'*, dan Ahli Bahasa	Kaum Sufi	Kaum Filsuf

Tabel 2.1*:* *Korelasi Pendekatan Bayāni, Burhāni dan 'Irfāni*
(Sumber: Peneliti)

3. Relevansi Epistemologi *Burhāni* Dalam Pemikiran Kontemporer

Epistemologi *Burhāni* sebagaimana dirumuskan dalam tradisi filsafat Islam rasional dan diklasifikasikan secara sistematis oleh *Muḥammad ʿĀbid al-Jabîri* bertumpu pada penalaran demonstratif (*al-Burhān*), yakni pengetahuan yang dibangun melalui prinsip logis, koherensi argumentatif, dan pembuktian rasional. Dalam konteks pemikiran kontemporer, relevansi epistemologi ini terletak pada kemampuannya menyediakan kerangka rasional-kritis yang dapat menjembatani tradisi keilmuan klasik dengan tuntutan analisis sosial modern yang berbasis argumentasi dan verifikasi.[257]

Dalam kajian sosial kontemporer, epistemologi *Burhāni* berfungsi sebagai fondasi metodologis untuk membaca realitas sosial secara non-dogmatis. Ia mendorong penggunaan logika inferensial, kategorisasi konseptual, serta relasi sebab–akibat dalam memahami struktur sosial, relasi kuasa, dan dinamika institusional. Pendekatan ini sejalan dengan tradisi sosiologi rasional, seperti pada Max Weber yang menekankan

[257] Sulton Nur Falak Marjuki, et.al., "Konsep Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Dalam Filsafat Pendidikan Islam," dalam *Jurnal Dinamika,* Vol. 9 No. 1 Tahun 2024, hal. 42.

pemahaman rasional *(Verstehende Soziologie)* dan konstruksi ideal sebagai alat analisis yang bersifat konseptual, bukan normatif.[258]

Relevansi *Burhāni* juga tampak dalam pengembangan etika sosial dan hukum kontemporer. Dengan menempatkan rasionalitas sebagai instrumen utama, epistemologi ini memungkinkan formulasi norma sosial yang tidak semata bersandar pada otoritas tekstual atau konsensus tradisional, melainkan pada pertimbangan maslahat, konsistensi logis, dan konsekuensi sosial. Dalam konteks masyarakat plural, kerangka *Burhāni* memberi pondasi berbasis dialog untuk merumuskan prinsip norma-norma universal dalam berbagai perspektif yang mencakup konsep keadilan, tanggung jawab sosial, dan hak asasi manusia secara argumentatif dan dapat dipertanggungjawabkan secara rasional.[259]

Lebih jauh, dalam kritik ideologi dan analisis wacana, epistemologi *Burhāni* menyediakan perangkat evaluatif untuk menilai validitas klaim-klaim sosial dan politik. Dengan menuntut kejelasan premis, koherensi argumen, dan kesesuaian antara konsep dan realitas empiris, pendekatan ini berkontribusi pada pembentukan budaya intelektual yang kritis terhadap simplifikasi, populisme normatif, dan justifikasi ideologis yang tidak teruji. Dalam pengertian ini, *Burhāni* berfungsi sebagai mekanisme rasionalisasi diskursus publik.[260]

Hal ini selaras dengan dengan pendapat Van Peursen, sebagaimana dikutip oleh Anwar Habibi Siregar dalam sebuah makalahnya, menyatakan bahwa akal budi (hati nurani) tidak dapat menyerap sesuatu, dan panca indera tidak dapat memikirkan sesuatu. Namun, bila keduanya bergabung timbullah pengetahuan, sebab menyerap sesuatu tanpa dibarengi akal budi sama dengan kebutaan, dan pikiran tanpa isi sama dengan kehampaan. Dengan demikian, epistemologi *Burhāni* atau pendekatan rasional argumentatif demonstratif adalah pendekatan yang mendasarkan diri pada

---

[258] Weber membagi tindakan sosial menjadi empat, yakni tindakan rasionalitas instrumental *(Zwerk Rational),* Tindakan rasionalitas nilai *(Werk Rational),* Tindakan Afektif *(Affectif Action),* Tindakan Tradisional *(Traditional Action).* Keempat tersebut juga masih diklasifikasikan menjadi dua, dua pertama dikatakan Weber sebagai tindakan rasional, sedangkan dua terakhir bukanlah indakan rasional. Walaupun terdapat benih-benih rasional tetap saja tindakan tersebut digiring oleh sumber-sumber yang bukan rasional. *Lihat* Satrio Dwi Haryono, "Wacana Rasiali Dalam Sosiologi Max Weber," dalam *J-PSH: Jurnal Pendidikan Sosiologi dan Humaniora Universitas Tanjungpura Pontianak*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2022, hal. 405.

[259] M. Amin Abdullah, "At-Ta'wil Al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam *Jurnal Al-Jami'ah,* Vol. 39 No. 2 Tahun 2001, hal. 378.

[260] Sulton Nur Falak Marjuki, et.al., "Konsep Epistemologi…, hal. 52.

kekuatan rasio melalui instrumen logika (induksi, deduksi, abduksi, simbolik, proses, dll.) dan metode diskursif (*Bāṭiniyyah*).[261]

Dengan demikian, relevansi epistemologi *Burhāni* dalam konstruksi pemikiran kontemporer khususnya pada aspek sosial terletak pada perannya sebagai kerangka rasional-kritis yang memperkuat analisis struktural, perumusan norma sosial, dan evaluasi wacana publik. Ia tidak menawarkan utopia normatif, melainkan menyediakan metodologi berpikir murni yang menuntut ketepatan konseptual, konsistensi logis, dan keterhubungan argumentatif norma agama dengan realitas sosial yang konkret.[262]

4. Kritik Atas Epistemologi *Burhāni*

Meskipun metode *Burhāni* dipandang sebagai bentuk epistemologi yang paling mapan dalam tradisi rasional karena bertumpu pada demonstrasi logis dan koherensi argumentatif, pendekatan ini tidak terlepas dari keterbatasan epistemologis. Osman Bakar menegaskan bahwa kritik terhadap *Burhāni* tidak diarahkan pada penggunaan rasionalitas sebagai instrumen pengetahuan, melainkan pada kecenderungan epistemologisnya untuk mereduksi seluruh realitas ke dalam kerangka akal semata.

Dalam pandangan ini, *Burhāni* menghadapi problem ketika ia mengasumsikan bahwa struktur rasional manusia sepenuhnya sepadan dengan kompleksitas realitas, padahal tidak seluruh dimensi eksistensi dapat direpresentasikan melalui kategori logis dan inferensi demonstratif. Suhrawardi mengatakan bahwa kekurangan epistemologi *Burhāni* adalah:

a. Ada kebenaran yang tidak dapat dijangkau atau dijelaskan dengan akal atau *Burhāni*;
b. Ada eksistensi di luar pemahaman *Burhāni*, seperti warna, bau, rasa, dan bayangan;
c. Prinsip *Burhāni* yang menyatakan bahwa atribut suatu objek harus didefinisikan oleh atribut lain akan menghasilkan proses tanpa akhir.[263]

Lebih lanjut, Bakar menunjukkan bahwa terdapat wilayah-wilayah realitas seperti dimensi metafisis, pengalaman spiritual, dan aspek nilai yang tidak sepenuhnya tunduk pada verifikasi rasional formal. Ketika *Burhāni* memaksakan standar demonstratif terhadap seluruh bidang pengetahuan, ia berisiko mengabaikan bentuk-bentuk pengetahuan non-diskursif yang memiliki legitimasi epistemik dalam tradisi intelektual

---

[261] Anwar Habibi Siregar, *Epistemologi…,* dikutip dari website: http://habibisir.blogspot.co.id/2013/04/epistemologi-bayani-burhani-dan-irfani.html, diakses pada 21 Februari 2026.

[262] Muhammad Abed Al-Jabiri, *Kritik Nalar*…, hal. 407-409.

[263] Ahmad Hasan Ridwan, "Kritik Nalar Arab: Eksposisi…, hal. 210.

Islam. Dengan demikian, keterbatasan *Burhāni* bukan terletak pada rasionalitasnya, melainkan pada klaim implisit tentang kecukupan akal sebagai medium universal bagi seluruh bentuk realitas.

Dalam konteks ini, kritik terhadap *Burhāni* mengarah pada kebutuhan akan diferensiasi ranah epistemik. Rasionalitas demonstratif tetap memiliki fungsi sentral dalam ilmu-ilmu rasional dan analisis konseptual, namun tidak dapat diposisikan sebagai satu-satunya paradigma pengetahuan. Pengakuan atas batas-batas akal justru memperkuat posisi *Burhāni* sebagai metode ilmiah yang ketat, sekaligus membuka ruang integrasi dengan pendekatan *Bayānī* dan *ʿIrfānī* secara proporsional dalam konstruksi epistemologi Islam yang lebih komprehensif.

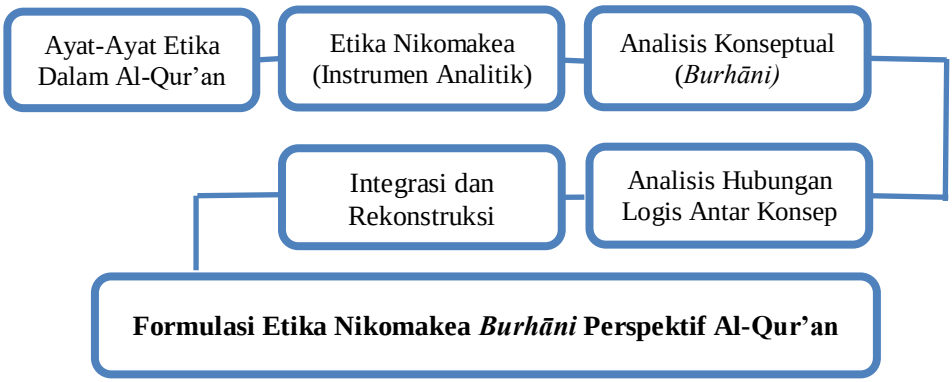
F. Integrasi Operasional Epistemologi *Burhāni* Al-Qur'an dan Kerangka Etika Nikomakea

Pembahasan mengenai epistemologi *Burhāni* dan Etika Nikomakea pada bagian sebelumnya menunjukkan bahwa keduanya berada pada ranah yang berbeda. Etika Nikomakea merupakan sistem etika normatif yang menjelaskan tujuan kehidupan manusia, pembentukan keutamaan, keadilan, serta kebijaksanaan praktis sebagai dasar tindakan etis. Sementara epistemologi *Burhāni* merupakan perangkat penalaran demonstratif yang berfungsi menghasilkan pengetahuan melalui argumentasi yang logis, sistematis, dan dapat dipertanggungjawabkan. Perbedaan domain tersebut menunjukkan bahwa hubungan keduanya bukanlah hubungan identitas konseptual, melainkan hubungan fungsional antara substansi etika dan metode penalaran.

Atas dasar itu, penelitian ini tidak bermaksud menggabungkan kedua konsep tersebut atau menyamakan otoritas filsafat Aristoteles dengan otoritas al-Qur'an. Integrasi yang dimaksud merupakan integrasi pada tingkat epistemologis-metodologis, yaitu menjadikan epistemologi *Burhāni* sebagai mekanisme penalaran untuk merekonstruksi kerangka Etika Nikomakea. Sehingga integrasi tersebut dapat berfungsi sebagai instrumen analitik dalam memahami nilai-nilai etika al-Qur'an. Maka transformasi dalam hal ini bukanlah substansi yang terdapat dalam ajaran al-Qur'an, melainkan cara membangun argumentasi ilmiah dalam membaca struktur etikanya. Melalui mekanisme tersebut, setiap konsep etika tidak dipahami secara terpisah, tetapi ditempatkan dalam suatu bangunan argumentasi yang saling berkaitan sehingga menghasilkan konstruksi etika yang utuh.

Integrasi ini sekaligus menandai pergeseran fungsi Etika Nikomakea dalam penelitian. Jika dalam konteks filsafat Yunani berfungsi sebagai sistem etika yang menjelaskan bagaimana mencapai kehidupan yang baik, epistemologi *Burhāni* mengarahkan sebagai perangkat

konseptual untuk mengidentifikasi, menghubungkan, dan menjelaskan struktur nilai etika yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an. Hasil dari proses integrasi ini bukanlah sintesis antara dua sistem etika yang berbeda, melainkan sebuah kerangka konstruktif dari nilai-nilai etika al-Qur'an yang disusun secara rasional dan sistematis. Kerangka metodologis inilah yang selanjutnya menjadi pondasi operasional dalam menganalisis ayat-ayat al-Qur'an tentang relasi suami istri pada pembahasan berikutnya.



Gambar 2.3: Skema Operasional Integrasi Etika Nikomakea dan Epistemologi *Burhāni*

BAB III

ANALISIS ONTOLOGIS RELASI SUAMI ISTRI

Relasi suami istri sebagai salah satu hubungan sosial, memiliki dimensi ontologis yang menyentuh hakikat dari eksistensi manusia itu sendiri. Pernikahan menghadirkan perjumpaan dua individu dalam ikatan yang bukan hanya berorientasi pada pemenuhan kebutuhan biologis, melainkan juga pembentukan makna hidup, ketenteraman jiwa, serta keberlanjutan nilai kemanusiaan.[264] Oleh karena itu, pembahasan tentang relasi suami istri perlu diletakkan pada kerangka yang lebih mendasar, yakni melihat bagaimana memandang manusia, pasangan, dan tujuan dari eksistensi relasi tersebut secara esensial. Dalam perspektif ini, relasi suami istri tidak dapat direduksi menjadi pola dominasi maupun hubungan sakral transaksional, sebab keduanya diposisikan sebagai subjek yang sama-sama memiliki martabat ontologis sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Dari sini, relasi pernikahan menjadi sebuah medan dua insan yang berbeda untuk bisa menjalani kehidupan ini secara bersama. Oleh karena itu peneliti merasa perlu untuk memberikan analisis tentang relasi tersebut.

A. Diskursus Relasi Suami Istri

Secara ontologis dan antropologis, manusia dipahami sebagai *Animal Sociale*, yakni makhluk yang secara kodrati memiliki

[264] Sandy Diana Mardlatillah dan Nurus Sa'adah, "Pola Relasi Suami Istri Sebagai Upaya Meningkatkan Kelanggengan Pernikahan," dalam *Sociocouns:Journal of Islamic Guidance and Counseling*, Vol. 2 No.1 Tahun 2022, hal. 59.

kecenderungan inheren untuk hidup bersama dan berelasi dengan sesamanya.[265] Eksistensi manusia tidak pernah bersifat soliter, melainkan senantiasa terjalin dalam jaringan ketergantungan timbal balik yang memungkinkan keberlangsungan hidup, pengembangan potensi diri, serta pembentukan identitas personal dan sosial.[266]

Secara etimologi, relasi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) berasal dari kata: re·la·si /rélasi/ n 1 hubungan; perhubungan; pertalian: banyak- (dengan orang lain); 2 kenalan: banyak-nya di kalangan atas; 3 pelanggan: pelayanan kepada- harus baik.[267] Sedangkan secara terminologi, dalam kamus ilmiah populer relasi diartikan sebagai sebuah hubungan sanak saudara; perhubungan; langganan; pertalian.[268]

Hubungan antar manusia tersebut dalam kajian ilmiah umumnya dirumuskan melalui konsep relasi dengan konteks tertentu. Relasi tidak hanya menunjuk pada fakta adanya kontak atau perjumpaan antarindividu, tetapi mencakup keseluruhan struktur interaksi yang di dalamnya termuat dimensi komunikasi, afeksi, kepentingan, nilai, serta norma yang mengaturnya.[269] Dengan demikian, relasi dapat dipahami sebagai konstruksi sosial yang dinamis, yang terus-menerus dibentuk, dinegosiasikan, dan direproduksi melalui praktik interaksi sehari-hari. Dalam konteks ini, relasi berfungsi sebagai medium utama bagi terjadinya pertukaran makna, pembentukan solidaritas, sekaligus artikulasi perbedaan dalam kehidupan sosial.[270]

Interaksi sosial sebagai manifestasi konkret dari relasi manusia merupakan salah satu tema sentral dalam kajian ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Isu ini tidak hanya relevan dalam lingkup mikro, seperti relasi interpersonal dan keluarga, tetapi juga dalam skala makro yang melibatkan

---

[265] Sandy Diana Mardlatillah dan Nurus Sa'adah, "Pola Relasi Suami Istri Sebagai Upaya Meningkatkan Kelanggengan Pernikahan," dalam *Sociocouns:Journal of Islamic Guidance and Counseling,* Vol. 2 No.1 Tahun 2022, hal. 60.

[266] Adelbert Snijders, *Antropologi Filsafat Manusia,* Yogyakarta: Kanisius, 2004, hal. 15.

[267] Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1993, hal. 738.

[268] Paus A. Partanto dan Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer,* Surabaya: Arkola, 1994, hal. 666.

[269] Fenomena tersebut mencerminkan pengiriman sinyal atau tanda-tanda yang bersifat otomatis, tanpa keterlibatan kesadaran diri dan tanpa intensionalitas yang terarah pada pengakuan terhadap subjek lain. Dengan demikian, relasi yang terjadi di antara makhluk non-manusia bersifat mekanistik, bukan relasional dalam arti filosofis. *Lihat "*Lorenzius Rendy Pradana, Membangun Relasi Interpersonal di Era Digital dengan Komunikasi yang Efektif: Suatu Refleksi Kritis-Filosofis dalam Paradigma Sosialitas Manusia", *Jurnal Rajawali,* Vol. 20 No. 1 Tahun 2022, hal. 16.

[270] Dwi Santoso, "Sosialitas Dalam Perspektif Filsafat Sosial", *Jurnal Filsafat UGM,* Jilid 36, No. 1, hal. 68.

komunitas, kelompok sosial, hingga struktur masyarakat secara luas. Intensitas dan kompleksitas interaksi sosial menjadikannya arena yang rentan terhadap terjadinya friksi, ketegangan, dan konflik. Perbedaan latar belakang sosial, sistem nilai, kepentingan, serta orientasi hidup sering kali memunculkan gesekan yang berujung pada kesalahpahaman, alienasi, bahkan perpecahan antarindividu maupun antarkelompok.

Salah satu faktor krusial yang kerap memperparah problematika dalam relasi sosial adalah kegagalan komunikasi. Komunikasi yang tidak efektif, tidak setara, atau sarat dengan prasangka berpotensi menciptakan distorsi makna dan ketimpangan relasi kekuasaan. Dalam kondisi demikian, relasi sosial tidak lagi menjadi ruang dialog dan saling pengertian, melainkan berubah menjadi medan dominasi yang melanggengkan praktik diskriminasi, marginalisasi, bahkan intimidasi. Oleh sebab itu, kualitas komunikasi memegang peranan determinan dalam menentukan apakah relasi sosial berfungsi sebagai sarana integrasi dan kohesi sosial, atau justru menjadi sumber disintegrasi dan konflik. Dengan demikian, analisis relasi dan interaksi sosial menuntut pendekatan kritis yang tidak hanya deskriptif, tetapi juga normatif, guna merumuskan kerangka etis dan komunikatif yang mampu menopang kehidupan bersama yang adil dan bermartabat.[271]

Persoalan relasi dalam ranah domestik, lebih spesifik dalam dimensi antara suami dan istri merupakan isu yang semakin mengemuka dalam wacana akademik kontemporer karena berada pada irisan antara dinamika gender, norma agama, sistem hukum adat, dan konstruksi sosial-historis yang membentuk kehidupan keluarga. Relasi antara suami dan istri tidak lagi dipahami sebatas interaksi interpersonal atau pembagian peran domestik, tetapi merupakan manifestasi dari struktur nilai yang bersumber dari tradisi keagamaan, sistem kekerabatan, dan norma sosial yang secara historis dilembagakan. Dalam konteks ini, studi mengenai relasi suami istri menjadi penting bukan hanya untuk memahami bagaimana pasangan berinteraksi dalam kehidupan sehari-hari, tetapi juga untuk menyingkap konfigurasi kuasa, legitimasi normatif, serta hirarki simbolik yang terinternalisasi dalam institusi keluarga.[272]

Menjadikan relasi suami istri sebagai ranah kajian ilmiah berarti mengkaji kompleksitas persoalan yang dihadapi pasangan dalam menegosiasikan peran, kewajiban, dan hak dalam rumah tangga. Analisis ini mencakup bagaimana suami dan istri memaknai posisi masing-masing

---

[271] M Agus Yusron, "Relasi Sosial Dalam Al-Quran", *TAFAKKUR: Jurnal Ilmu Tafsir Al-Qur'an dan Tafsir,* Vol. 3 No. 2 Tahun 2023, hal. 239.

[272] Eko Prayetno, "Relasi Suami Istri, Pemikiran Hasbi Ash-Shidieqy, Hamka, dan M. Quraish Shihab Dalam Q.S. Al-Nisa", *Panangkaran, Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat,* Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 270.

dalam struktur keluarga, bagaimana norma keagamaan dan adat mengarahkan perilaku mereka, serta bagaimana perubahan sosial modern mempengaruhi transformasi relasional tersebut. Dengan kata lain, relasi suami istri bukan hanya persoalan psikologis atau moral, tetapi juga persoalan epistemik yang berkaitan dengan bagaimana masyarakat memahami, mengatur, dan membakukan peran gender seiring perubahan sejarah.[273]

Namun bagaimanakah istilah relasi suami istri dalam al-Qur'an dipahami hingga menjadi sebuah definisi operasional dalam penelitian. Untuk menjawab pertanyaan ini, perlu sebuah rumusan genus (*Jāmi'*) dan diferensia (*Māni'*) yang komprehensif. Dalam hal ini, peneliti mendefinisikan relasi suami istri dalam al-Qur'an sebagai sebuah konstruksi etis mengenai hubungan antara suami dan istri. Relasi yang menempatkan keduanya sebagai subjek moral yang memiliki hak, kewajiban, fungsi, dan tanggung jawab yang saling berkaitan, dengan orientasi pada terwujudnya keluarga yang harmonis, berkeadilan, dan sesuai dengan tujuan syariat. Hal ini menjadi sebuah definisi normatif yang cukup representatif, karena memuat unsur-unsur konseptual yang dapat ditelusuri dalam al-Quran. Seperti ikatan pernikahan sebagai dasar hubungan, hak dan kewajiban yang saling berkaitan, perlakuan yang baik dan etis, serta resolusi ketika konflik terjadi. Hingga memunculkan konsep etis dan prinsip apa yang membentuk hubungan suami istri menurut al-Qur'an, dan bagaimana prinsip-prinsip tersebut dapat direkonstruksi melalui kerangka Etika Nikomakea dengan penalaran *Burhāni*?

Lebih dalam relasi suami dan istri dalam keluarga muslim terikat dengan sebuah perjanjian yang kuat atau agung *(Mītsāqan Ghalīẓa)*. Terma *Mītsāqan* ini ditemukan tiga kali di dalam al-Qur‟an. *Pertama*, ayat ini menggambarkan hubungan suami istri, *kedua* melukiskan perjanjian Allah dengan para Nabi, dan *ketiga* perjanjian antara Allah dengan manusia dalam lingkup melaksanakan pesan-pesan agama.[274]

Karena terikat dengan perjanjian yang agung maka ada dua prinsip dasar perkawinan untuk menjaga perikatan kuat dan agung ini yaitu prinsip *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* (pergaulan yang sopan dan santun)[275] dan prinsip

---

[273] Mufidah, *Psikologi Keluarga Islam,* Malang: UIN-Malang Press, 2018, hal. 3.

[274] Kata *Mītsāqan Ghalīẓa* untuk melukiskan hubungan suami istri disebut sekali, dikorelasikan dengan *Mītsāqan Ghalīẓa* pada dua ayat yang lain yang menyatakan perjanjian agung antara Allah dengan para Nabi dan manusia. Ini mengindikasikan bahwa kata *Mītsāqan Ghalīẓa* memiliki arti perjanjian yang sangat kuat, agung dan sakral. *Lihat.* M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Mishbah ; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 384-387.

[275] Surat an-Nisa ayat 19 yang artinya: "Wahai orang-orang yang beriman, tidak halal bagimu mempusakai wanita dengan cara paksa dan janganlah kamu menyusahkan

Sakînah Mawaddah wa Raḥmah (cinta dan kasih sayang). Kedua prinsip ini dipahami serta direalisasikan untuk menciptakan tujuan rumah tangga atau keluarga yang sakinah.

Namun relasi suami istri sering kali diposisikan dalam kerangka normatif yang bersumber dari teks-teks suci, interetasi dengan pendekatan fiqh, atau tradisi tafsir klasik yang memuat konstruksi peran tertentu bagi laki-laki dan perempuan, bukan dari nilai universal dari kandungan ayat tersebut. Namun perlu kita pahami bahwa hal yang memunculkan problematika adalah ketika interpretasi tersebut diasumsikan dan diperlakukan sebagai kebenaran final, mutlak dan absolut sehingga terkesan tidak membuka ruang pada dinamika historis, sosial, serta etis yang berkembang dalam masyarakat modern. Dalam konteks ini, memahami relasi suami istri berarti menelaah bagaimana doktrin agama dipahami, diseleksi, dan dipraktikkan oleh masyarakat, serta bagaimana konsepsi tersebut berinteraksi dengan nilai-nilai kesetaraan modern dan prinsip-prinsip hak asasi manusia.

Adapun dari perspektif historis, sejarah menunjukkan bahwa relasi suami istri merupakan entitas yang senantiasa berubah sesuai struktur masyarakat pada setiap periode. Relasi ini tidak pernah berdiri sebagai entitas privat semata, ia berakar dalam tata nilai kolektif yang diwariskan melintasi generasi, sekaligus menjadi cerminan dari cara sebuah masyarakat memahami tubuh, seksualitas, kerja, dan otoritas.

Dalam perspektif norma hukum positif yang dianut oleh Indonesia, dimuat dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 pasal 34 ayat 1 UU Perkawinan serta Kompilasi Hukum Islam menyebutkan bahwa suami merupakan kepala keluarga yang memiliki kewajiban melindungi, mendidik dan memberikan nafkah kepada isteri dan anak-anaknya. Sedangkan istri sebagai ibu rumah tangga mempunyai kewajiban berbakti terhadap suami sebagai imam di dalam keluarga, mendidik anak, menyelenggarakan serta mengatur keperluan rumah tangga dengan sebaik-baiknya.[276]

Rumusan mengenai hak dan kewajiban suami–istri sebagaimana tercantum dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam pada dasarnya merepresentasikan pandangan dominan yang

---

mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang sudah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka dengan cara yang makruf atau patut. Selanjutnya jika kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) sebab boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak." *Lihat* M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* Vol. 2…, hal. 380.

[276] Kompilasi Hukum Islam, Pasal 80 dan 83 tentang kewajiban suami dan istri. *Lihat juga* KUHPer pasal 106, 107, 108, 109 dan 110.

berkembang dalam tradisi hukum dan pemikiran keagamaan di kalangan masyarakat Muslim. Namun demikian, konstruksi normatif tersebut tidak sepenuhnya diterima secara seragam. Sejumlah pemikir perempuan dan sarjana dalam gerakan feminisme Muslim mengajukan perspektif alternatif yang menekankan prinsip kesetaraan gender, serta mempertanyakan kembali relasi hierarkis yang dilekatkan pada struktur keluarga tradisional. Pendekatan ini menawarkan reinterpretasi terhadap hak dan kewajiban suami-istri dengan menitikberatkan pada asas keadilan, kesalingan, dan distribusi peran yang lebih egaliter dalam kehidupan rumah tangga.[277]

Pembicaraan mengenai relasi suami isteri menyangkutpautkan dengan relasi kuasa antara suami dan istri yang berkenaan dengan tema kesetaraan gender. Dalam wacana feminisme, kajian tentang perempuan lebih dominan karena perempuan memiliki sudut-sudut yang selama ini rentan terhadap ketidakadilan gender sebagai akibat dari relasi kuasa yang timpang. Ketimpangan ini berupa marginalisasi, [278] subordinasi, [279] *stereotype*,[280] kekerasan[281] dan beban kerja ganda (*Double Burden*).[282] Dominasi lelaki atas perempuan terjadi hampir di semua bidang, mulai dari bidang pendidikan, ekonomi (pekerjaan), politik, hukum, sosial serta budaya.[283]

Dalam konteks relasi antara lelaki dan perempuan, pada masyarakat kebanyakan, kaum laki-laki seringkali diposisikan memiliki akses lebih, jika dibandingkan perempuan. Akses sumber daya yang

---

[277] Gender ialah suatu sifat yang menempel pada laki-laki dan perempuan serta dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya perempuan dikenal dengan lemah lembut, cantik, emosional dan keibuan. Sedangkan laki-laki dianggap sebagai kuat, rasional, jantan dan perkasa. Ciri-ciri dan sifat-sifat ini dapat dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan. *Lihat* Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal. 8.

[278] Marginalisasi ialah suatu proses peminggiran diakibatkan oleh perbedaan jenis kelamin yang menyebabkan kemiskinan. *Lihat* Junaivan Alamona, et.al., Marginalisasi Gender Dalam Pengambilan Keputusan, *Holistik*, Vol. 10 No. 20 Tahun 2017, hal. 3.

[279] Subordinasi ialah suatu penilaian ataupun anggapan bahwa suatu peran yang dilakukan oleh satu jenis kelamin lebih rendah dari yang lain.

[280] Stereotype ialah pemberian citra baku atau label pada seseorang atau kelompok yang berdasarkan pada suatu anggapan yang salah atau sesat.

[281] Kekerasan ialah tindak kekerasan baik secara fisik atau non fisik yang dilakukan oleh salah satu jenis kelamin atau sebuah isntitusi keluarga, masyarakat atau negara terhadap jenis kelamin lainnya.

[282] Beban ganda atau double burden adalah beban pekerjaan yang diterima oleh salah satu jenis kelamin lebih banyak dibandingkan jenis kelamin lainnya. *Lihat* https://kemenpppa.go.id/siaran-pers/perkuat-peran-tokoh-adat-dan-tokoh-agama-lindungi-perempuan-dan-anak-di-tanah-papua, diakses pada 24 Nopember 2025.

[283] Muhammad Roqib, *Pendidikan Perempuan*, Yogyakarta: Gama Media, 2003, hal. 113-116 .

berlebih ini, secara sosial menempatkan laki-laki pada posisi superior dan menjadikan perempuan pada posisi inferior (yang lemah). Dalam realitas sosial, relasi seperti ini di mana laki-laki memiliki peran publik sebagai pencari nafkah keluarga dan perempuan hanya memiliki peran di ranah domestik yaitu mengurus anak, melayani suami dan membereskan pekerjaan rumah tangga. Pada realitas kehidupan di masyarakat juga masih sering dijumpai adanya diskriminasi, eksploitasi dan pelecehan terhadap perempuan. Kondisi yang demikian terjadi disebabkan masih ada yang beranggapan bahwa perempuan itu diciptakan untuk kepentingan dan kesenangan laki-laki.

Opini tentang perempuan dalam sejarah masyarakat, kapanpun dan di manapun, selalu terdapat kesan yang bersifat merendahkan perempuan dan dunia ini menjadi dunia milik laki-laki.

1. Subordinasi Relasi Suami Istri Trans-Peradaban Global

Dalam berbagai masyarakat pra-agama dan pramonoteistik, relasi suami-istri cenderung ditandai oleh ketidaksetaraan yang mencolok, di mana perempuan sering ditempatkan pada posisi subordinat. Istri kerap dipahami sebagai bagian dari "kepemilikan" suami, sehingga hak-hak personal, sosial, dan ekonominya menjadi sangat terbatas. Relasi tersebut lebih mencerminkan pola dominasi unilateral dibandingkan kemitraan etis. Kondisi historis ini memperlihatkan kuatnya bias patriarki yang sering kali menghasilkan praktik relasi yang bersifat utilitarian terhadap perempuan, sehingga mempertebal kesan misoginis dalam struktur keluarga dan masyarakat luas.[284]

Dalam peradaban besar seperti Mesopotamia, Mesir, Yunani, dan India kuno, relasi suami-istri semakin dikodifikasi dalam bentuk hukum dan ritual keagamaan. Teks-teks hukum seperti *Code of Hammurabi* dan tradisi Yunani klasik menunjukkan bagaimana istri diposisikan sebagai bagian dari unit keluarga yang berada di bawah otoritas penuh kepala laki-laki. Antropologi historis mencatat bahwa hierarki ini tidak semata-mata lahir dari preferensi budaya, tetapi merupakan produk dari sistem ekonomi, militerisme, serta kebutuhan kontrol sosial dalam masyarakat yang semakin kompleks. Dengan demikian, relasi suami-istri pada fase ini lebih mencerminkan fungsi politik keluarga sebagai institusi reproduktif dan ideologis daripada sekadar ruang emosional dua individu.

Dalam konteks peradaban Yunani kuno yang kerap dipandang sebagai salah satu pusat intelektual terbesar dunia dan pelopor tradisi filsafat serta kemunculan pemikiran yang kemudian memengaruhi

[284] Asmanidar, "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah, The Women's Position in Ancient Greece, Athens, Sekitar Tahun 1050-700 SM", *Gender Equality, International Journal of Child and Gender Studies,* Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 15.

Renaisans, posisi perempuan justru berada pada tingkat yang sangat subordinatif. Meskipun masyarakat Yunani dikenal menghasilkan para pemikir besar yang memberi kontribusi fundamental bagi perkembangan ilmu pengetahuan, etika, dan politik, struktur sosialnya memperlihatkan paradoks yang tajam. Perempuan, terutama di lingkungan elite, sering kali diperlakukan sebagai objek domestik yang harus tetap berada di ruang privat dan terisolasi dari kehidupan publik.

Sementara itu, perempuan dari kelas sosial di bawahnya ditempatkan sebagai kelompok subordinat yang hak-haknya sangat terbatas. Wanita di Yunani umumnya dikelompokkan menjadi 3 (tiga) kelompok yaitu: sebagai pelacur (*whores)* yang semata bertugas sebagai pemuas nafsu laki-laki; sebagai selir (*slaves)* yang bertugas mencukupi perlengkapan, merawat tubuh dan kesehatan tuannya, dan para isteri (*wives)* yang bertugas melahirkan, menjaga rumah, merawat dan mendidik anak-anak mereka sama seperti apa yang dilakukanoleh para pengasuh anak atau baby sister saat ini.[285]

Dalam beberapa praktik sosial, istri bahkan dapat diperlakukan sebagai komoditas: diperjualbelikan, dialihkan kepemilikannya kepada pihak lain, atau diserahkan melalui mekanisme wasiat. Kondisi ini menunjukkan bahwa tingginya pencapaian intelektual tidak selalu berbanding lurus dengan keadilan dalam struktur relasi gender.[286]

Dalam konstruksi sosial mereka, perempuan dipandang sangat rentan terhadap pelecehan dan menjadi objek ejekan. Bahkan, muncul pandangan ekstrem yang menganggap perempuan sebagai entitas najis atau hasil dari pengaruh kekuatan jahat. Dalam sistem sosial tersebut, perempuan direduksi pada posisi yang setara dengan komoditas, layaknya barang dagangan yang dapat diperjualbelikan di pasar. Hak-hak perempuan dapat dirampas tanpa pertanggungjawaban, termasuk hak atas warisan maupun hak untuk mengelola harta miliknya sendiri.[287]

Bahkan ada sebagian para filsuf sendiri pada masa itu menganggap bahwa perempuan tak lebih hanya sebagai hamba sahaya dan budak seks. Filsuf Demosthenes[288] berpendapat bahwa fungsi utama seorang istri

---

[285] Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken: t.p., 1995, hal. 3.

[286] Syed Mahmudunnasir, *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, Cet. IV, Bandung: Ramaja Rosda Karya, 2005, hal. 441.

[287] Pandangan ini tercermin dalam sejumlah narasi mitologis, salah satunya legenda populer mengenai Dewi Aphrodite. Mitologi ini sering ditafsirkan sebagai simbolisasi yang mereduksi nilai cinta sekaligus mencerminkan konstruksi sosial yang merendahkan status moral perempuan dalam budaya Yunani kuno. *Lihat* Asmanidar, "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah…, hal. 16.

[288] Bahkan yang paling radikal dari pernyataan Demosthenes pada Saat itu adalah Pada abad ke-4 SM, Demosthenes menyatakan di depan majelis warga negara,

terbatas pada peran reproduktif, yakni melahirkan keturunan. Ia bahkan menganggap keberadaan tiga kategori perempuan dalam masyarakatnya, termasuk istri sah dan istri yang statusnya hanya setengah sah sebagai sesuatu yang patut dibanggakan. Filsuf lainnya, Plato menilai, kehormatan lelaki pada kemampuannya memerintah, sedangkan 'kehormatan' perempuan menurutnya adalah pada kemampuannya melakukan pekerjaan-pekerjaan yang sederhana dan hina sambil terdiam tanpa bicara.

Prostitusi di masyarakat Yunani kuno, merupakan sebuah institusi sosial yang diterima secara terbuka dan memegang peranan penting dalam tatanan ekonomi maupun budaya masyarakat. Praktik ini tersebar luas terutama di pusat-pusat kota dan pelabuhan besar, di mana mobilitas penduduk dan aktivitas perdagangan berlangsung secara intensif. Banyak individu yang menjadikan prostitusi sebagai mata pencaharian, sehingga sektor ini berkontribusi signifikan terhadap sirkulasi ekonomi lokal, termasuk pemasukan negara-kota melalui mekanisme perpajakan dan regulasi administratif.[289]

Prostitusi pada masa tersebut tidak diperlakukan sebagai aktivitas yang bersifat tabu, immoral, atau tersembunyi sebagaimana dipahami dalam banyak masyarakat modern. Sebaliknya, rumah bordil beroperasi secara legal dan diakui secara sosial, dengan otoritas kota-kota hanya memberlakukan aturan tertentu untuk mengawasi praktiknya tanpa upaya pelarangan.[290] Keberadaan lembaga prostitusi bahkan mendapat legitimasi kultural melalui narasi mitologis, struktur kelas, dan relasi gender yang patriarkal, di mana tubuh perempuan dianggap dapat diposisikan sebagai komoditas dalam relasi sosial tertentu.[291]

Dalam praktiknya di masyarakat Yunani kuno, terdapat beberapa klasifikasi prostitusi dengan karakter spesifik. *Pertama* adalah *Pornai*, golongan ini adalah prostitusi dengan kelas yang paling rendah penghasilan yang paling murah. *Kedua* adalah pelacur *Independente*, kelas prostitusi di atas kelas Pornai yang ditandai dengan polesan kosmetik yang

---

"kita harus memiliki pelacur untuk kesenangan, selir untuk memenuhi kebutuhan kita sehari-hari, dan pasangan kita untuk memberi kita anak-anak yang sah dan menjadi penjaga setia rumah kita", hal ini menunjukkan adanya perbedaan yang jelas antara kelas-kelas ini. *Lihat* Asmanidar, "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah…, hal. 17.

[289] B. Simanjutak, *Pengantar Kriminologi dan Pathologi Sosial*, Yogyakarta: Penerbit Tarsito, 1981, hal. 22.

[290] Pelacur diharuskan menggunakan pakaian tertentu untuk membedakannya dengan perempuan kalangan bangsawan. Lebih ketat lagi, Asysyiria menetapkan pasal hukuman bagi pelacur yang membuka tutup kepala yang dikenal sebagai trade mark-nya. *Lihat* Anggreany Haryani Putri dan Melanie Pita Lestari, *Perempuan Dalam Lingkaran Prostitusi*, Bojonegoro: Madza Media, 2023, hal. 10.

[291] Ali bin Sa"id al-Ghamidi, *Fikih Wanita*, terj. Husni Arifin, Solo: Aqwam, 2013, hal. xvii.

sangat mencolok dan pakaian yang indah dan menawan. *Ketiga* adalah Hetairai, golongan ini adalah pekerja prostitusi dari kasta tertinggi. Biasanya didapatkan dari wanita-wanita yang memiliki keterampilan bermain musik atau menari, dan biasa dipesan dalam kegiatan kaum bangsawan yang bersifat pribadi di rumah-rumah besar mereka. Dalam hal ini, para wanita berlomba-lomba untuk bisa menjadi Hetairai untuk kaum borju dan bangsawan. Menurut Nikolaos A. Vrissimtzis dalam bukunya *Erotisme Yunani*, "peran perempuan memang direndahkan, tapi kita juga tak bisa berpikir bahwa posisi mereka tak dihargai." Karena itu, beberapa perempuan, terutama imigran dan budak, berupaya menjadi *Hetairai* di Athena.[292]

Sebutan *Hetairai* kali pertama tersua dalam *Histories* karya Herodotus (484 SM-425 SM), sejarawan Yunani Kuno. "Sebutan itu ditujukan untuk Rhodopis (569 SM-526 SM), seorang perempuan asal Thrace (Turki) yang pindah ke Naukratis (Mesir), koloni Yunani Kuno," tulis Rebekah Witheley dalam "Courtesans and Kings: Ancient Greek Perspectives on the Hetairai" tesis pada Universitas Calgary, Kanada. Rhodopis dinilai sebagai *Hetairai* pertama dan terkenal di kalangan pembesar Naukratis.[293]

Dengan berjalannya waktu, *Hetairai* dikatakan pernah mengalami masa keemasan, hal ini karena mereka selalu dilimpahi kemewahan dan keistimewaan. Dengan bayaran mahal mereka bahkan memiliki rumah dan budak sendiri, ini melanggar aturan umum masyarakat Athena yang tak membolehkan perempuan memiliki rumah dan budak. Anak-anak mereka juga mewarisi hak-hak istimewa sang ibu. Meski statusnya bukan sebagai warga Athena, anak-anak itu dapat menduduki posisi sebagai jenderal atau anggota senat. Padahal, aturan tak memperkenankan anak hasil hubungan lelaki Athena dengan perempuan luar Athena memperoleh hak-hak politik.

Di samping ada perempuan yang berprofesi sebagai Hetairai pada masa Yunani kuno, namun tidak kurang juga wanita-wanita mengalami pelecehan seksual, seperti pemerkosaan. Pemerkosaan sudah dianggap sebagai kejahatan seksual yang sangat keji. Memaksa orang lain untuk melakukan hubungan seksual, merupakan hal yang sangat tidak berprikemanusiaan. Namun, semua itu berbeda di zaman Yunani kuno. Pada zaman itu, pemerkosaan merupakan hal yang biasa dan wajar terjadi. Kepercayaan masyarakat Yunani pada masa itu memang memandang wanita sebagai manusia kelas dua di bawah pria. Di Yunani kuno, pria dapat memiliki segalanya, harta, wanita, pendidikan,budak, sedangkan

[292] Nikolaos A. Vrissimtzis, *Erotisme Yunani…*, hal. 33.
[293] Asmanidar, "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah…, hal. 19.

wanita tidak memiliki hak apapun. Oleh karena itu, pemerkosaan terhadap wanita merupakan hal yang wajar dilakukan.[294]

Kepercayaan masyarakat pada narasi mitologis semacam itu berkontribusi pada terbentuknya persepsi bahwa pemaksaan seksual merupakan bagian yang dapat diterima dalam relasi gender, atau setidaknya bukan tindakan yang secara moral dan sosial dikutuk. Selain itu, sejumlah kajian historis dan sumber-sumber sekunder menunjukkan bahwa dalam budaya Yunani Kuno, tindakan pemaksaan seksual dipandang sebagai ekspresi dominasi laki-laki dan simbol superioritas maskulin atas tubuh perempuan. Dengan demikian, pemerkosaan dalam konteks tersebut tidak hanya mencerminkan praktik kekerasan, tetapi juga merepresentasikan struktur kuasa patriarkal yang dilegitimasi oleh mitologi dan tatanan sosial pada masa itu.[295]

Dalam ranah rumah tangga, peradaban Yunani juga memiliki catatan sejarah yang tidak kalah membuat dahi kita berkerenyit. Pada zaman ini dominasi laki-laki juga terkenal sangat luar biasa, dominasi mutlak tidak hanya terkait pada aspek harta dan budak, namun sampai juga pada kepemilikan wanita. Wanita pada zaman Yunani kuno memang tidak berhak memiliki apa pun. Dalam pernikahan, ayah seorang wanita harus membayar mahar untuk lelaki yang ingin memperistri anak perempuannya. Semenjak saat itu pula, wanita menjadi properti yang dimiliki suaminya. Wanita di Athena biasanya menikah pada usia empat belas hingga lima belas tahun, sedangkan wanita Sparta harus menunggu hingga berusia delapan belas tahun. Wanita Sparta secara umum memang lebih dihormati, tetapi wanita-wanita Yunani kuno lainnya biasanya memiliki status yang lebih rendah dibandingkan laki-laki dalam masyarakat. Wanita Yunani kuno yang sudah menikah tidak boleh berjalan sendiri di jalanan, tetapi mereka harus selalu didampingi seorang budak atau penjaga. Seorang istri juga tidak boleh masuk dalam tempat-tempat hiburan, walaupun ia sedang bersama suaminya. Sebagai properti suami, para istri biasanya dikunci sendirian di rumah ketika suaminya pergi.[296]

---

[294] Dalam tradisi Yunani Kuno, praktik pemaksaan seksual kerap dipandang sebagai fenomena yang tidak sepenuhnya menyimpang. Hal ini dipengaruhi oleh struktur kepercayaan religius pada masa tersebut. Mitos-mitos Yunani Kuno menampilkan para dewa khususnya Zeus, yang diposisikan sebagai pemimpin dalam hierarki kedewaan sebagai figur yang kerap melakukan penetrasi seksual secara koersif terhadap perempuan maupun makhluk lain. *Lihat* Eva C. Keuls, *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, Berkeley: University of California Press, 1993, hal. 45.

[295] Asmanidar, "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah, The Women's Position in Ancient Greece, Athens, Sekitar Tahun 1050-700 SM", *Gender Equality, International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 20.

[296] Asmanidar, "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah…, hal. 21.

Peran utama seorang istri dalam masyarakat Yunani Kuno dibatasi pada fungsi reproduktif dan pengasuhan anak. Preferensi budaya terhadap keturunan laki-laki menyebabkan nilai sosial anak perempuan jauh lebih rendah. Konsekuensinya, praktik-praktik yang kini dipandang sebagai bentuk kekerasan berbasis gender seperti pembunuhan bayi perempuan (*Female Infanticide*) atau penjualan anak perempuan ke rumah bordil untuk kemudian dijadikan pekerja seksual merupakan fenomena yang tercatat dalam sejumlah sumber historis. Hal ini menunjukkan adanya hierarki gender yang sangat struktural dan institusional.

Menjalani kehidupan sebagai istri dalam rumah tangga Yunani Kuno adalah sebuah kondisi yang sarat dengan ketidaksetaraan. Di lingkungan domestik, istri harus berhadapan dengan keberadaan gundik, budak perempuan, atau pekerja seks yang secara sosial diterima sebagai bagian dari kehidupan seksual suami. Kekerasan terhadap istri merupakan praktik yang relatif lazim, termasuk tindakan ekstrem seperti pembunuhan oleh suami, yang diperparah oleh fakta bahwa perempuan sering dinikahkan pada usia sangat muda. Tingginya angka kematian perempuan akibat persalinan pun sering kali diberi legitimasi simbolik melalui konsepsi bahwa perempuan yang meninggal saat melahirkan memperoleh status "martir", suatu konstruksi ideologis yang berfungsi menormalkan risiko fatal tersebut.[297]

Selain berfungsi sebagai pasangan seksual bagi suaminya, seorang istri juga memikul tanggung jawab domestik yang signifikan, terutama dalam mendidik anak-anaknya, khususnya anak perempuan. Pengasuhan tersebut meliputi transmisi keterampilan rumah tangga seperti menjahit, merajut, menenun, memasak, serta berbagai pekerjaan domestik lainnya. Sebaliknya, anak laki-laki memperoleh akses pada pendidikan formal sejak usia enam hingga tujuh tahun, termasuk pelatihan membaca, menulis, seni tari, dan olahraga atletik.[298] Pengaturan dengan model seperti ini, membuat mereka berada dalam fasilitas hunian tersegmentasi yang secara sosial didesain untuk menjaga kontrol moralitas dan membatasi interaksi mereka dengan ruang publik.[299]

Oleh karena itu, perempuan tak punya banyak peran dalam masyarakat Yunani Kuno, khususnya di Athena. Mereka juga mendapat pembatasan. Mereka tak boleh menjadi pejabat pemerintahan lokal. Membaca dan menulis tak menjadi kewajiban mereka. Sekolah tak mau

---

[297] Muhammad Iskandar, et.al., *Ensiklopedi Sejarah dan Budaya, Dunia Purba-Dunia Klasik*, Edisi Indonesia, Unit 1, Jakarta: Lentera Abadi, 2009, hal. 52.

[298] Asmanidar, "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah, The Women's Position in Ancient Greece, Athens, Sekitar Tahun 1050-700 SM", *Gender Equality, International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 22.

[299] Asmanidar, "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah…, hal. 23.

menerima mereka sampai masa Helenistik.[300] Bersama para budak dan orang asing, perempuan Athena tak punya pengaruh atau hak-hak sipil. Pada akhirnya dapat disimpulkan bahwa di masa Yunani kuno, menjadi seorang wanita baik ketika belum menikah ataupun sudah, sangatlah tidak menyenangkan".[301]

Maju ke peradaban setelahnya yaitu di zaman Romawi kuno. Perkembangan historis di fase ini menunjukkan bahwa struktur sosial dan kultural yang mengatur kehidupan perempuan tidak mengalami perubahan substantif dibandingkan periode sebelumnya. Dalam kerangka masyarakat Romawi Kuno, perempuan tetap direpresentasikan sebagai entitas yang berada di bawah rezim hukum adat dan norma sosial yang sangat patriarkal. Posisi perempuan diatur bukan hanya melalui konvensi sosial, tetapi juga melalui *Patria Potestas* sebuah sistem kekuasaan absolut yang memberikan otoritas penuh kepada *Filemon* sebagai *Pater Familias* (ayah atau kepala keluarga laki-laki) terhadap *Onesimus* (seluruh anggota keluarga).[302]

Semenjak kelahirannya, seorang anak perempuan telah berada dalam relasi asimetris yang dikendalikan oleh otoritas paternal. Dalam praktik sosial yang diwariskan selama berabad-abad, ayah bukan hanya berperan sebagai penentu nasib keluarga, tetapi juga memiliki hak prerogatif terhadap keberlanjutan hidup anak yang baru lahir. Salah satu praktik simbolik yang mencerminkan dominasi tersebut adalah ritual penerimaan (*Suscipio*) atau penolakan bayi. Seorang ayah akan meletakkan bayi perempuan yang baru dilahirkan di bawah kakinya sebagai bentuk evaluasi awal atas keberadaannya. Apabila ia memilih untuk menerima, sang ayah akan mengangkat bayi tersebut ke pangkuannya sebagai tanda pengakuan dan penerimaan ke dalam unit keluarga (*Familia*). Tindakan ini

---

[300] Masa Helenistik atau terkenal dengan peradaban Helenis yaitu sekitar tahun 1050-750 SM. Dan Athena pada Abad Kelima disebut sebagai Helenismenya –Helenis, dalam artian bahwa Athena sebelumnya telah memainkan peran dalam zaman Protogeometri dan Geometri dalam sejarah Helenis. *Lihat* Arnold Toynbee, *Sejarah Umat Manusia: uraian Analitis, Kronologis, Narratif dan Komparatif*, Cet.II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 263.

[301] Jorgen Christian Meyer (guru besar Departemen Arkeologi, Sejarah, Kajian Agama pada Universias Bergen, Norwegia), dalam makalahnya: *Women in Classical Athens*, hal. 3.

[302] *Patria Potestas* adalah hukum yang berlaku di zaman Romawi kuno. Undang-undang pemerintahan Romawi ini memberikan kuasa penuh kepada sosok ayah sebagai kepala keluarga terhadap seluruh anggota keluarganya. Bahkan sosok ayah ini berhak untuk mengakui, menolak, memperdagangkan, atau membunuh anaknya yang baru lahir. Bahkan ketika anak baik laki-laki maupun perempuan dalam keluarga tersebut telah menikah, ayah masih memiliki otoritas mutlak terhadapnya dan cucu-cucunya. *Lihat* William Barclay, *Pemahaman Alkitab Setiap Hari, Surat Ibrani*, Jakarta: Gunung Mulia, 1995, hal. 236.

menandai bahwa anak perempuan tersebut memperoleh perlindungan hukum dan sosial sebagai anggota keluarga.

Sebaliknya, apabila sang ayah menolak kehadiran bayi perempuan itu baik karena alasan ekonomi, sosial, ataupun preferensi patriarkal yang mengutamakan anak laki-laki, maka bayi tersebut akan diletakkan di ruang publik, biasanya di area lapangan kota (*Forum* atau *Agora*). Dalam kondisi demikian, bayi tersebut tidak lagi memiliki status hukum sebagai anggota keluarga dan dinyatakan sebagai *Expositus* (anak yang ditelantarkan). Siapapun dapat mengambil dan mengadopsinya, namun apabila tidak ada pihak yang mengambil, bayi tersebut dibiarkan meninggal secara perlahan. Praktik penelantaran bayi perempuan ini, yang secara sosial dapat diterima pada masa itu, mengindikasikan rendahnya nilai sosial perempuan di bawah sistem patriarki Romawi dan menegaskan bahwa keberadaan perempuan sangat bergantung pada penilaian dan keputusan laki-laki.[303]

Dalam ranah rumah tangga, hukum ini kemudian berlanjut dan bertransformasi. Masyarakat Romawi pada umumnya memandang isteri seperti balita, atau anak remaja yang harus selalu diawasi. Wanita selalu di bawah perlindungan dan pengawasan suaminya. Selama masa itu bila seorang wanita menikah, maka dia dan segala miliknya berada di bawah kekuasaan suami. Tidak hanya itu, suami juga mengambil alih hak-hak sang isteri. Apabila seorang isteri melakukan suatu kesalahan, maka adalah hak suami untuk menjatuhkan hukuman baginya. Seorang suami bahkan berhak memvonis mati terhadap isterinya.[304]

Seorang isteri di zaman Romawi kuno tidak lebih sekedar barang koleksi (perabot) milik suami. Jadi kedudukannya sebanding dengan seorang budak yang semata-mata tugasnya menyenangkan dan menguntungkan tuannya. Dia tidak diizinkan untuk mengambil bagian dalam segala persoalan, baik yang bersifat pribadi maupun kemasyarakatan. Dengan kata lain, dia tidak berhak menerima surat kuasa atau kekuasaan, saksi, menjadi penjamin orang lain dan bahkan menjadi wali. Isteri tidak lebih sebagai sekedar barang pajangan dalam rumah tangganya. Apabila suaminya meninggal, maka semua anak laki-lakinya (baik kandung maupun tiri), terutama saudara laki-lakinya berhak atas

---

[303] Jacobus Kok and Ilse Swart, "A Social Identity Complexity Theory Reading of Philemon," HTS Teologiese Studies/Theological Studies 77, no. 4 (July 30, 2021), diakses pada 26 Nopember, 2025, http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/view/6621, hal. 4.

[304] Ratna Magdalena, "Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah: Studi Tentang Kedudukan Perempuan Dalam Masyarakat Islam", *Jurnal Harkat Al-Nisa: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 17.

dirinya.[305] Jika mereka sepakat untuk mewariskannya pada salah satu keluarganya, maka perempuan tersebut secara konsensi keluarga bersama menjadi haknya tanpa syarat. Dalam hal ini, sang perempuan tidak boleh menolaknya. Namun jika kesepakatan menghasilkan perempuan tersebut tidak diinginkan, maka wanita tersebut bisa dijual-belikan untuk kemudian hasilnya dibagikan kepada kesepakatan keluarga. Hal ini cukup memberikan gambaran yang hina dan tidak menyenangkan terhadap sosok wanita di zaman Romawi kuno.[306]

Namun dengan berjalannya waktu di zaman Romawi, perundang-undangan dan kehidupan sosial terhadap perempuan bereskalasi dan perlahan membaik. Perempuan lambat laun memiliki hak dan posisi yang sama dalam strata sosial masyarakat. Tidak sedikit dari perempuan kala itu yang memiliki jabatan dan pengaruh dalam parlemen kekaisaran. Hal ini didukung dengan banyaknya istri-istri para pejabat dari kalangan laki-laki yang memberikan kebebasan pada mereka sebagai gambaran promosi akan kemakmuran, kecantikan, dan hedonisme kehidupan mereka terhadap masyarakat proletar terutama di zaman akhir Romawi.[307]

Perempuan dalam masyarakat akhir Romawi ini mulai memiliki hak terhadap harta bendanya. Mereka diberi kesempatan untuk bisa mengelola aset pribadinya secara mandiri tanpa intervensi pihak suami di ranah publik. Namun aktifitas dan independensi mereka tetap terbatas oleh norma sosial patriarkal yang mengharuskan mereka tetap menjadi subordinasi dalam wilayah kehidupan dan aktifitas domestik. Mereka para istri bertanggung jawab terhadap pengelola internal rumah tangga, termasuk mengawasi pekerjaan para budak, memastikan suplai makanan, mengatur pakaian serta menjaga stabilitas moral dalam internal domestik.[308]

---

[305] Said Abdullah Seib Al-Hatimy, *Citra Sebuah Identitas Wanita Dalam Perjalanan Sejarah*, Surabaya: Risalah Gusti, 1994, hal. 4.

[306] Lisnawati, "Perempuan Dalam Lintasan Sejarah, Menepis Isu Ketidaksetaraan Gender", *el-Mashlahah Journal*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 3.

[307] Said Abdullah Seib al-Hatimy, *Citra Sebuah Identitas Wanita Dalam Perjalanan Sejarah*, Surabaya: Risalah Gusti, 1994, hal. 5.

[308] Walaupun istri-istri dalam kalangan kelas elit memiliki ruang gerak sosial dan ekonomi yang lebih luas dan independen, relasi kuasa tetaplah bersifat patriarkis. Hal ini terbukti dalam ranah keputusan domestik, suami tetap memiliki otoritas moral dan soaial dalam menentukan kebijakan. Penentuan arah kehidupan domestik, mobilitas domestik istri, dan pihak yang melakukan tindakan indisipliner terhadap istri masih di bawah kuasa suami. Meskipun begitu, catatan sejarah menunjukkan bahwa banyak istri dari kalangan aristokrat memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan budaya Romawi. Terutama yang terkait dengan pengelolaan ekonomi, strategi politik sosial publik dan domestik, hingga pengawasan pendidikan anak. Tren ini menjadi dominan hingga di masa kekaisaran Romawi. *Lihat* Said Abdullah Seib Al-Hatimy, *Citra Sebuah Identitas Wanita…,* hal. 5-6.

Namun menurut beberapa penelitian termasuk yang dilakukan oleh Bruce W. Winter dalam bukunya *Roman Wives, Roman Widows* mengatakan terdapat indikasi-indikasi yang cenderung negatif terhadap perubahan tatanan sosial perempuan dalam masyarakat ketika itu. Perempuan-perempuan lebih memilih kehidupan sosialita ketimbang kehidupan perempuan yang aktif di rumah tangga, terutama perempuan-perempuan yang telah kehilangan status pernikahannya baik karena perceraian maupun hal lainnya. Maraknya kasus perselingkuhan perempuan-perempuan janda dengan pria yang lebih muda cenderung mengalami peningkatan. Hal ini menandakan bahwa terdapat pergeseran sikap dan perilaku terhadap perempuan yang berbeda dengan zaman Romawi di awal-awal masanya.[309]

Di masa yang sama, bangsa India dengan peradaban yang terhitung maju kala itu memperlakukan kaum wanita tidak jauh berbeda dengan peradaban lainnya pada umumnya. Dalam kesehariannya, perempuan tidak mendapatkan kemerdekaan hidup dan diperlakukan dengan tidak manusiawi, dan berada di bawah kendali penuh kepala keluarga (suami) secara utuh. Merupakan sebuah kebiasaan di kala itu, tatkala istri memanggil sang suami dengan "yang mulia" atau bahkan dengan nama "Tuhan", hal ini dikarenakan anggapan bahwa laki-laki adalah penguasa bumi. Dia harus memuja suaminya, dia juga harus melayani ayah dari suaminya, karena perempuan dianggap barang milik suami, dan dia harus tunduk pula kepada anak-anaknya. Sering kali sang istri tidak diperbolehkan makan satu meja bersama suami, dan istri harus patuh terhadap perintah dan instruksi suami beserta anak-anaknya.[310] Hal ini juga didukung dengan sistem dan undang-undang kala itu. Peraturan yang berhubungan dengan masalah faraid (pembagian hak waris) hanya diturunkan melalui garis laki-laki saja dan tidak pada perempuan.

---

[309] Di zaman akhir Romawi ini, banyak dari kalangan perempuan yang memiliki andil dan kontribusi besar dalam penyebaran agama Kristen. Mereka ikut membantu para pemimpin agama dalam membimbing para Jemaah penganutnya terutama di wilayah non-Palestina. Hal ini secara tidak langsung ditengarai menjadi implikasi dari adanya kebebasan wanita yang terlalu absolut dalam beraktifitas di luar rumah tangga, yang dilakukan dengan cara yang lebih religious dan berbeda dari kalangan hedonis.Bruce W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows, The Appearance of New Women and the Pauline Communities, Grand Rapids*, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdsman Publishing, 2003, hal. 23.

[310] Magdalena, "Kedudukan Perempuan dalam Perjalanan Sejarah (Studi tentang Kedudukan Perempuan dalam Masyarakat Islam", *Al-'Ulum*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2013, hal. 45.

Perempuan dipandang sebagai sumber dosa dan sumber dari kerusakan akhlak dan agama.[311]

Tradisi yang paling ekstrim adalah sang suami berhak untuk menyembelih istrinya jika dirasa perjalanan rumah tangganya bermasalah dan tidak berjalan sesuai dengan harapan. Tidak hanya itu, perempuan acapkali dianggap sebagai penyebab kegagalan sebuah usaha bisnis dan perdagangan suami. Tradisi ini langgeng hingga beberapa abad, dan dilakukan sebagai wujud sesembahan terhadap Dewa dengan harapan keberkahan dan rahmat dari sang Dewa. Bahkan saat suaminya meninggal dunia, maka istrinya harus ikut dibakar hidup-hidup bersama mayat suaminya.[312]

Hal ini dipercaya bahwa mereka kelak akan disatukan kembali dalam kehidupan selanjutnya, sesuai dengan adat dan keyakinan mereka terhadap konsep reinkarnasi kehidupan. Tradisi yang tidak manusiawi ini berlanjut hingga abad ke 17, bahkan disinyalir terdapat beberapa suku di India yang masih menjalankan ritual ini hingga sekarang.[313]

Demikian juga yang terjadi terhadap perempuan-perempuan di masyarakat Tiongkok. Budaya Tiongkok atau etnis Tionghoa pada umumnya, terbentuk dalam dalam ratusan tahun perjalanan sejarah. Oleh karena itu, tidaklah mudah dalam menjabarkan situasi dan kondisi budaya tersebut secara utuh, namun setidaknya terdapat beberapa hal yang dapat diketahui tentang fenomena yang terjadi dalam peradaban tersebut.[314]

Dalam tatanan sosial masyarakat Tiongkok kuno, institusi perkawinan secara normatif dikonstruksikan dalam kerangka monogami. Namun demikian, dalam praktik sosialnya, penerapan prinsip monogami tersebut menunjukkan diferensiasi yang bersifat hierarkis. Pada lapisan

---

[311] Lisnawati, "Perempuan Dalam Lintasan Sejarah,: Menepis Isu Ketidaksetaraan Gender Dalam Islam", *El-Mashlahah Journal*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 78.

[312] Tri Handayani dan Deddy Ilyas, "Isu Gender: Potret Relasi Lampau, at A Glance", *Jurnal Ilmu Agama (JIA)*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2013, hal. 3.

[313] Lisnawati, *Perempuan Dalam...*, hal. 4.

[314] Banyak hal-hal yang dimunculkan dalam budaya berasal dari sistem dan tradisi yang dimulai dari istana. Hal ini terjadi karena dalam sejarah di Tiongkok, sistem pemerintahan yang berlaku saat itu adalah sistem monarki. Dari satu dinasti ke dinasti yang lain, masing-masing mencoba untuk membuat sesuatu yang menjadi bagian dari identitas dinasti sehingga selalu ada bagian dari tradisi atau budaya yang ditambahkan atau dihapus. Hal itu berlangsung dalam setiap pergantian dinasti. Misal dalam Dinasti Shang (1766-1222 SM), filsuf yang banyak mewarnai adalah Lao Tze, sementara pada masa dinasti Chou (1222-221 SM) yang mendominasi adalah filosofi Konfusius. Dalam kekaisaran Qin (221-206 SM), semua filsafat dilarang untuk diajarkan. Pada jaman kekaisaran Han (202-220 M) kembali ajaran Konfusius dikembangkan. Lebih lanjut silahkan lihat http://www.acc6.its.brooklyn.cuny.edu/~phalsall/texts/chinhist.htm, diakses pada 23 Nopember 2025.

masyarakat umum, sistem monogami diterapkan secara relatif konsisten dan mengikat. Sebaliknya, pada kelompok sosial tertentu seperti kalangan bangsawan, pejabat istana, dan kelompok borjuis, terdapat toleransi sosial terhadap praktik poligami, khususnya dalam bentuk kepemilikan istri sekunder atau selir. Praktik ini tidak hanya berkaitan dengan status sosial dan kekuasaan ekonomi, tetapi juga berfungsi sebagai simbol prestise serta sarana memperluas jaringan genealogis dan politik.

Kendati demikian, dari sudut pandang hukum dan legitimasi formal, sistem hukum Tiongkok kuno tetap mengakui hanya satu pasangan sebagai istri yang sah. Istri utama (*Zhengqi*) menempati posisi hukum dan simbolik tertinggi dalam struktur keluarga, sementara istri tambahan atau selir tidak memperoleh status hukum yang setara. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa perkawinan dalam masyarakat Tiongkok kuno merepresentasikan suatu ketegangan antara norma ideal monogami sebagai prinsip hukum dan moral, dengan realitas praktik sosial yang bersifat poligamis pada kelompok-kelompok tertentu, tanpa menghapus supremasi monogami sebagai bentuk perkawinan yang diakui secara resmi.[315]

Kedudukan mereka berada di bawah dominasi kaum laki-laki. Masyarakat Cina mengibaratkan para perempuan dengan *Yin* yang berarti zat yang diberi kemampuan bergerak dan hidup, yang bersifat menerima dan menyimpan. Adapun laki-laki diibaratkan dengan *Yang* berarti memberi dan memperbanyak yang bersifat selalu bergerak dan aktif. Tatanan tersebut menyiratkan bahwa perempuan dalam tata hidup manusia harus di bawah dan rendah seperti bumi dengan unsur *Yin*, berbeda dengan laki-laki yang harus aktif dan kuat, penuh inisiatif sebagaimana langit dan surga. [316] Dalam budaya Cina ini, perempuan hanya berperan dalam konteks keluarga, sementara laki-laki dilihat berperan besar dalam tatanan sosial masyarakat yang lebih luas di luar rumah tangga. Hal ini menunjukkan bahwa laki-laki memiliki hak yang lebih besar daripada hak yang bisa diterima oleh perempuan dalam ranah publik.

Lebih spesifik dalam ranah domestik, sosok ayah memiliki kekuatan dan kuasa yang absolut, bertugas menentukan kebijakan, mengawasi dan mengontrol kekayaan keluarganya serta mengatur perkawinan anak-anak perempuannya. Kedudukan anak perempuan dalam

---

[315] Yohan Yusuf Arifin, "Ancient Chinese Marriage Culture, Budaya Perkawinan Masyarakat Tiongkok Kuno", *Santhet: Jurnal Sejarah, Pendidikan dan Humaniora,* Vol. 8 No. 1 Tahun 2024, hal. 96.

[316] Ririn Darini, Perempuan Dalam Budaya Cina Kuno, *Istoria* Vol. 2 No. 1 Tahun 2006, hal. 47.

inferioritas keluarga ini dilatarbelakangi pula oleh ajaran Konfusius yang menjadi pembenaran secara logis atas sistem kemasyarakatan saat itu.[317]

Salah satu dari ajaran Confusius yang berkaitan dengan kaum perempuan adalah tiga pokok kepatuhan dan tujuh kejahatan[318] dasar yang berfungsi sebagai tuntunan hidup perempuan.[319] Tiga pokok kepatuhan tersebut menyebutkan bahwa laki-laki memiliki hak yang lebih besar dari perempuan. Seorang ayah memiliki hak atas anak perempuannya, dan anak perempuan harus patuh dan taat terhadap ayahnya. Apabila seorang perempuan telah menikah, maka dia harus patuh terhadap suaminya, bahkan seorang perempuan yang telah ditinggal meninggal oleh suamianya, maka dia harus patuh terhadap anak laki-lakinya.[320]

Perempuan Cina sudah menderita sejak mereka masih berada di usia belia, bahkan sejak di masa anak anak. Lahirnya anak perempuan dalam keluarga tidaklah disambut dengan kegembiraan sebagaimana lahirnya anak laki-laki. Hal ini berkaitan dengan tradisi garis keturunan keluarga yang berlaku di Cina, bahwa garis keluarga hanya diwariskan kepada keturunan laki-laki, sehingga anak perempuan tidak dianggap penting dalam keluarga. Bahkan apabila keluarga tidak memiliki anak laki-laki satupun, itu dianggap sebagai sebuah pengkhianatan terhadap leluhurnya.[321]

---

[317] Menurut Confusius, keharmonisan dalam masyarakat bersifat hirarkis dan anti egaliter, yang berdasarkan pada jenis kelamin, usia, pertalian saudara, dan fungsi sosial. Konfusianisme menekankan doktrin superordinasi dalam lima norma dasar tentang hubungan. Yaitu *pertama* hubungan antara rakyat dengan kepatuhan mutlaknya terhadap rajanya, *kedua* kebaktian penuh anak terhadap orang tuanya, *ketiga* istri terhadap suamianya, *keempat* rasa hormat mutlak seorang adik terhadap kakaknya, dan *kelima* hubungan persaudaraan antar sesama teman. *Lihat* Fung Yu Lan, *Sejarah Ringkas Filsafat Cina: Sejak Confusius Sampai Han Fei Tzu*, terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: Liberty, 1990, hal. 26.

[318] Tujuh kepatuhan ini pedoman kehidupan bagi seorang istri, mereka dapat diceraikan apabila melanggar. Tujuh kepatuhan ini adalah adalah tidak taat kepada orangtua dari suami; tidak melahirkan anak laki-laki; sikap amoral; cemburu (atas perhatian suami, yaitu kepada istri yang lain dalam rumah); cerewet; dan mencuri. *Lihat* James Legge, *Confusius Analect, The Great Learning & the Doctrine of the Mean,* Mineola: Dover, 1971, hal. 103.

[319] Mengenai tiga pokok ini, terdapat pendapat lain yang mengatakan bahwa hal tersebut bukan dari budaya asli Cina, namun lebih merupakan adopsi dari budaya India. *Lihat* Myra Sidharta, "Korban dan Pengorbanan Perempuan Etnis Cina", dalam I Wibowo, *Harga yang Harus Dibayar: Sketsa Pergulatan Etnis Cina di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, dan Pusat Studi Cina, 2003, hal. 107.

[320] Ada pula yang mengatakan bahwa perempuan yang telah ditinggal meninggal oleh suaminya adalah perempuan yang membawa kesialan dan dianggap bertanggung jawab atas meninggalnya sang suami. *Lihat* Jung Chang, *Angsa-Angsa Liar: Tiga Putri Cina*, terj. Honggo Wibisana, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005, hal. 2.

[321] Jung Chang, *Angsa-Angsa Liar…,* hal. 5.

Dalam keluarga-keluarga miskin, anak gadis dijual kepada keluarga yang lebih mampu dan kaya sebagai budak. Bila tidak dijual maka mereka justru akan diperbudak oleh keluarga mereka sendiri. Mereka ditugaskan untuk mengerjakan seluruh tugas rumah tangga, termasuk mengasuh adik-adik mereka.[322] Jatuh cinta juga dianggap sebagai sebuah aib yang memalukan dan mencemarkan nama baik keluarga. Karena pernikahan merupakan sebuah wujud menunaikan kewajiban transaksional yang diatur dan disepakati oleh keluarga. Biasanya laki-laki pilihan keluarga ini adalah seseorang yang dapat memberikan keuntungan secara ekonomi dan memberikan kontribusi terhadap usaha keluarga.

Kelekatan pemahaman itu juga secara eksplisit digambarkan dalam aksara Mandarin yang bersifat figuratif atau simbol. Aksara yang dipakai untuk kata "istri" adalah *qi* (妻). Aksara ini merupakan gabungan antara "perempuan" (女) dan tangan (手) yang memegang sapu (扫). Dali Tan dalam artikelnya menjelaskan bahwa dengan aksara ini perempuan digambarkan sebagai seorang yang bekerja di rumah untuk membersihkan rumah.[323]

Kajian historis lintas peradaban ini juga mengungkap adanya ketegangan yang berulang antara norma ideal yang dirumuskan secara filosofis, religius, maupun hukum, dengan realitas praksis relasi suami istri dalam kehidupan sehari-hari. Ini menjadi testimoni tentang bagaimana keadilan, keharmonisan, dan tanggung jawab timbal balik kerap kali mengalami reduksi atau distorsi ketika berhadapan dengan kepentingan ekonomi, hierarki sosial, serta konstruksi gender yang tidak seimbang. Setiap peradaban baik Yunani, Romawi, India, maupun Tiongkok mengembangkan konsepsi khas mengenai peran, hak, dan kewajiban suami istri, yang merefleksikan pandangan dunia (*worldview*), sistem nilai, serta konfigurasi kekuasaan yang dominan pada masanya. Dengan demikian, relasi domestik tidak dapat dipahami semata-mata sebagai urusan privat, melainkan sebagai fenomena sosial-etik yang merepresentasikan cara suatu masyarakat menata hubungan antara individu, keluarga, dan tatanan kolektif.

Dengan menjadikan pengalaman lintas peradaban sebagai cermin reflektif, diharapkan lahir kerangka pemahaman yang lebih komprehensif, kontekstual, dan etis dalam merumuskan relasi suami istri, yaitu relasi yang tidak hanya sah secara normatif dan kultural, tetapi juga adil, dialogis, dan menjunjung tinggi martabat kemanusiaan.

---

[322] Myra Sidharta, "Korban dan Pengorbanan Perempuan Etnis Cina…, hal. 108.

[323] Dali Tan, "Sexism in Chinese language", *NWSA Journal,* Vol. 2 No. 4 Tahun 1990, hal. 636.

2. Konstelasi Relasi Suami Istri Pada Masyarakat Penganut Tradisi Keagamaan

Secara historis, tradisi keagamaan berperan signifikan dalam membentuk paradigma relasi perkawinan, baik dalam penentuan peran gender, pembagian tanggung jawab domestik, maupun legitimasi otoritas dalam keluarga. Norma-norma yang lahir dari doktrin teologis kerap dilembagakan melalui hukum agama dan hukum adat, sehingga memperoleh kekuatan regulatif yang mengikat dan berjangka panjang. Dalam konteks ini, agama tidak hanya berfungsi sebagai sumber nilai spiritual, tetapi juga sebagai perangkat normatif yang menstrukturkan relasi sosial dan mengarahkan praktik perkawinan dalam kehidupan sehari-hari. Namun perlu kita telusuri sebenarnya tentang pondasi dari permasalahan gender ini yang cenderung mengalamani ripitasi dalam kalangan interbudaya dan interreligi ini.

Salah satu akar polemik paling awal dalam konstruksi relasi gender di dalam tiga agama samawi dapat ditelusuri pada narasi penciptaan manusia, khususnya pada pemaknaan teologis terhadap figur Hawa yang dipahami diciptakan dari Adam. Narasi ini, yang hadir dalam tradisi Yahudi, Kristen, dan Islam dengan ragam penekanan dan tafsir, sejak awal telah menjadi fondasi simbolik bagi pembentukan hierarki gender, di mana laki-laki ditempatkan sebagai asal-usul ontologis sementara perempuan diposisikan sebagai derivasi sekunder. Dalam perjalanan sejarah penafsiran, relasi asal-usul ini tidak jarang ditransformasikan menjadi legitimasi teologis bagi superioritas laki-laki dan subordinasi perempuan, meskipun teks-teks normatif juga memuat prinsip kesetaraan eksistensial di hadapan Tuhan. Dengan demikian, banyak permasalahan gender dalam tiga agama samawi tidak semata bersumber dari ajaran moral atau hukum positif keagamaan, melainkan dari polemik hermeneutis atas makna penciptaan Hawa, yang kemudian membentuk paradigma relasi gender, struktur sosial, dan legitimasi kekuasaan dalam komunitas-komunitas beriman.[324]

Kisah ini dituding mengekalkan budaya patriarki dalam sosial masyarakat. Dalam interpretasi klasik, terutama dalam tradisi Yahudi dan Kristen, kisah tersebut sering kali menempatkan perempuan (Hawa) sebagai makhluk yang lebih rendah, tidak sempurna, sumber dosa dan penyebab dari turunnya manusia dari surga ke dunia. Anggapan ini kemudian seolah menjadi pijakan teologis untuk mengabadikan penindasan, subordinasi dan pembatasan hak-hak perempuan dalam kehidupan bermasyarakat.

---

[324] Muhammad Fuyudun Niam Imam et.al., "Melacak Budaya Patriarki Dalam Drama Kosmik Adan dan Hawa: Studi Komparatif Al-Quran dan Injil", *THE 2nd ICONITIES, International Conference of Islamic Civilization and Humanities, Faculty of Adab and Humanities UIN Sunan Ampel Surabaya, May 29, 2024*, hal. 2.

Thomas Aquinas (1225–1274 M) mengukuhkan stereotip teologis tentang inferioritas perempuan dengan menyebut Hawa sebagai *Misbegotten Male*, yakni "produk cacat dari laki-laki (Adam)", suatu pandangan yang merefleksikan kesinambungan tradisi patristik Kristen. Gagasan ini melanjutkan posisi Tertullian, Bapa Gereja abad ke-2, yang menempatkan Hawa sebagai "pintu masuk Iblis" dan sumber kejatuhan manusia, sehingga perempuan dipandang sebagai subjek yang harus menanggung konsekuensi dosa asal dan karena itu wajib hidup dalam ketundukan kepada laki-laki. Formulasi teologis tersebut menunjukkan bagaimana konstruksi doktrinal awal berperan penting dalam melegitimasi subordinasi perempuan dalam tradisi Kristen klasik.[325]

Selanjutnya, sejarah kemudian mencatat, bagaimana pandangan tersebut akhirnya memunculkan sosok Heinrich Kramer (1430-1505 M), seorang agamawan Jerman abad ke-15, dengan karya monumental *"The Hammer of Witches"* yang mengidentifikasi perempuan sebagai penyihir akibat stereotip yang diabadikan dalam teks suci Kristen. Beberapa dekade setelah buku itu terbit, seolah telah mendapat legitimasi teologis, ribuan wanita dieksekusi dalam pembantaian massal yang mengerikan.[326]

Namun dari dua agama Abrahamic awal ini, terdapat perbedaan yang sangat signifikan terhadap penekanan penafsiran kisah Adam dan Hawa. Tradisi Yahudi dan Kristen ini bisa dipahami dari perbedaan peran yang dimainkan oleh kisah tersebut dalam kedua tradisi. Dalam tradisi Yahudi, fokus utamanya adalah pada tanggung jawab moral manusia dalam menjalankan hukum Taurat, tanpa kaitan soteriologis seperti dalam Kristen. Dalam Kristen, kisah ini menjadi fondasi bagi doktrin soteriologis tentang dosa asal dan penebusan oleh Kristus sebagai "Adam kedua". Meskipun dalam tradisi Yahudi maupun Kristen narasi penciptaan Adam dan Hawa ini memuat perbedaan, namun dalam perkembangan historisnya kisah tersebut secara dominan digunakan sebagai dasar simbolik dan normatif untuk melegitimasi subordinasi perempuan dalam diskursus teologis dan formulasi hukum keagamaan. Relasi asal-usul yang menempatkan Hawa sebagai derivasi dari Adam ditransformasikan dalam tradisi tafsir menjadi argumen ontologis tentang inferioritas perempuan, yang selanjutnya berfungsi sebagai legitimasi bagi hierarki gender dalam

---

[325] Yasemin Ipek, Approach of Christian Thought to Islam in the Middle Ages: Examples of Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi and Thomas Aquinas. *Bilimname, 2021,* https://doi.org/10.28949/bilimname.847662, diakses pada 21 Januari 2026.

[326] Thibaut Maus de Rolley, Putting the Devil on the Map: Demonology and Cosmography in the Renaissance. In K. Vermeir & J. Regier (Eds.), *Boundaries, Extents and Circulations: Space and Spatiality in Early Modern Natural Philosophy*, New York: Springer International Publishing, 2016, hal. 193.

struktur sosial dan institusional. Dengan demikian, narasi penciptaan tidak hanya beroperasi sebagai kisah kosmogonis, tetapi juga sebagai perangkat ideologis yang membentuk konstruksi relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan dalam tradisi hukum dan praktik keagamaan Yahudi-Kristen.[327]

Dalam kajian sosio-historis, masyarakat Yahudi tradisional kerap dipahami sebagai komunitas yang relatif tertutup (*Communitarian and Inward-Looking*), terutama dalam hal pengelolaan informasi internal mengenai struktur sosial dan relasi gender.[328] Namun diyakin bahwa struktur sosial masyarakat Yahudi pra-modern secara umum bersifat patriarkal-hierarkis, di mana otoritas formal, kepemimpinan religius, dan representasi publik didominasi oleh laki-laki, sementara perempuan ditempatkan terutama dalam ranah domestik dan reproduksi sosial. Namun, relasi hierarkis ini jarang dikemukakan dalam bahasa subordinasi eksplisit. Sebaliknya, ia dibingkai melalui narasi penghormatan simbolik, proteksi moral,dan pembagian peran komplementer, yang secara ideologis menutupi dimensi asimetris kekuasaan di dalamnya. Dengan demikian, subordinasi struktural perempuan sering hadir dalam bentuk yang dinaturalisasi sebagai tradisi, kesalehan, atau kodrat sosial.[329]

Secara analitik, kondisi ini dapat dipahami sebagai bentuk strategi kultural defensif, di mana komunitas minoritas yang tertekan secara historis mengembangkan kecenderungan menutup diri terhadap kritik eksternal. Dalam situasi demikian, relasi gender yang hierarkis tidak hanya dipertahankan oleh norma patriarkal, tetapi juga oleh mekanisme kontrol simbolik atas wacana, yakni dengan membatasi produksi dan sirkulasi pengetahuan tentang ketimpangan internal. Dengan kata lain, subordinasi perempuan dalam masyarakat Yahudi tradisional bukan hanya persoalan struktur sosial, tetapi juga persoalan politik informasi.[330]

Pembahasan mengenai posisi dan peran perempuan dalam masyarakat penganut agama Yahudi menuntut suatu pendekatan analitis

---

[327] Muhammad Fuyudun Niam Imam, et.al., "Melacak Budaya…, hal. 9.

[328] Judith R. Baskin, *Women, Gender and Judaism, In The Bloomsbury Companion to Jewish Studies.* (Ed). Dean Bell: Bloomsbury Press, 2013, hal. 231.

[329] Eksklusivisme informasi ini diperkuat oleh pola komunikasi komunitarian yang memprioritaskan loyalitas internal dan pembatasan akses pihak luar terhadap dinamika internal komunitas. Dalam banyak komunitas Yahudi tradisional, praktik pemisahan gender, pengaturan pernikahan, dan pembatasan partisipasi perempuan dalam ruang publik dipandang sebagai urusan normatif internal yang tidak layak dipersoalkan dari luar. Akibatnya, dimensi hierarkis dalam perlakuan terhadap perempuan tidak muncul sebagai problem sosial terbuka, melainkan tersembunyi di balik stabilitas komunitas dan kesinambungan tradisi. *Lihat* Judith R. Baskin, Women…, hal. 231.

[330] Mohamad Rezky Utama, "Identity and Sense of Belonging of Indonesian Jewish Communities", *Nation State: Journal of International Studies,* Vol. 5 No. 2 Tahun 2022, hal. 98.

yang komprehensif, mengingat Yudaisme tidak hanya berfungsi sebagai sistem keyakinan teologis, tetapi juga sebagai tradisi hukum, budaya, dan identitas kolektif yang terbentuk melalui proses sejarah yang panjang. Kehidupan keagamaan masyarakat Yahudi diatur oleh korpus normatif yang kompleks mulai dari Taurat tertulis (*Written Torah*), Taurat lisan (*Oral Torah*), hingga tradisi rabinik yang terkodifikasi dalam Mishnah dan Talmud yang secara simultan membentuk konstruksi relasi sosial, termasuk relasi gender dan posisi perempuan dalam kehidupan religius maupun sosial.

Kitab Kejadian dalam Perjanjian Lama mencatat tentang kedudukan, peran dan karakteristik seorang perempuan. Dengan mengatakan *"Maka Allah menciptakan manusia itu menurut gambar-Nya, menurut gambar Allah diciptakannya dia; laki-laki dan perempuan diciptakan-Nya mereka*".[331]

Wijaya menuliskan bahwa wanita Yahudi begitu dihargai dalam sebuah pernikahan. Ajaran hukum Taurat menekankan bahwa laki-laki wajib untuk menciptakan relasi yang baik dengan perempuan. Perempuan mempunyai hak untuk membeli, menjual, dan memiliki tanah, serta menyusun kontrak mereka sendiri. Ketidaksamaan kewajiban serta tanggung jawab diantara keduanyapun diakui, dan dalam beberapa hal tanggung jawab perempuan dianggap lebih penting dalam perjanjian lama.[332]

Meskipun teks-teks Perjanjian Lama memuat berbagai afirmasi normatif yang menunjukkan penghargaan terhadap perempuan, realitas sosial masyarakat tempat teks-teks tersebut lahir dan dipraktikkan kerap memperlihatkan kecenderungan yang bertolak belakang. Perjanjian Lama, sebagai korpus teologis dan etis, mengandung prinsip-prinsip fundamental yang menegaskan martabat perempuan sebagai bagian integral dari ciptaan Tuhan. Narasi penciptaan, misalnya, merepresentasikan perempuan sebagai subjek ontologis yang setara dengan laki-laki, diciptakan dari sumber yang sama dan dipanggil untuk bersama-sama mengemban tanggung jawab moral dalam tatanan ciptaan. Pada tataran normatif ini, perempuan diakui sebagai pribadi yang memiliki nilai intrinsik dan kapasitas moral yang utuh. Dalam masyarakat Yahudi, kaum perempuan seperti halnya dalam masyarakat Yunani. Mereka dipandang secara rendah dan kurang dihargai dari kaum laki-laki. Yosefus mengatakan bahwa kaum wanita dalam segala hal lebih inferior dibandingkan laki-laki. Warisan

---

[331] Kej 1:27-28, Iwan Setiawan, et.al., Kajian Teologis Terhadap Status Perempuan Dalam Perjanjian Baru, *Missio Ecclesiae , Jurnal Institut Injil Indonesia,* Vol. 10 No. 1 Tahun 2021, hal. 157.

[332] Elkana Chrisna Wijaya, "Eksistensi Wanita dan Sistem Patriarkat Dalam Konteks Budaya Masyarakat Israel", *Jurnal FIDEI,* Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 133.

tradisi yang diterima oleh orang-orang Yahudi bahwa seseorang harus berbahagia karena tidak dilahirkan sebagai perempuan memperlihatkan cara pandang yang negatif terhadap kaum perempuan.[333]

Para sarjana kontemporer menggunakan sejumlah strategi untuk mengontekstualisasikan dan memahami beragam penggambaran perempuan dalam teks-teks Alkitab. Investigasi terhadap status perempuan dalam hukum Alkitab, misalnya, mengungkapkan bahwa hukum Alkitab, seperti kebijakan sosial Timur Dekat kuno pada umumnya, mengasumsikan subordinasi perempuan terhadap laki-laki dominan dalam hidupnya, baik ayah maupun suami. Laki-laki ini mengendalikan seksualitas perempuan, termasuk hak untuk mempertanyakan keperawanannya dan kesetiaan perkawinannya.[334]

Beberapa kepercayaan internal masyarakat Yahudi memandang perempuan sebagai makhluk yang lebih rendah dibandingkan laki-laki, bahkan menganggap perempuan lebih rendah kedudukannya daripada *khadam* (pembantu) laki-laki. Dalam budaya patriarki di mana perempuan pada dasarnya berfungsi sebagai anak perempuan, istri, dan ibu dari laki-laki tertentu, tidak mengherankan jika perempuan praktis tidak memiliki hak milik. Perempuan yang belum menikah hanya mewarisi harta dari ayah mereka jika mereka tidak memiliki saudara laki-laki. Dalam kasus seperti itu, perempuan harus menikah dalam keluarga besar ayah mereka untuk mencegah penyebaran harta suku di antara orang luar.[335]

Hukum keimaman tentang kesucian ritual membentuk konstruksi normatif yang menentukan cara tubuh perempuan dipahami dan diatur dalam Alkitab Ibrani serta Yudaisme pasca-Alkitabiah, khususnya melalui asumsi bahwa menstruasi menempatkan perempuan dalam status kenajisan sementara yang berpotensi menular secara ritual kepada orang, ruang, dan benda di sekitarnya. Dalam kerangka ini, tubuh perempuan tidak diperlakukan semata sebagai realitas biologis, melainkan sebagai objek regulasi religius yang harus dikontrol demi menjaga batas simbolik antara yang suci dan yang profan. Implikasi sosialnya tampak dalam kewajiban pemisahan ritual dan larangan relasi seksual selama periode tersebut, yang sekaligus merefleksikan mekanisme kontrol institusional atas tubuh perempuan.[336]

---

[333] Chandra Gunawan, "Gereja dan Perubahan Sosial, Perspektif Perjanjian Baru", *Jurnal Transformasi*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2014, 14-17.

[334] Judith R. Baskin, *Women, Gender and Judaism, In The Bloomsbury Companion to Jewish Studies.* (Ed). Dean Bell: Bloomsbury Press, 2013, hal. 229.

[335] Judith R. Baskin, *Women, Gender and Judaism…,* hal. 232.

[336] Hal ini didasarkan pada kitab Imamah 12;15), dengan demikian hukum kesucian berfungsi tidak hanya dijadikan sebagai perangkat liturgis, tetapi juga sebagai instrumen pembentuk relasi gender yang menempatkan tubuh perempuan dalam posisi

Selanjutnya Judith R. Baskin menerangkan bahwa perempuan dalam budaya pemeluk agama Yahudi dalam kondisi pascapersalinan juga dikonstruksikan sebagai status kenajisan ritual sementara yang berbeda, menurut jenis kelamin anak yang dilahirkan. Seorang perempuan dipandang berada dalam keadaan tidak suci selama tujuh hari setelah melahirkan anak laki-laki dan empat belas hari setelah melahirkan anak perempuan, yang kemudian diikuti oleh periode pemurnian tambahan masing-masing selama tiga puluh tiga hari dan enam puluh enam hari, di mana ia dilarang memasuki ruang suci maupun menyentuh objek-objek kudus. Diferensiasi temporal ini menunjukkan bahwa tubuh perempuan pascapersalinan tidak hanya diatur oleh logika biologis, tetapi oleh hierarki simbolik kesucian yang mengaitkan reproduksi, jenis kelamin anak, dan akses terhadap ruang sakral. Sehingga memperlihatkan bagaimana hukum kesucian berfungsi sebagai mekanisme institusional dalam mengatur tubuh perempuan dan relasi gender secara normatif.

Dalam narasi-narasi Alkitab, figur perempuan tampil sebagai aktor penting yang berkontribusi secara signifikan terhadap pembentukan dan dinamika sejarah Israel, baik melalui peran-peran konstruktif maupun destruktif. Representasi ini sering kali menempatkan perempuan dalam kerangka ambivalen, di satu sisi, mereka digambarkan sebagai subjek yang menggunakan tipu daya, kecerdikan, atau daya tarik seksual untuk mencapai tujuan tertentu. Namun di sisi lain, mereka tampil sebagai korban pasif dari agresi laki-laki, objek kekerasan, atau figur yang terjebak dalam keterbatasan sosial dan struktural. Dalam kedua tipologi tersebut, posisi perempuan secara konsisten ditempatkan dalam status subordinat dalam tatanan sosial Alkitabiah, di mana agensi mereka dibatasi oleh struktur patriarkal yang mengatur relasi gender.

Narasi-narasi tersebut tidak hanya merefleksikan pengalaman individual, tetapi juga mengungkap pola kultural yang menautkan tubuh dan seksualitas perempuan dengan potensi bahaya moral dan sosial. Tema ini tampak kuat dalam tradisi kebijaksanaan, khususnya dalam Kitab Amsal, yang secara berulang memperingatkan kaum muda terhadap "perempuan penggoda" sebagai simbol ancaman terhadap tatanan moral dan stabilitas sosial. Dalam kerangka ini, perempuan kerap dikonstruksikan sebagai locus godaan, sementara laki-laki diposisikan sebagai subjek rasional yang harus menjaga diri dari pengaruh destruktif.

Namun, tradisi Alkitab tidak sepenuhnya monolitik dalam representasi tersebut. Kidung Agung (*Proverbs)* menghadirkan suatu pengecualian paradigmatik dengan menampilkan relasi erotis antara laki-

---

ambivalen antara kesucian, kenajisan, dan ketertiban sosial. *Lihat* Judith K. Baskin, *Women…,* hal. 234.

laki dan perempuan dalam kerangka yang relatif egaliter, saling resiprokal, dan bebas dari nada moralistik yang represif. Di sini, seksualitas perempuan tidak direduksi sebagai sumber bahaya, melainkan diekspresikan sebagai pengalaman mutual yang sah dan bernilai. Kontras ini menegaskan bahwa wacana Alkitab tentang perempuan dan seksualitas bersifat heterogen dan kontradiktif, namun tetap beroperasi dalam horizon patriarkal yang menempatkan perempuan pada posisi struktural yang lebih rendah, baik sebagai agen ambigu maupun sebagai objek regulasi moral dan simbolik.[337]

Hal ini dipertegas oleh David S. Dockery mengemukakan dalam Holman Bible Handbook yang mengatakan bahwa *"secara sosial, hukum dan keagamaan, para perempuan di Israel dianggap lebih rendah dari laki-laki*.[338]

Bahkan Gerda Lerner, seorang Feminis di awal abad dua puluh satu memberikan definisi tentang patriarkat, demikian: *"Sistem patriarki merupakan dominasi pria atas perempuan dan anak-anak dalam keluarga dan merupakan perluasan dominasi pria atas wanita dalam masyarakat."*[339]

Dalam relasi domestik rumah tangga, sosok ayah memiliki hak penuh terhadap anak perempuanya. Dia berhak untuk menjual dirinya jika telah menginjak dewasa. Apabila seorang perempuan memutuskan untuk menikah, maka semua miliknya menjadi milik suaminya. Seorang suami memiliki hak penuh atas milik istri selama mereka terikat dalam ikatan pernikahan. Jika ia menemukan suaminya di tempat tidur bersama perempuan lain, maka dia harus tetap diam dan tidak boleh mengeluh. Hal ini disebabkan suami mempunyai hak penuh atas dirinya, suami dapat berbuat sesuka hatinya.[340]

Terkait perceraian atau semeninggal suami, perempuan yang telah menjanda sama sekali tidak mewarisi harta dari suami mereka, tetapi bergantung pada putra-putra mereka atau kemurahan hati ahli waris lainnya. Menurut praktik perkawinan levirat, seorang janda tanpa anak adalah tanggung jawab hukum saudara laki-laki tertua suaminya; ia harus

---

[337] Steven Greenberg, *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*, Madison: University of Wisconsin Press, 2004, hal. 74.

[338] Davis L. Dockery, *Holman Bible Handbook Nashville,* Tennessee: Holman Bible Publisher, 1992, hal. 42.

[339] Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy: Women and History 1.* (New York: Oxford University Press, 1986), hal. 239. Ungkapan ini juga dikutip oleh Carol L. Meyers, *"Was Ancient Israel a Patriarchal Society?", JBL 133, no. 1: 8-27,* Duke University: Durham, 2014, hal. 16.

[340] R. Magdalena, Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah…, hal. 45.

menikahinya atau melepaskannya dari ikatan dengan keluarganya agar ia dapat hidup sendiri.[341]

Dalam hal ibadah, kaum perempuan juga menempati posisi kedua; hal ini nampak misalnya saja dalam hal pemberian Taurat yang hanya diberikan kepada kaum laki-laki, perempuan tidak dijinkan untuk menjadi saksi, dan tempat kaum perempuan dipisahkan dari kaum laki-laki. Seorang tokoh reformasi pada abad pertengahan, yang bernama John Calvin (1554), pernah berkata mengenai wanita-wanita dalam Alkitab, dengan pernyataan sebagai berikut: "*Women are rarely mentioned in scripture…, They remain hidden in the shadows.* (Para wanita jarang disebutkan dalam kitab suci. Mereka tetap tersembunyi dalam bayangan-bayangan).[342]

Pernyataan Calvin tersebut tidak muncul dalam ruang hampa, melainkan berakar pada realitas historis dan sosial yang dapat ditelusuri secara akademik. Sejumlah sarjana sepakat bahwa tradisi dan sistem sosial yang berkembang dalam masyarakat Israel kuno sangat dipengaruhi oleh budaya patriarkal. Budaya ini berfungsi sebagai kerangka struktural yang membentuk pola pikir kolektif masyarakat, khususnya dalam mengonstruksi relasi gender serta menentukan sikap dan perlakuan terhadap perempuan.[343]

Terkait dengan definisi patriarki, Meyers mendefinisikannya dengan status perempuan sebagai budak dalam sistem patriarkat, yang lebih keras dari orang lain, yang hanya mengacu pada sistem dominasi pria. Lebih lanjut dalam penjelasannya, Meyers berkata bahwa pendekatan yang lebih baik adalah untuk mengakui patriark yang memiliki dua manifestasi: *pertama*, kontrol yang tidak proporsional dari ayah dalam keluarga atau klan; *kedua*, kontrol dengan perluasan, organisasi dari seluruh masyarakat dengan cara yang mengecualikan wanita dari posisi masyarakat. Manifestasi pertama berkaitan dengan konsep yang berasal dari abad kedelapan belas, dan yang kedua adalah bagian dari

---

[341] Judith R. Baskin, *Women*…, hal. 232.

[342] Uraian John Calvin (1554) yang dikutip oleh John L. Thompson. 2001, dalam David C., et.al. peny., *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*, t.tp: Oxford University Press, hal. 3.

[343] Hal tersebut seperti yang diungkapkan John L. Thomson tentang para sarjana pengkritik Alkitab. DIa menulis bahwa kekejaman yang dilakukan pada wanita Perjanjian Lama ini merupakan manifestasi yang disebabkan oleh patriarki yang tertanam dalam Alkitab. *Lihat* John L. Thompson, *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament Among Biblical Commentatory From Philo Through the Reformation*, t.tp., Oxford University Press, hal. 4.

perkembangan abad kedua puluh.[344] Faktor penyebab dari pandangan atau pemahaman tersebut dijelaskan oleh Elna K. Solvang, yaitu:

> *"Kerajaan di Timur Dekatkuno dan di Israel paling sering diwakili sebagai "dunia laki-laki saja."Legitimasi, loyalitas, wewenang dan narasi subjektivitas dikaitkan dengan anggota laki-laki dari rumah kerajaan dan alasan takhta bagi laki-laki. Struktur patriarki masyarakat kuno diartikan sebagai kategoris yang menahan dan curiga terhadap kepemimpinan dan kekuasaan perempuan. Beberapa dukungan dibuat dalam diskusi untuk melibatkan para permaisuri dalam hal suksesi dan wakil perwalian untuk umur seseorang yang mewarisi takhta, tapi kepemimpinan aktif pada bagian dari seorang wanita kerajaan adalah dikaitkan hampir seragam oleh para ahli untuk kepribadiannya atau mengambil keuntungan dari kelemahan atau ketidakmampuan pada bagian dari penguasa laki-laki yang sah.*[345]

J.I. Packer, Merril C. Tenney dan William White Jr., memberikan pendapat yang membenarkan posisi atau keberadaan wanita yang tidak menguntungkan dibandingkan dengan kaum pria, dengan penjelasan sebagai berikut:

> *"Memang tepat untuk mengatakan bahwa orang Israel pada zaman Alkitab merasa bahwa kaum pria lebih penting daripada kaum wanita.Sang ayah atau pria yang tertua dalam keluarga mengambil keputusan yang mempengaruhi seluruh keluarga, sedangkan para wanita sedikit sekali bersuara mengenai keputusan-keputusan tersebut. Bentuk kehidupan berkeluarga yang Patriarkhal (berpusat pada ayah) menetapkan suasana untuk cara memperlakukan wanita di Israel."*[346]

Namun dalam kesimpulannya, Meyers menolak menolak penyebutan masyarakat Israel kuno sebagai sistem yang sepenuhnya hierarkis, khususnya dalam pengertian struktur sosial yang kaku dan terpusat sebagaimana ditemukan dalam peradaban-peradaban besar di sekitarnya. Beberapa sarjana berpendapat bahwa meskipun masyarakat

---

[344] Carol L. Meyers, *Was Israel a Patriarchal Society?,* Durham: Duke University, 2014, hal. 9.

[345] Elna K. Solvang saduran dari David J. A. Clines dan Philip R. Davis, *A Woman's Place in the House,* New York: Sheffield University Press, 2003, hal. 1.

[346] Bahkan Packer juga beranggapan bahwa dalam konteks budaya masyarakat Israel juga berlaku demikian, bahwa wanita memiliki "nilai" yang tidak sama dengan pria. Packer menyatakan bahwa nilai seorang wanita hanya separuh dari nilai seorang laki-laki. *Lihat* J.I. Packer, et.al., *"Wanita dan Kewanitaan,"* dalam *Ensiklopedi Fakta Alkitab,* Vol. 2, Malang: Gandum Mas, 2001, hal. 865.

Israel menunjukkan ciri-ciri patriarkal, hal tersebut tidak serta-merta menjadikannya sebuah tatanan hierarkis yang absolut dan monolitik. Sebaliknya, struktur sosial Israel kuno lebih tepat dipahami sebagai formasi komunitarian yang bersifat relasional dan fungsional, dengan ikatan kekerabatan dan perjanjian (*covenantal*) sebagai prinsip pengorganisasian utama.[347]

Meskipun Meyers dalam penjelasannya di atas, mengungkapkan bahwa konsep *Heterarchy* dianggap sebagai istilah yang lebih memadai dibandingkan dengan konsep patriarkhi, namun pemahaman tersebut tidak berarti meniadakan konsep patriarkhi tersebut dalam Israel.[348]

Hal tersebut, seperti yang ditemukan oleh Savina Teubal dalam pengamatannya bahwa dalam Kitab Kejadian tidak ditemukan adanya unsur patriark dalam masyarakat Israel, namun dalam perjalanan selanjutnya unsur non patriarkat tersebut kalah kuat dengan sistem patriarkat. Pandangan tersebut diperkuat pula oleh salah satu pendapat yang diberikan oleh Hugh Fogelman, mengenai wanita dalam masyarakat Yahudi, mengangkat derajat dan status wanita yang sama dengan pria, bahkan dalam beberapa kasus dianggap lebih tinggi dibandingkan pria.[349]

Karena bibel sebagai kitab suci, secara normatif pasti mengandung prinsip-prinsip teologis yang menegaskan kesetaraan ontologis antara laki-laki dan perempuan di hadapan Allah. Hal ini juga didukung oleh cara dakwah yang dilakukan oleh Yesus ketika, itu, Penghargaan Yesus terhadap perempuan merupakan sesuatu yang baru dan sangat mencolok, serta sangat berbeda dari perlakuan orang-orang Farisi dan Saduki. Di dalam karya penebusan Kristus, semua dinding pemisah dihancurkan. Setiap orang percaya, tanpa memandang suku, jenis kelamin baik laki-laki

---

[347] Keberadaan hirarki tetapi tidak menempatkan mereka semua dalam pola linear, melainkan mengakui bahwa struktur kekuasaan yang berbeda dapat eksis secara bersamaan di banyak masyarakat. Dengan masing-masing struktur memiliki pengaturan hirarki sendiri yang mungkin melintang satu sama lain di sisi sebagai model yang jauh lebih fleksibel daripada patriarkhi, heterarchy adalah alat heuristik yang mungkin lebih baik dapat menampung setidaknya untuk saat ini. Kompleksitas dinamika gender dan dengan demikian mengakui bahwa perempuan Israel tidak didominasi di semua aspek masyarakat Israel melainkan adalah aktor otonom dalam berbagai aspek rumah tangga dan kehidupan masyarakat. *Lihat* Carol L. Meyers…, hal. 27.

[348] Menanggapi pandangan-pandangan tersebut, peneliti memiliki asumsi yang sama dengan Meyers, bahwa sistem patriarki tersebut tetap ada dalam Israel, namun sistem tersebut berada dalam lingkup keluarga dan bukan dalam masyarakat Israel. Seperti yang diungkapkan oleh beberapa sarjana lainnya, yang menyatakan bahwa patriarkat adalah sebuah istilah yang digunakan dalam kaitannya dengan keluarga, tidak untuk masyarakat secara keseluruhan. *Lihat* Carol L. Meyers…, hal. 9-10.

[349] Elkana Chrisna Wijaya, "Eksistensi Wanita dan Sistem Patriarkat Dalam Konteks Budaya Masyarakat Israel", *Jurnal Fidei*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 142.

maupun perempuan memiliki posisi yang sama dalam langkah untuk meraih Tuhan.[350]

Namun realisasi prinsip tersebut tidak pernah berlangsung secara linier dan bebas dari distorsi dalam praktik sosial dan institusional gereja pasca Yesus. Dalam proses historisnya, ajaran kesetaraan tersebut berinteraksi dengan struktur masyarakat patriarkal, tradisi kultural, serta konfigurasi kekuasaan religius yang telah mapan, sehingga mengalami berbagai bentuk reduksi, reinterpretasi, dan pembatasan aplikatif.

Akibatnya, kesetaraan teologis kerap berhenti pada tataran normatif-idealis, sementara dalam praksis sosial dan kelembagaan perempuan tetap ditempatkan dalam posisi subordinat, baik melalui pembatasan partisipasi publik, pengaturan peran domestik, maupun eksklusi dari otoritas religius. Dengan demikian, ketegangan antara ideal normatif kitab suci dan realitas historis praksis keagamaan menunjukkan bahwa konstruksi relasi gender dalam tradisi Kristen bukan semata produk teks, melainkan hasil dialektika kompleks antara wahyu, tradisi, dan kekuasaan sosial.

Dilihat dari aspek historisnya, kekristenan berkembang dalam konteks masyarakat Mediterania kuno dan Eropa pra-modern yang secara struktural cenderung bercorak patriarkal.[351] Sehingga konstruksi peran dan identitas perempuan dalam komunitas Kristen sejak awal tidak terlepas dari logika hierarki gender yang telah mapan. Dengan demikian, posisi perempuan dalam masyarakat Kristen perlu dipahami sebagai hasil dialektika antara teks suci, tradisi institusional, dan dinamika kekuasaan sosial. Dalam sejarah awal Kekristenan, komunitas Kristen tumbuh di tengah masyarakat Romawi-Yahudi yang secara struktural menempatkan perempuan dalam posisi subordinat dalam ruang publik, hukum, dan politik.[352]

---

[350] Kedatangan Yesus menawarkan pendekatan yang revolusioner terhadap kondisi tersebut. Dalam pelayanan-Nya, Yesus Kristus secara leluasa menyambut sejumlah perempuan sebagai teman seperjalanan-Nya (Lukas 8:1-3), *Lihat* Elkana Chrisna Wijaya, Eksistensi Wanita…, hal. 143.

[351] Ini diperkuat oleh narasi dari Christine Schenk yang mengatakan bahwa perempuan di masa awal Yesus tidaklah diperhitungkan, karena ini merupakan akibat dari tradisi Talmud yang telah lama dipraktikkan. *Lihat* Christine Schenk. "Women in Palestinian Judaism," dalam *Women in Church Leadership, Futurechurch*, 2007, http://www.futurechurchal.org.wicl/jesuswomen3.htm, diakses pada 21 Januari 2026.

[352] Meskipun sumber-sumber awal menunjukkan adanya keterlibatan perempuan dalam pelayanan, penginjilan, dan kehidupan komunitas, perkembangan institusional gereja secara bertahap mengonsolidasikan pola kepemimpinan yang maskulin dan hierarkis, sehingga membatasi ruang partisipasi perempuan dalam struktur otoritas religius. *Lihat* Iwan Setiawan, "Kajian Teologis Terhadap Status Perempuan Dalam Perjanjian Baru", *Missio Ecclesiae,* Vol. 10 No. 2 Tahun 2021, hal. 156.

Konsep awal tentang perempuan dalam doktrin kristen dimulai dengan ditulisnya buku *Summa Theologia* oleh Thomas Aquinas antara tahun 1266 dan 1272 M. Dalam tulisannya Aquinas sepakat dengan Aristoteles bahwa perempuan adalah laki-laki yang cacat atau memiliki kekurangan (*Defect Male*). Menurut Aquinas, bagi para filsuf, perempuan adalah laki-laki yang diharamkan, dia diciptakan dari laki-laki dan bukan dari binatang. Sedangkan Immanuel Kant berpendapat bahwa perempuan mempunyai perasaan kuat tentang kecantikan, keanggunan dan sebagainya, tetapi kurang dalam aspek kognitif dan tidak dapat memutuskan tindakan moral.[353]

Dalam kajian sosio-historis tentang posisi perempuan di Eropa pra-modern, sejumlah sumber mencatat adanya bentuk-bentuk ekstrem subordinasi dan dehumanisasi terhadap perempuan, sebagaimana dikemukakan oleh Yusuf Abdullah Daghfag dalam telaahnya tentang masyarakat Prancis sebelum datangnya Islam. Ia menuturkan bahwa pada sekitar dua abad sebelum Islam, sebagian masyarakat Prancis memperdebatkan secara serius status ontologis perempuan, apakah mereka termasuk kategori manusia, makhluk setan, atau bahkan disamakan dengan binatang, serta apakah mereka layak menjadi subjek hukum. Kondisi ini merefleksikan situasi di mana perempuan tidak memiliki hak bicara, tidak diakui sebagai subjek moral dan yuridis yang otonom, dan dipersepsikan sebagai sumber godaan sekaligus "perangkap iblis" yang membahayakan ketertiban sosial. Representasi tersebut menunjukkan bahwa subordinasi perempuan tidak hanya bersifat sosial dan legal, tetapi juga mencapai tingkat simbolik dan ontologis, di mana kemanusiaan perempuan itu sendiri dipertanyakan.[354]

Pandangan yang lebih ekstrem mengenai subordinasi perempuan dalam tradisi Kristen awal dikemukakan oleh David Vera dan Mace, yang menyatakan bahwa sulit menemukan korpus rujukan yang lebih merendahkan martabat perempuan dibandingkan dengan sejumlah pernyataan para pemimpin gereja pada periode patristik. Salah satu contoh paling tajam berasal dari mazhab Tertullian, yang menafsirkan narasi kejatuhan manusia sebagai dasar legitimasi teologis bagi inferioritas perempuan. Dalam kerangka ini, perempuan diposisikan sebagai pelanggar pertama hukum ilahi, pembuka larangan pohon terlarang, serta pihak yang membujuk laki-laki melakukan dosa bahkan tindakan yang menurut retorika Tertullian, tidak cukup berani dilakukan oleh iblis sendiri.

---

[353] Gadis Arivia, Pembongkaran Wacana Seksis Filsafat Menuju Filsafat Berperspektif Feminis, *Disertasi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia*, Depok, 2002, hal. 95.

[354] Yusuf Abdullah Daghfag, *Thariq al-Hidayah*, diterjemahkan menjadi *Wanita Bersiaplah ke Rumah Tangga*, Jakarta: Gema Insani Press, 1992, hal. 15-16.

Konsekuensi teologis dari konstruksi ini tidak hanya menempatkan perempuan sebagai sumber kejatuhan moral, tetapi juga mengaitkan mereka secara simbolik dengan penderitaan kosmis, hingga kematian Anak Tuhan dipandang sebagai akibat tidak langsung dari pelanggaran perempuan. Formulasi semacam ini memperlihatkan bagaimana diskursus teologis awal berfungsi sebagai perangkat ideologis yang menginstitusionalisasikan hierarki gender, dengan menempatkan perempuan sebagai subjek yang secara inheren bersalah, inferior, dan layak berada di bawah otoritas laki-laki dalam tatanan religius maupun sosial.[355]

Di abad pertengahan, realita sosial masyarakat Eropa yang secara demografis didominasi oleh pemeluk agama Kristen, relasi gender pada abad ke-14 masih memperlihatkan struktur yang kuat bercorak hierarkis. Sebagaimana secara tajam dikritik oleh John Stuart Mill, meskipun secara normatif wacana modern telah mulai mengafirmasi pemulihan hak-hak perempuan, dalam praktik hukum dan institusional posisi istri tetap ditempatkan dalam relasi subordinatif terhadap suami. Mill menegaskan bahwa status perempuan dalam perkawinan pada hakikatnya tidak berbeda secara substantif dari kondisi perbudakan, karena otoritas hukum dan kontrol sosial secara sistematis berada di tangan laki-laki.[356]

Bahkan pada tahun 1595, seorang profesor dari Wittenberg University melakukan perdebatan serius mengenai apakah perempuan itu manusia atau bukan. Pelacuran merebak dan dilegalkan oleh negara. Perempuan menikah di abad pertengahan juga tidak memiliki hak untuk bercerai dari suaminya dengan alasan apapun.[357]

Kehidupan keras yang dialami oleh perempuan-perempuan pada saat Gereja memerintah Eropa tertuang dalam essai Francis Bacon yang berjudul *Marriage and Single Life* (Kehidupan Perkawinan dan Kehidupan Sendiri) pada tahun 1612. Pada awal mula Abad Pencerahan, (yaitu abad ke 17), saat Bacon menulis esainya menerangkan tentang kondisi perempuan Inggris pada saat itu mengalami kehidupan yang sangat sulit dan keras. Hal ini dapat dilihat dari kehidupan Ratu Elizabeth sendiri, pada saat itu yang bertindak sebagai penguasa adalah Raja James I dan ternyata ia sangat membenci perempuan. Pembunuhan dan pembakaran terhadap perempuan-perempuan yang dituduh sebagai ”nenek sihir”, yang

---

[355] Selo Sumardjan, “Wanita Indonesia pada tahun 2000 (Perspektif dari Sudut Budaya)”, dalam *Studia Islamika*, Vol. 9 No. 20 Tahun 1984, hal. 14.

[356] Ini merupakan ucapan Stuart Mill sebagaimana dikutip oleh Syahrin Harahap, *Islam Dinamis Menegakkan Nilai-Nilai Ajaran Al-Quran Dalam Kehidupan Modern di Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hal. 142.

[357] McKay, John P, Bennet D. Hill and John Buckler, *A History of Western Society, Second Edition*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1983, hal. 437.

dipelopori oleh para pendeta, pada dasarnya merupakan ekspresi anti perempuan. Hukuman yang brutal dijatuhkan kepada seorang perempuan yang melanggar perintah suaminya.

Tradisi ini mengembangkan pemikiran bahwa perempuan menyimpan bibit-bibit ”keburukan” sehingga harus terus menerus diawasi dan ditertibkan oleh anggota keluarganya yang laki-laki atau suaminya bila ia sudah menikah. Pemikiran ini membawa konsekuensi bagi pemikiran lainnya seperti ide bahwa lebih baik seorang laki-laki tinggal sendiri, tidak menikah dan jauh dari perempuan. Hidup tanpa nikah ini merupakan kehidupan ideal laki-laki, jauh dari pengaruh buruk dan beban anak-anak sehingga laki-laki bisa berkonsentrasi pada dunia publiknya. Pemikiran-pemikiran seperti ini tercermin dalam karya Francis Bacon.[358]

Hingga memasuki abad ke-17, Gereja secara konsisten mempertahankan hegemoni institusionalnya dalam berbagai ranah kehidupan sosial, intelektual, dan politik. Dalam kerangka ini, setiap gagasan, penemuan, atau praktik yang dipandang berpotensi menggoyahkan otoritas teologis dan legitimasi kelembagaan Gereja dikategorikan sebagai *Heresy* (ajaran sesat) dan diproses melalui mekanisme represif seperti Mahkamah Inkuisisi, yang berfungsi sebagai instrumen penegakan ortodoksi sekaligus kontrol ideologis.[359]

Realitas subordinasi perempuan tersebut bertahan dalam sejarah Barat dalam rentang waktu yang panjang dan terinstitusionalisasi dalam sistem hukum perdata serta praktik sosial. Perubahan yang relatif signifikan baru mulai tampak pada akhir abad ke-19 melalui serangkaian reformasi legislatif, khususnya dengan diberlakukannya undang-undang pada tahun 1870 dan 1882, yang kemudian disempurnakan pada tahun 1887 melalui regulasi tentang hak milik perempuan berkeluarga. Reformasi ini menandai tahap awal pengakuan yuridis terhadap kapasitas hukum perempuan, di mana perempuan yang telah menikah mulai memperoleh hak untuk memiliki harta benda secara mandiri serta mengadakan kontrak dan perjanjian hukum dengan kedudukan yang setara dengan perempuan lajang atau bercerai.[360]

---

[358] Abul A’la al-Maududi, *Al-Hijab,* Cet. ke-VIII, Cimahi: Gema Risalah Press, 1995, hal. 52.

[359] Adian Husaini, *Tinjauan Historis Konflik Yahudi, Kristen, Islam,* Depok: Gema Insani Press, 2004, hal. 158-159.

[360] Meskipun demikian, perkembangan tersebut menunjukkan bahwa apresiasi terhadap posisi perempuan dalam masyarakat Barat bukanlah hasil dari transformasi teologis yang cepat. Melainkan buah dari proses panjang modernisasi hukum yang secara bertahap mengikis struktur hierarkis gender dalam tatanan sosial dan institusional. *Lihat* Syahrin Harahap, *Islam Dinamis…,* hal. 145.

Sir Henry Maine, dalam analisisnya mengenai perkembangan hukum dan struktur sosial Eropa abad ke-19, menggambarkan bahwa perubahan perspektif terhadap posisi perempuan mulai memperoleh artikulasi pada awal abad tersebut, seiring dengan transformasi masyarakat dari sistem status menuju sistem kontrak (*From Status to Contract*). Namun, sebagaimana dicatat oleh Syahrin Harahap, proses kebangkitan kesadaran perempuan khususnya di kalangan masyarakat beragama sejak abad ke-19 hingga periode kontemporer, tidak berlangsung tanpa problematika. Menurutnya, dinamika emansipasi tersebut justru melahirkan ketegangan baru yang menempatkan perempuan dalam situasi yang sarat ambiguitas normatif, sehingga mereka kerap berhadapan dengan apa yang ia sebut sebagai "dilema etis dan psikologis". Kondisi ini menunjukkan bahwa transformasi status perempuan tidak hanya menyentuh ranah hukum dan sosial, tetapi juga memunculkan konflik internal antara tuntutan modernitas, norma religius, dan ekspektasi tradisional, yang secara simultan mereproduksi bentuk-bentuk hierarki baru dalam pengalaman keberagamaan perempuan. Dimana satu sisi (wanita) bergama harus taat pada ajaran agamanya, sedang di sisi lain ia harus menjadi manusia modern dengan cirinya yang dinamis, aktivis, industrialis, penghargaan yang tinggi pada prestasi (*achievement*) bukan prestise. Kesalahan dalam menempatkan diri dalam kehidupan modern memang akan berakibat fatal bagi keberadaannya. Untuk itu pemahaman yang pas terhadap hakikat kemodernan dan petunjuk dasar agama mengenai kedudukan wanita menjadi mutlak diperlukan.[361]

Penindasan terhadap perempuan Barat di bawah pemerintahan gereja membuat suara-suara perempuan yang menginginkan kebebasan semakin menggema di mana-mana. Perempuan Barat, menjadi makhluk lemah dan tidak berdaya dilihat dari hampir seluruh aspek kehidupan. Hal itulah yang kemudian mendorong para perempuan Barat bergerak untuk mendapatkan kembali hak individu dan hak sipil mereka yang terampas selama ratusan tahun. Dalam konteks ini, muncul sejumlah tokoh perempuan yang memainkan peran penting dalam artikulasi wacana emansipatoris, antara lain Susan B. Anthony dan Elizabeth Cady Stanton, yang tidak hanya berkiprah dalam aktivisme politik, tetapi juga membangun medium intelektual melalui pendirian surat kabar *The Revolution*. Melalui media ini, mereka mengembangkan kritik sistematis terhadap struktur sosial dan institusi-institusi dominan, khususnya dengan mengangkat isu-isu seperti perceraian, prostitusi, serta peran Gereja dalam

[361] Syahrin Harahap, *Islam Dinamis…,* hal. 145-146.

mereproduksi relasi kuasa yang bersifat subordinatif terhadap perempuan.[362]

Memasuki abad ke-18 dan ke-19, transformasi besar dalam tatanan sosial Eropa seperti Pencerahan, Revolusi Prancis, dan perkembangan kapitalisme industri menciptakan ruang baru bagi artikulasi tuntutan kesetaraan. Prinsip-prinsip universalitas rasio, kebebasan individu, dan hak-hak asasi manusia, yang semula dirumuskan dalam horizon politik maskulin, secara progresif diapropriasi oleh para pemikir dan aktivis perempuan untuk mengkritik eksklusi gender dalam konsep kewargaan modern.[363]

Pembahasan selanjutnya adalah bagaimana perempuan dalam masyarakat pemeluk agama Abrahamic lainnya, yaitu Islam. Sebelum kedatangan Islam, posisi dan kondisi perempuan dalam masyarakat Arab pra-Islam berada dalam struktur sosial yang didominasi oleh sistem patriarkal yang kuat dan relasi kekerabatan berbasis kesukuan. Identitas sosial seseorang sangat ditentukan oleh afiliasi nasab dan kekuatan klan, sementara perempuan umumnya ditempatkan sebagai bagian dari properti keluarga dan instrumen reproduksi garis keturunan. Dalam kerangka ini, martabat perempuan tidak diakui sebagai subjek otonom, melainkan direduksi menjadi objek kepemilikan dan simbol kehormatan kolektif laki-laki. Untuk menggali informasi tentang hal ini, kita perlu kembali ke zaman dan masyarakat sebelum datangnya Islam yang disebut dengan masa Jahiliyyah.[364]

Dalam struktur sosial masyarakat Arab pra-Islam, perempuan umumnya ditempatkan dalam posisi yang subordinatif sejak fase awal kehidupan. Sistem kekerabatan patrilineal dan orientasi kesukuan menjadikan nilai sosial seseorang sangat ditentukan oleh kontribusinya terhadap kekuatan militer, ekonomi, dan kehormatan klan—ranah yang hampir sepenuhnya dimonopoli oleh laki-laki. Dalam konfigurasi sosial semacam ini, kelahiran anak perempuan sering dipersepsi sebagai beban simbolik dan ekonomi, serta sebagai potensi ancaman terhadap kehormatan keluarga.

---

[362] Gadis Arivia, Pembongkaran Wacana…, hal. 20.

[363] Adian Husaini, *Tinjauan Historis ...,* hal. 168.

[364] Zaman jahiliyah merupakan sebutan dari zaman sebelum Islam datang. Seperti yang kita ketahui Jahiliyah (bahasa arab : جاهلية, Jahiliyyah) merupakan masa dimana penduduk Mekkah berada dalam ketidaktahuan (kebodohan), pada masa jahiliyah ini bukan dalam ilmu pengetahuan akan tetapi "ketidaktahuan akan petunjuk ilahi". *Lihat* Ismatul Izza, et.al., "Diskriminasi Gender Pada Masa Pra-Islam Terhadap Lahirnya Kesetaraan Gender", *Dewaruci: Jurnal Sejarah dan Pengajarannya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 2.

Sikap masyarakat Arab jahiliah terhadap kelahiran anak perempuan memperlihatkan dua pola utama. *Pertama*, praktik W*a'd al-Banāt* (penguburan bayi perempuan hidup-hidup) yang dilakukan oleh sebagian kabilah tertentu.[365] Praktik ini dilandasi oleh motif kompleks, antara lain ketakutan terhadap kemiskinan, kekhawatiran akan penawanan dalam konflik antarsuku, serta persepsi bahwa anak perempuan merupakan sumber aib sosial. Dengan menguburkan bayi perempuan, keluarga meyakini telah meniadakan potensi kehinaan yang dapat mencoreng kehormatan genealogis mereka.

Kedua, bagi kabilah yang tidak melakukan infanticide, anak perempuan tetap dipelihara, namun dalam kondisi relasi yang tidak setara dan jauh dari prinsip penghormatan terhadap martabat manusia. Perempuan tidak diakui sebagai subjek hukum yang mandiri, melainkan diposisikan sebagai bagian dari harta keluarga dan objek pengaturan laki-laki. Akses terhadap pendidikan, kepemilikan, serta partisipasi dalam pengambilan keputusan publik hampir sepenuhnya tertutup. Dalam praktik perkawinan, perempuan dapat dinikahkan tanpa persetujuan, diceraikan secara sepihak, dan bahkan diwariskan sebagai bagian dari aset keluarga.[366] *Al-Bukhāri* menceritakan bahwa bila seorang laki-laki (suami) meninggal dunia, maka anak laki-lakinya mempunyai hak penuh atas ibu mereka (isteri laki-laki yang meninggal). Salah seorang anaknya mungkin justru menikahinya, bila dia (wanita itu) mau. Atau dapat juga mereka menikahkannya dengan laki-laki yang mereka sukai. Mereka bahkan mungkin mencegahnya untuk menikah lagi. Apabila ia hendak menikah lagi, maka harus membayar sejumlah uang kepada mereka.[367]

Imarah Muhammad menambahkan bahwa perempuan pada masa jahiliyah tersebut berada pada tingkat kehinaan dan kerendahan. Mereka menjadi symbol keterbelakangan dan kehinaan. Mereka hidup sebagai sampah dan kotoran masyarakat, dapat diwariskan sebagai sisa harta warisan dan tidak memiliki hak untuk menerima warisan kerabatnya. Seorang suami memiliki hak untuk menikahi perempuan manapun tanpa batasan dan keterikatan apapun, sedangkan si perempuan dihalang-halangi

---

[365] Ada beberapa suku besar yang tidak melakukan praktik tersebut seperti contohnya suku Quraisy. Sebelum datangnya Islam suku Quraisy telah lebih dulu menentang praktik penguburan bayi perempuan karena mereka beranggapan bahwa hal tersebut merupakan tindakan yang memalukan. *Lihat* Ismatul Izza, et.al, Diskriminasi Gender…, hal. 3.

[366] Ratna Magdalena, "Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah, Studi Tentang Kedudukan Perempuan dalam Masyarakat Islam", *Harkat Al-Nisa: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 14.

[367] Said Abdullah Seib Al-Hatimy, *Cintra Sebuah Identitas: (Wanita Dalam Perjalanan Sejarah)*, Surabaya: Risalah Gusti, 1994, hal. 16.

dan dilarang untuk menikah, apabila sang suami telah meninggal dunia atau dia diceraikan, sehingga dia takkan pernah menikah lagi selamanya.[368]

Setidaknya ada empat model hubungan wanita dengan laki-laki ketika itu:

a. Pernikahan seperti halnya akad yang terjadi di dalam agama Islam.
b. Untuk memperoleh keturunan yang lebih baik, seorang suami mempersilahkan istrinya untuk berhubungan dengan orang lain yang lebih terhormat kedudukan sosialnya, hingga jika telah terbukti hamil dari orang tersebut, ia kembali ke suaminya lagi.
c. Wanita berhubungan dengan sepuluh laki-laki, maka jika wanita tersebut hamil dan melahirkan, maka ia akan memanggil kesemua laki-laki tersebut dan memilih salah satu dari mereka untuk menjadi ayah anaknya tersebut tanpa boleh menolak.
d. Wanita sebagai pekerja seks komersial seperti yang berlaku saat ini.[369]

Keempat model relasi antara perempuan dan laki-laki dalam masyarakat Arab pra-Islam tersebut menggambarkan kompleksitas sekaligus problem mendasar dalam tatanan sosial jahiliah, khususnya terkait absennya suatu sistem normatif yang mapan dan koheren dalam mengatur relasi perkawinan dan seksual. Keragaman praktik ini tidak hanya mencerminkan pluralitas adat kesukuan, tetapi juga menunjukkan bahwa relasi gender berkembang tanpa kerangka etis-institusional yang secara konsisten melindungi martabat, hak, dan kepentingan perempuan sebagai subjek kemanusiaan.

Fungsi utama relasi tersebut sering kali direduksi pada dua tujuan instrumental, yakni reproduksi garis keturunan dan pemeliharaan kehormatan klan. Tubuh dan kapasitas reproduktif perempuan menjadi medan strategis bagi peneguhan nasab, aliansi sosial, dan prestise kabilah, sementara kehendak, kepentingan, dan otonomi perempuan nyaris tidak memperoleh pengakuan normatif yang memadai. Dalam situasi semacam ini, perempuan lebih diposisikan sebagai sarana biologis dan simbolik ketimbang sebagai mitra moral yang setara dalam relasi keluarga dan sosial. Dominasi laki-laki dalam struktur kesukuan semakin mengukuhkan asimetri relasi gender. Otoritas atas penentuan bentuk relasi, pemilihan pasangan, serta pengakuan keturunan berada sepenuhnya di tangan laki-laki dan kolektivitas kabilah. Perempuan tidak memiliki posisi tawar yang signifikan dalam menentukan arah hidupnya, baik dalam perkawinan, reproduksi, maupun status sosial.

---

[368] Imarah Muhammad Djamarah, (2005), *Ketika Wanita Lebih Utama dari Pria*, Jakarta: Pustaka Maghfirah, 2005, hal. 7.

[369] Ismatul Izza, et.al., "Diskriminasi Gender Pada Masa Pra-Islam Terhadap Lahirnya Kesetaraan Gender", *Dewaruci: Jurnal Sejarah dan Pengajarannya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 4-5.

Pada dasarnya sebelum datangnya Islam masa Rasulullah SAW, Terdapat beberapa pernikahan yang merugikan dan merendahkan kaum wanita, diantaranya adalah sebagai berikut:

a. Perkawinan *Istibdha' (Jima')*, yakni suami memerintahkan istrinya untuk berhubungan badan dengan laki-laki lain yang memiliki kelebihan dari suaminya. Kelebihan tersebut berupa kecerdasan, gagah, perkasa, dan pemberani, sehingga kelak anaknya akan menuruni sifat ayah biologisnya ketika lahir, dan suami tidak akan berhubungan dengan istrinya sampai tanda-tanda kehamilan muncul.
b. Perkawinan Poliandri, yakni perempuan bebas berhubungan badan dengan banyak pria. Kemudian jika ia hamil, maka ia akan memilih salah satu diantara laki-laki tersebut sebagai ayah kandung dari anak yang dikandungnya.
c. Perkawinan *Badal* (tukar-menukar istri), yaitu pertukaran istri yang dilakukan oleh para suami.
d. Perkawinan *as-Syighar* (tukar-menukar), yakni orang tua (ayah) menukarkan anaknya dengan anak perempuan dari keluarga lain untuk dinikahi masing-masing.[370]

Dalam ranah pendidikan dan pembentukan kepribadian, perempuan dalam masyarakat Arab pra-Islam umumnya tidak memperoleh akses yang setara terhadap proses pengajaran dan transmisi nilai dengan laki-laki. Pendidikan formal maupun nonformal hampir sepenuhnya diperuntukkan bagi laki-laki, sejalan dengan orientasi sosial yang menempatkan perempuan di wilayah domestik dan di luar ruang publik. Akibatnya, perempuan tidak diposisikan sebagai subjek pembelajaran moral dan intelektual, melainkan direduksi pada fungsi-fungsi instrumental yang melayani kepentingan laki-laki.

Dalam struktur relasi gender tersebut, perempuan kerap dipersepsikan terutama sebagai objek pemuas hasrat seksual dan sebagai pelayan dalam tatanan rumah tangga, tanpa pengakuan yang memadai terhadap kapasitas moral dan rasionalnya. Ketiadaan perhatian terhadap pendidikan akhlak dan pembinaan etis perempuan mencerminkan rendahnya pengakuan terhadap martabat kemanusiaan mereka sebagai pribadi yang otonom. Gambaran ini tercatat dalam berbagai literatur sirah dan historiografi klasik. *Al-Mubārakfūrī* dalam karyanya *al-Raḥīq al-Makhtūm*, mengemukakan bahwa dalam masyarakat jahiliah perempuan sering diperlakukan sebagai sarana pemuasan nafsu laki-laki, bukan sebagai mitra moral yang setara dalam kehidupan sosial.

---

[370] Ismatul Izza, et.al., "Diskriminasi Gender Pada Masa Pra-Islam Terhadap Lahirnya Kesetaraan Gender", *Dewaruci: Jurnal Sejarah dan Pengajarannya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 5.

Kedatangan Islam menandai titik balik fundamental dalam struktur sosial masyarakat Arab, khususnya pada komunitas di sekitar Rasulullah saw., melalui suatu rekonstruksi normatif yang menyentuh dimensi teologis, etis, hukum, dan sosial sekaligus. Islam hadir tidak hanya sebagai ajaran spiritual, tetapi sebagai proyek peradaban yang memperkenalkan prinsip tauhid dan kesetaraan ontologis manusia di hadapan Tuhan, sehingga menggeser paradigma relasi sosial dari logika kehormatan kesukuan menuju logika ketakwaan dan tanggung jawab moral. Praktik-praktik jahiliyah seperti diskriminasi gender, eksploitasi, dan kekerasan simbolik terhadap kelompok lemah secara bertahap direformasi melalui wahyu dan keteladanan Nabi, disertai pembentukan institusi sosial baru dalam masyarakat seperti konsep *Ummah*, regulasi perkawinan, hukum waris. Perubahan ini berlangsung secara dialektis antara norma teologis dan realitas sosial, dengan Rasulullah saw. berperan sebagai mediator normatif dan aktor sosial yang menerjemahkan prinsip wahyu ke dalam praksis kehidupan. Sehingga masyarakat Muslim di masa dakwah mengalami transformasi struktural menuju tatanan yang lebih berkeadilan, bermartabat, dan berorientasi pada tanggung jawab moral dan etika sosial.[371]

Namun dalam perkembangan historis masyarakat Muslim pasca zaman nabi, internalisasi nilai-nilai normatif al-Qur'an tidak selalu berlangsung secara utuh dan konsisten dalam praktik sosial. Meskipun Islam sejak awal meletakkan prinsip kesetaraan ontologis dan penghormatan terhadap martabat perempuan, dalam realitas keseharian masih dijumpai sikap dan praktik sosial yang mereproduksi pandangan subordinatif terhadap perempuan. Pandangan semacam ini umumnya bersumber bukan dari ajaran normatif Islam, melainkan dari residu budaya patriarkal pra-Islam, konstruksi adat lokal, serta penafsiran keagamaan yang bersifat selektif dan kontekstual. Akibatnya, dalam sejumlah komunitas Muslim, perempuan tetap mengalami perlakuan diskriminatif dan pembatasan peran yang tidak sepenuhnya sejalan dengan prinsip-prinsip Qur'ani tentang keadilan, kesalingan, dan tanggung jawab moral. Fenomena ini menunjukkan adanya jarak antara norma ideal dalam teks-teks keagamaan dan praktik sosial historis umat Islam, yang menuntut pembacaan kritis terhadap tradisi serta upaya berkelanjutan untuk merealisasikan nilai-nilai etis al-Qur'an dalam relasi gender secara lebih konsisten.

Dalam hal ini, *Jamāl al-Bannā*, seorang pemikir, penulis, tokoh aktivis progresif asal Mesir sebagaimana dikutip oleh Misbahul Munir,

[371] Misbahul Munir, et.al., "Eksistensi Perempuan Dalam Realitas Historis Islam", *Noura: Jurnal Kajian Gender dan Anak,* Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 10.

mengatakan bahwa perlakuan diskriminasi terhadap perempuan yang terjadi terus-menerus sampai saat ini adalah diakibatkan adanya penafsiran terhadap teks al-Qur'an yang dilakukan oleh para ulama terdahulu (produk tafsir dan fikih). Menurutnya, nilai-nilai kebebasan yang dimiliki dan diberikan al-Qur'an telah dipersempit dan dipelintir dengan adanya produk tafsir dan fikih ulama terdahulu. Alasan inilah yang menghendakinya untuk memaknai al-Qur'an sesuai dengan nilai-nilai yang dikandungnya tanpa merujuk pada pendapat dan penafsiran ulama tafsir dan fikih, dengan cara langsung merujuknya kepada al-Qur'an. Kegelisahan inilah yang mengilhaminya untuk membuat karya tulis seperti *al-'Awdah ila al-Qur'ān* dan *al-Mar'ah al-Muslimah Bayna Tahrîr al-Qur'an wa Taqyîd al-Fuqahā'*.[372]

Dalam konteks masyarakat Muslim kontemporer, terdapat sejumlah kasus yang memperoleh perhatian luas dalam wacana akademik dan publik terkait pola relasi antara laki-laki dan perempuan di berbagai negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Kasus-kasus tersebut umumnya mencerminkan problematika kompleks dalam implementasi norma keagamaan, hukum positif, dan praktik sosial yang berkaitan dengan isu gender. Salah satunya adalah kasus Lolita, salah satu warga negara Arab Saudi yang mencari suaka di Australia pada tahun 2022.[373]

Lolita memberitahukan kepada orang-orang terdekatnya bagaimana dia kabur dari kekerasan dan perbudakan seksual yang ekstrim dari suami yang menikahinya ketika dia masih anak-anak, hingga dia sering keluar masuk rumah sakit. Kurang dari setahun dia tiba di Australia, Lolita menghilang. Salah satu sumber mengatakan bahwa dia melihat Lolita diculik oleh sekelompok orang Arab, yang mengendarai mobil van hitam.

Tidak jauh berbeda dengan kasus tersebut juga terjadi di Mesir, salah satunya sebagaimana telah dialami oleh *Shafa* yang mengaku diperkosa oleh suaminya sendiri. Hal ini terjadi ketika di malam pernikahannya, dia sedang haid namun sang suami menyangka bahwa dia menghindarinya untuk berhubungan badan hingga sang suami menghukumnya dengan menyiksanya ketika berhubungan.[374]

Titik balik dari testimoni ini adalah ketika di bulan Ramadhan pada tahun yang sama, ketika serial televisi berjudul *Newton's Cradle* menayangkan adegan seorang suami yang memaksa berhubungan intim

---

[372] Misbahul Munir, et.al., "Eksistensi Perempuan…, hal. 11-12.

[373] Sebagaimana dilangsir oleh Hannah Ritchie dalam BBC News, Sydney pada tanggal 4 Agustus 2024. *Lihat* https://www.bbc.com/indonesia/articles/c3gvg5vp5rro diakses pada 21 Januari 2026.

[374] Sebagaimana dilangsir oleh Wa'el Hussein dalam BBC News, Cairo pada tanggal 17 Juli 2021. *Lihat* https://www.bbc.com/indonesia/majalah-57853154, diakses pada 21 Januari 2026.

dengan istrinya. Dalam sepekan pasca acara itu, lebih dari 700 laporan bermunculan di dunia maya dalam sebuah lama *facebook* bertajuk *Speak Up*. Hingga pada Januari 2015, Dewan Nasional Perempuan (NCW) yang bernaung di bawah pemerintah mencatat bahwa setiap tahun rata-rata terdapat lebih dari 6.500 laporan kasus kekerasan pasangan suami-istri yang melibatkan kasus kekerasan, pelecehan dan pemaksaan seksual. Reda Danbouki, seorang pengacara dan direktur eksekutif Pusat Bantuan dan Kesadaran Hukum Untuk Perempuan mengatakan bahwa pemerkosaan dalam pernikahan terjadi karena ada budaya Mesir yang meyakin bahwa pernikahan mengharuskan sang istri bersedia selama 24 jam 7 hari untuk berhubungan intim. Terkait kejadian ini, *Dar al-Ifta'* Mesir hingga mengeluarkan fatwa, sehingga sang istri memiliki hak untuk melaporkan kejadian tersebut kepada pengadilan dan mengajukan tuntutan agar sang suami dihukum.

Kejadian yang lain yang lebih miris, ketika seorang laki-laki membunuh istrinya sendiri setelah dinikahinya selama 3 hari. Sebagaimana keterangan yang diberikan oleh aparat kepolisian pada jaksa penuntut umum di *Thanta*, yang mengatakan bahwa sang pelaku merasa muak, lelah dan tidak tahan lagi dengan istrinya.[375]

Hal serupa terjadi di Malaysia pada tahun 2024, terdapat satu kasus yang cukup menyita perhatian negeri Jiran tersebut. Tatkala seorang perempuan yang berstatus sebagai seorang dokter melaporkan suaminya atas kekerasan dan pemukulan. Kejadian ini terjadi di Taman Soga Malaysia, saat sang istri meminta pelaku untuk menghentikan kendaraannya di suatu tempat dan membelikannya makanan.[376] Setelah dipenjara selama 40 hari, korban menolak untuk kembali serumah dengan suami karena traumatik yang dialaminya.

Dari uraian diatas, terlihat bahwa hubungan perkawinan pada masyarakat penganut keagamaan terutama dalam agama samawi masih meresahkan dan perlu perhatian khusus. Walau dalam tradisi teologisnya

---

[375] Telah terjadi serangkaian kejadian *femicide* di Mesir yang cukup mengkhawatirkan, perempuan terbunuh karena kasus kekerasan pada rentang waktu 2020-2023. Pada tahun 2020, seorang laki-laki membunuh *Maryam Salih* (24 tahun) ketika dia pulang dari kantornya. Pada tahun 2022 terdapat 151 laporan yang berindikasi terjadinya femicide, salah satunya bahkan seorang hakim yang membunuh istrinya sendiri yang bekerja sebagai oenyiar acara televisi, *Shaima Gamal*. Dilangsir dari https://www.tempo.co/internasional/perempuan-mesir-protes-minta-undang-undang-perlindungan-kdrt-189756 yang menyadur dari middleeastmonitor.com, diakses pada 21 Januari 2026.

[376] Pelaku bernama Mohammad Farid Sahak, melakukan pemukulan sebanyak 6 kali terhadap istrinya di dalam mobil. Sebagaimana dilangsir oleh Sonia Basoni dalam radar SumUt, https://www.detik.com/sumut/hukum-dan-kriminal/d-7612890/dokter-di-malaysia-dipukuli-suami-gegara-minta-dibelikan-makanan, diakses pada 21 Januari 2026.

sudah memberikan ruang dan perhatian pada sosok perempuan, namun pada kenyataannya masih belum berjalan sesuai dengan ajaran agama tersebut.

3. Konfigurasi Relasi Perkawinan Berbasis Adat pada Komunitas Komunal-Relasional Nusantara

Dalam konteks masyarakat Nusantara yang bercorak komunal, perkawinan merupakan peristiwa sosial yang sarat makna kultural, simbolik, dan struktural, karena menyangkut keberlanjutan garis keturunan, kohesi kelompok, serta relasi antarkelompok kekerabatan. Oleh sebab itu, relasi suami-istri dibentuk bukan hanya oleh kehendak personal, tetapi juga oleh norma adat, struktur genealogis, dan kepentingan kolektif komunitas.[377]

Karakter komunal-relasional masyarakat Nusantara menjadikan adat sebagai sumber otoritas utama dalam mengatur relasi perkawinan. Norma adat berfungsi sebagai perangkat regulatif yang menentukan pola pemilihan pasangan, mekanisme pernikahan, distribusi peran gender, serta posisi sosial masing-masing pihak dalam struktur keluarga dan masyarakat. Dalam kerangka ini, perkawinan sering kali diposisikan sebagai instrumen integrasi sosial dan stabilisasi tatanan komunitas, sehingga kepentingan kolektif kerap lebih diutamakan daripada otonomi individual.[378]

Selain itu, tata cara pelamaran, rangkaian upacara adat perkawinan, hingga pengaturan harta kekayaan setelah perkawinan juga merupakan aspek penting dalam hukum adat. Rangkaian upacara tersebut tidak hanya sekadar seremoni, melainkan memiliki makna filosofis yang mendalam yang mencerminkan harapan, doa, dan restu dari masyarakat dan leluhur terhadap pasangan yang menikah. Begitu pula dengan pengaturan harta dalam perkawinan, yang mencerminkan sistem ekonomi dan kekerabatan suatu masyarakat adat, baik yang bersifat matrilineal, patrilineal, maupun parental.[379] Sehingga perkawinan yang ideal adalah bentuk yang sesuai dengan nilai dan norma sosial yang berlaku, serta mendapat legitimasi kultural dan spiritual.[380]

---

[377] Divani ‘Aina Nurlita, et.al., “Perkawinan Dalam Perspektif Hukum Adat Indonesia: Ragam Sistem, Tradisi, dan Tantangan Modern”, *Tarunalaw, Journal of Law and Syariah STAI Taruna Surabaya,* Vol. 3 No. 2 Tahun 2025, hal. 99.

[378] Hukum adat, sebagai hukum yang tidak tertulis namun mengikat masyarakat adat secara kuat, mengandung aturan-aturan mengenai tata cara, struktur, hingga filosofi mendalam tentang ikatan perkawinan. Hal ini menunjukkan bahwa studi mengenai hukum adat, khususnya dalam konteks perkawinan, sangat penting untuk memahami dinamika sosial dan budaya masyarakat Indonesia yang majemuk. *Lihat* R. Soepomo, *Bab-Bab Tentang Hukum Adat,* Jakarta: Pradnya Paramita, 1986, hal. 54.

[379] Ryan Prayudi, *Hukum Perkawinan Adat,* Riau: Fakultas Hukum Universitas Pahlawan Tuanku Tambusai, 2022, hal. 4.

[380] Divani ‘Aina Nurlita, et.al., Perkawinan Dalam…, hal. 102.

Secara konsep dalam perspektif hukum adat, perkawinan dipahami sebagai suatu institusi sosial yang melegitimasi ikatan seksual antara laki-laki dan perempuan. Ikatan tersebut tidak hanya menciptakan hubungan suami-istri, tetapi juga membangun keterhubungan struktural antara dua kelompok kekerabatan, bahkan berfungsi sebagai mekanisme integrasi dan penguatan relasi antarkelompok dalam masyarakat. Seluruh proses dan implikasi perkawinan ini berada dalam kerangka regulasi adat yang bersifat normatif, diwariskan secara turun-temurun, serta diawasi oleh otoritas tradisional, sehingga perkawinan berperan sebagai instrumen pemelihara keteraturan sosial dan keberlanjutan tatanan komunal.[381]

Menurut A. Gennep, seorang sosiolog asal Prancis, seluruh rangkaian upacara adat dalam perkawinan termasuk dalam kategori *rites de passage* (upacara peralihan). Upacara ini melambangkan transformasi status sosial mempelai dari individu yang sebelumnya hidup terpisah menjadi satu kesatuan dalam ikatan suami istri. Dari sudut pandang adat, pernikahan mengubah status sosial keduanya, dari bagian keluarga asal menjadi pemimpin dalam unit keluarga baru yang mandiri.[382]

Bagi masyarakat Jawa, perkawinan juga berarti penyatuan dua keluarga besar yang dapat memiliki latar belakang sosial, ekonomi, dan budaya yang berbeda. Proses ini dianalogikan seperti prosesi wisuda dalam kehidupan pendidikan; sebuah langkah menuju tahapan kehidupan baru yang lebih kompleks. Oleh karena itu, perkawinan tidak hanya sebagai bentuk relasi personal, melainkan juga instrumen sosial dalam membentuk tatanan masyarakat yang lebih luas.[383]

Dalam masyarakat patrilineal, seperti yang banyak ditemui di sebagian besar wilayah Indonesia, perkawinan berfungsi mempertahankan garis keturunan melalui pihak ayah. Oleh sebab itu, biasanya anak laki-laki, terutama yang tertua, melakukan perkawinan dengan sistem ambil istri melalui pembayaran uang jujur sebagai simbol sahnya ikatan dan perpindahan istri ke dalam struktur kekerabatan suami. Sebaliknya, dalam masyarakat matrilineal, seperti di Minangkabau, perkawinan dilakukan dengan sistem ambil suami atau semando, di mana suami masuk ke dalam

---

[381] Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 154.

[382] Soerojo Wignjodipoero, *Pengantar dan Asas-asas Hukum Adat*, Jakarta: Gunung Agung, 1984, hal. 123.

[383] Elsaninta Sembiring dan Vanny Christina, "Kedudukan Hukum Perkawinan Adat di dalam Sistem Hukum Perkawinan Nasional Menurut UU No.1 Tahun 1974", *Journal of Law, Society, and Islamic Culture,* Vol. 2 No. 2 Tahun 2014, hal. 76.

struktur kekerabatan istri dan melepaskan keterikatan adat dari keluarganya.[384]

Mengingat struktur kekerabatan dalam masyarakat Indonesia sangat beragam mulai dari sistem patrilineal, matrilineal, parental, hingga yang bersifat campuran maka bentuk-bentuk perkawinan yang berlaku pun turut bervariasi. Ragam bentuk tersebut mencerminkan nilai budaya serta sistem sosial yang dianut oleh komunitas masyarakat setempat. Bentuk-bentuk perkawinan tersebut antara lain:

a. Perkawinan Jujur

Perkawinan jujur merupakan bentuk perkawinan yang ditandai dengan adanya pemberian uang atau barang jujur oleh pihak keluarga calon suami kepada keluarga calon istri.[385] Praktik ini umumnya dijumpai pada masyarakat hukum adat yang menganut garis keturunan patrilineal, seperti masyarakat Gayo, Batak, Nias, Lampung, Bali, Timor, dan Maluku. Pemberian jujur yang dikenal dengan berbagai istilah lokal seperti *Unjuk* (Gayo), *Boli* atau *Tuhor* (Batak), *Beuli Niha* (Nias), *Segreh* atau *Daw Adat* (Lampung), serta *Belis* (Timor-Sawu) berfungsi sebagai simbol pelepasan hak kewargaan adat mempelai perempuan dari lingkungan keluarganya untuk bergabung ke dalam struktur sosial keluarga suami.[386]

Dalam masyarakat yang menerapkan bentuk perkawinan ini, berlaku prinsip adat "pantang cerai", yang berarti bahwa ikatan perkawinan bersifat seumur hidup. Apabila suami meninggal dunia, istri diwajibkan untuk menikah kembali dengan saudara laki-laki suami (dikenal sebagai *Levirat*), sebagaimana dikenal dalam berbagai istilah seperti *Paraekhon* atau *Mangabia* di Batak Toba, *Lakoman* di Batak Karo, dan *Semalang* di Lampung. Sebaliknya, jika istri meninggal, suami dianjurkan untuk menikahi saudara perempuan istri (*Sororat*), misalnya melalui tradisi *Makkabia* di Toba atau *Ganci Babu* di Karo. Bila pernikahan pengganti tidak dapat dilakukan karena adanya penolakan dari pihak terkait, maka dapat dipilih individu dari luar kerabat, namun tetap

---

[384] Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia, Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama*, Bandung: Mandar Maju, 1990, hal. 23.

[385] Perlu dicatat bahwa uang jujur dalam konteks hukum adat ini tidak dapat disamakan dengan mas kawin dalam hukum Islam. Uang jujur merupakan kewajiban adat yang dibayarkan saat proses lamaran dan diberikan kepada keluarga besar pihak perempuan, sedangkan mas kawin adalah kewajiban syariat yang dibayarkan kepada mempelai perempuan secara personal pada saat akad nikahal. Selain itu, berbeda dengan mas kawin yang boleh ditangguhkan atau dihutang, uang jujur harus dibayar secara penuh dan tidak dapat dihutang. *Lihat* Divani 'Aina Nurlita, et.al., "Perkawinan Dalam…, hal. 104.

[386] A. Suriyaman Mustari Pide, *Hukum Adat*…, hal. 26.

diharuskan untuk mengambil posisi adat dari suami atau istri yang telah wafat.[387]

b. Perkawinan Semenda

Perkawinan semenda merupakan bentuk pernikahan yang umumnya dijumpai dalam masyarakat adat yang menganut sistem kekerabatan matrilineal, di mana garis keturunan ditarik melalui jalur ibu.[388] Setelah perkawinan dilangsungkan, suami secara normatif berada di bawah kekuasaan keluarga pihak istri. Kedudukan hukum suami bergantung pada jenis semenda yang berlaku, yang dalam praktiknya memiliki berbagai variasi, antara lain: semenda raja-raja, semenda lepas, semenda bebas, semenda nunggu, semenda ngangkit, dan semenda anak dagang.[389]

Di wilayah Rejang, Bengkulu, dikenal dua bentuk semenda, yakni semenda beradat dan semenda tidak beradat. Pada semenda beradat, pihak pria tetap memberikan uang adat kepada keluarga perempuan, disesuaikan dengan derajat kehormatan adatnya. Sebaliknya, dalam semenda tidak beradat, tidak ada kewajiban demikian, karena seluruh biaya pernikahan ditanggung pihak perempuan. Contohnya termasuk semenda temakep burung terbang di mana suami dianggap seperti burung yang ditangkap, atau semenda masen utang, di mana suami mengabdi di rumah istri sebagai bentuk pembayaran hutang.[390]

Seiring berjalannya waktu dan penerapan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, sebagian besar bentuk perkawinan semenda yang tradisional mulai ditinggalkan. Namun, beberapa bentuk seperti *Semenda Raja-raja*, *Semenda Nunggu*, *Semenda Bebas*, *serta Semenda Ngangkit* masih dijumpai dalam praktik, khususnya dalam masyarakat yang menghadapi ketiadaan penerus perempuan atau bahkan dalam masyarakat patrilineal, di mana terdapat bentuk adaptasi seperti S*emenda Negiken*.

c. Perkawinan Bebas (Mandiri)

Perkawinan bebas, yang juga dikenal sebagai perkawinan mandiri, umumnya ditemukan dalam masyarakat adat yang menganut sistem

---

[387] Soerjono Soekanto, *Meninjau Hukum Adat Indonesia Suatu Pengantar untuk Mempelajari Hukum Adat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 102.

[388] Dalam konteks ini, sistem perkawinan semenda menjadi kebalikan dari sistem perkawinan jujur. Pada perkawinan semenda, tidak terdapat kewajiban dari pihak laki-laki atau keluarganya untuk memberikan uang jujur kepada pihak perempuan. Bahkan, dalam beberapa komunitas seperti Minangkabau, inisiatif lamaran justru datang dari pihak perempuan kepada pihak laki-laki.

[389] Hilman Hadikusuma, *Pengantar Ilmu Hukum Adat Indonesia, Edisi Revisi*, Bandung: CV. Mandar Maju, 2014, hal. 178.

[390] Hilman Hadikusuma, *Pengantar Ilmu Hukum Adat Indonesia, Edisi Revisi...*, hal. 179.

parental atau keorangtuaan, seperti yang berlaku di wilayah Jawa, Sunda, Aceh, Melayu, Kalimantan, Sulawesi, serta dalam masyarakat Indonesia yang telah mengalami modernisasi. Dalam sistem ini, peran keluarga besar dalam urusan rumah tangga pasangan suami istri cenderung minimal.[391]

Setelah melangsungkan perkawinan, pasangan akan melepaskan diri dari otoritas orang tua dan kerabat masing-masing (dalam istilah Jawa disebut *Mencar* atau *Mentas*) untuk membentuk rumah tangga baru yang berdiri sendiri secara mandiri atau *Neolokal*. Keterlibatan orang tua hanya terbatas pada pemberian bekal atau sangu berupa nasihat, petunjuk dalam pemilihan pasangan hidup (dikenal dalam kearifan lokal sebagai bibit, bebet, bobot), serta pemberian harta atau warisan yang dibawa ke dalam perkawinan sebagai harta asal.[392]

Fenomena tinggal serumah (*co-residence*) masih dijumpai dalam berbagai praktik lokal. Dalam tradisi *Ngomahi*, istri menetap di rumah keluarga suami karena keunggulan kapasitas ekonomi pihak laki-laki. Sebaliknya, dalam praktik *Tutburi*, suami tinggal di rumah keluarga istri, umumnya karena pihak perempuan lebih mapan secara ekonomi atau mewarisi hunian orang tuanya. Di Banten, pola ini diekspresikan melalui ungkapan "*Banteng Anut ing Sapi*", yang secara simbolik menandai relasi kediaman yang mengikuti garis kepemilikan perempuan.[393]

Tidak jarang pula ditemui sistem kawin gantung, yakni sistem perkawinan yang merujuk pada bentuk perkawinan yang secara yuridis telah disahkan, namun pasangan belum menjalani kehidupan bersama atau relasi suami istri karena salah satu pihak belum mencapai usia dewasa atau masih menempuh pendidikan. Meskipun praktik ini berakar pada tradisi lokal tertentu, keberadaannya berada dalam ketegangan normatif dengan hukum nasional, khususnya terkait batas usia minimal perkawinan serta prinsip perlindungan terhadap hak dan kesiapan subjek dalam membangun relasi perkawinan.[394]

d. Perkawinan Campur

---

[391] Pola ini selaras dengan prinsip-prinsip yang diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang menekankan kesetaraan kedudukan antara suami dan istri, di mana suami berperan sebagai kepala keluarga dan istri sebagai ibu rumah tangga. *Lihat* Divani 'Aina Nurlita, et.al., Perkawinan Dalam…, hal. 105.

[392] A. Suriyaman Mustari Pide, *Hukum Adat*…, hal. 29.

[393] Soerjono Soekanto, *Intisari Hukum Keluarga,* Bandung: Citra Aditya Bakti, 1992, hal. 38-39.

[394] Selain itu, beberapa bentuk perkawinan tradisional yang berlangsung secara tersembunyi juga masih ditemukan, seperti manggih kaya, di mana laki-laki kaya menikahi perempuan dari kelas ekonomi bawah sebagai istri tidak resmi atau selir. Ada pula bentuk nyalindung ka gelung, yakni suami yang bekerja atau bergantung secara ekonomi pada istrinya yang kaya. *Lihat* Divani 'Aina Nurlita, et.al., Perkawinan Dalam…, hal. 106.

Dalam perspektif hukum adat, perkawinan campuran merujuk pada bentuk perkawinan antara dua individu yang berasal dari latar belakang suku bangsa, adat istiadat, budaya, dan/atau agama yang berbeda. Hal ini berbeda dengan pengertian menurut hukum positif, di mana Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan hanya membatasi definisi perkawinan campuran pada perbedaan kewarganegaraan, sebagaimana termuat dalam Pasal 57, tanpa mengatur secara eksplisit mengenai perbedaan suku dan agama.[395]

Terkait dengan perbedaan agama dalam perkawinan, hukum adat maupun hukum agama memunculkan pendekatan yang berbeda-beda. Untuk menghindari konflik normatif, salah satu pihak biasanya diminta untuk mengikuti agama pasangannya demi mensahkan perkawinan tersebut. Dalam ajaran Islam, seorang pria muslim diperbolehkan menikahi perempuan non-muslim dari kalangan Ahli Kitab, sedangkan sebaliknya, perempuan muslim dilarang menikah dengan pria non-muslim. Sementara itu, dalam ajaran Kristen Katolik, perkawinan antara dua individu berbeda agama dimungkinkan, asalkan pihak yang beragama Katolik bersedia membuat perjanjian untuk membesarkan anak-anak mereka dalam ajaran Katolik.[396]

e. Perkawinan Culik/Lari

Fenomena perkawinan lari merupakan praktik yang dijumpai dalam sejumlah masyarakat adat di Indonesia, antara lain pada komunitas Batak, Lampung, Bali, Bugis/Makassar, Sasak Lombok dan Maluku. Meskipun secara normatif dipandang melanggar tata krama dan ketentuan adat setempat, praktik ini tetap diakomodasi melalui mekanisme penyelesaian berdasarkan aturan adat yang berlaku. Secara konseptual, perkawinan lari tidak diposisikan sebagai bentuk perkawinan tersendiri, melainkan sebagai bagian dari prosedur pelamaran. Konsekuensinya, praktik ini dapat

---

[395] Seperti pernikahan suku Batak dengan suku yang lainnya. Dalam komunitas adat Batak, perkawinan dengan pihak luar komunitas mensyaratkan prosedur adat tertentu, salah satunya melalui mekanisme *Marsileban*. Melalui proses ini, calon pasangan non-Batak terlebih dahulu diangkat dan diakui sebagai bagian dari struktur sosial *Dalihan Na Tolu*. Apabila pihak laki-laki berasal dari luar, ia diintegrasikan ke dalam kelompok adat *Hula-Hula*, sedangkan apabila pihak perempuan berasal dari luar, ia ditempatkan dalam marga *Namboru*. Prosedur ini berfungsi menjaga keberlanjutan sistem kekerabatan *Assymmetrisch Connubium*, sehingga relasi perkawinan tetap berlangsung dalam kerangka normatif adat Batak. *Lihat* Laksanto Utomo, *Hukum Adat*, Depok: Rajawali Press, 2019, hal. 95.

[396] Divani ‘Aina Nurlita, et.al., “Perkawinan Dalam…, 107. Hal ini juga ditegaskan pula oleh Hilman Hadikusuma dalam karyanya Hukum Perkawinan Indonesia menurut Perundangan, Hukum Adat, dan Hukum Agama, yang menyoroti perbedaan pendekatan dalam memahami legalitas perkawinan campuran. *Lihat* Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan…,* hal. 182.

bermuara pada beberapa pola perkawinan, seperti perkawinan jujur, semenda, atau perkawinan mandiri bergantung pada situasi konkret serta hasil perundingan antara kedua keluarga.[397]

Secara tipologis, perkawinan lari dibedakan menjadi dua bentuk, yakni perkawinan lari atas dasar kesepakatan bersama dan perkawinan lari dengan unsur paksaan. Bentuk pertama dalam literatur Belanda disebut *Vlucht-Huwelijk* atau *Wegloop-Huwelijk* dikenal dengan berbagai istilah lokal, seperti *Mangaluwa* (Batak), *Belarian* (Sumatera Selatan), *Selarian* (Bengkulu), *Sebambungan* atau *Cakak Lakei* (Lampung), *Ngerorod* atau *Merangkat* (Bali), *Silariang* (Bugis), *Merarik Kodek* (Sasak Lombok), dan *Lari Bini* (Ambon). Praktik ini dilakukan atas kesepakatan pasangan dengan tata cara yang beragam, namun tetap berada dalam kerangka adat setempat. Sebaliknya, perkawinan lari dengan unsur paksaan (disebut *Schaak-Huwelijk)* dilakukan melalui tipu daya, paksaan, atau kekerasan tanpa persetujuan perempuan dan di luar prosedur adat yang sah, sehingga kerap menimbulkan konflik serta berpotensi diproses secara hukum[398], antara lain berdasarkan Pasal 332 KUHP tentang penculikan.[399]

Dengan demikian, pemetaan terhadap ragam bentuk dan mekanisme perkawinan adat memperlihatkan bahwa institusi perkawinan dalam masyarakat Indonesia dibangun di atas kerangka nilai, struktur kekerabatan, dan otoritas normatif adat yang beragam. Namun, di balik kekayaan tradisi tersebut tersimpan berbagai potensi persoalan, baik yang bersumber dari ketegangan internal antar norma adat, maupun dari perjumpaannya dengan hukum nasional dan prinsip-prinsip perlindungan hak.

Salah satu dari permasalahan tersebut adalah terkait dengan harta setelah perkawinan. dalam kerangka hukum nasional, dikenal dua jenis harta dalam hubungan perkawinan: *pertama*, harta bersama (*Communal*

---

[397] Laksanto Utomo, *Hukum Adat...*, hal. 96.

[398] Seperti kisah seorang gadis asal Lombok Tengah yang baru berusia 14 tahun, yang masih duduk di bangku SMP, dibawa kabur oleh seorang pemuda yang lebih tua darinya. Tidak mendapat restu dari orang tua, tidak memiliki perencanaan masa depan hanya tekanan budaya dan rasa malu yang seketika menjerat keluarganya. Pada awalnya, pihak sekolah dan pemerintah setempat berhasil memediasi dan memisahkan keduanya, karena pernikahan anak jelas melanggar hukum yang berlaku. Namun, tekanan dari masyarakat sekitar dan keluarga pemuda perlahan-lahan mengikis pertahanan itu, "demi harga diri". Maka, pernikahan pun dilangsungkan, dan gadis tersebut harus meninggalkan sekolah, teman-temannya, dan mimpinya semua demi memenuhi ekspektasi sosial yang tak pernah ia pilihal. *Lihat* Karnia Septia, Icha Rastika https://regional.kompas.com/read/2025/05/24/225902178/pengantin-anak-bawah-umur-di-lombok-tengah-pernah-dipisahkan-tetapi-bersatu?page=all, diakses pada 22 Januari 2026.

[399] Soerjono Soekanto, *Meninjau Hukum...*, hal. 103-104.

Property)[400], yaitu harta yang diperoleh selama masa perkawinan dan dikuasai secara kolektif oleh suami-istri; dan *kedua*, harta pribadi atau harta bawaan, yakni harta yang dibawa ke dalam pernikahan atau diperoleh secara pribadi selama berlangsungnya perkawinan.

Sebaliknya, dalam masyarakat matrilineal Minangkabau, pola perkawinan yang dominan adalah *Semenda* tanpa pembayaran mahar dalam jumlah besar, sehingga harta pusaka tetap berada di bawah otoritas *Mamak Kepala Waris* sebagai pemegang kewenangan dalam garis ibu. Dalam kerangka ini, suami dan istri hanya memiliki hak terbatas berupa *Ganggam Bauntuik*, yakni hak untuk mengelola dan menikmati hasil atas tanah pusaka atau rumah gadang tanpa hak kepemilikan penuh. Adapun terhadap harta pencarian, pengelolaan dilakukan secara bersama oleh suami-istri, sedangkan harta bawaan tetap menjadi milik masing-masing pihak. Prinsip ini dirumuskan secara normatif dalam peribahasa Minangkabau: *"harta tepatan tinggal, harta pembawaan kembali, harta suarang dibagi, harta sekutu dibelah"*.

Sementara itu, dalam sistem parental yang dianut sebagian besar masyarakat Jawa dan Sunda di mana kedudukan suami dan istri cenderung setara, harta bersama dikelola bersama untuk kepentingan keluarga, sedangkan harta bawaan tetap berada dalam kendali masing-masing pihak. Namun, kesetaraan ini dapat mengalami penyimpangan dalam bentuk-bentuk perkawinan tertentu. Misalnya, pada perkawinan "*Manggih Sugih*" di Jawa, ketika suami berasal dari keluarga kaya dan istri berasal dari kalangan biasa atau merupakan selir, maka seluruh harta bersama dikuasai oleh suami. Sebaliknya, di Pasundan terdapat bentuk perkawinan "*Nyalindung Kagelung*" di mana suami miskin dan mengabdi pada keluarga istri, sehingga kendali atas harta bersama justru berada pada istri.[401]

Berdasarkan uraian yang telah dibahas, peneliti menyimpulkan bahwa perkawinan dalam perspektif hukum adat Indonesia tidak sekadar merupakan kontrak sosial antara dua individu, melainkan suatu ikatan spiritual, sosial, dan budaya yang melibatkan hubungan antara dua keluarga besar, bahkan komunitas masyarakat adat secara lebih luas. Secara konvensional dari ini kita pahami bahwa bentuk-bentuk perkawinan adat di Indonesia sangat beragam, dipengaruhi oleh sistem kekerabatan

---

[400] Istilah harta bersama ini memiliki sebutan yang berbeda-beda menurut adat daerah, seperti *gono-gini* (Jawa), *harta suarang* (Minangkabau), *harta perpantangan* (Kalimantan Selatan), *cakkara* (Bugis), dan *druwe gabrd* (Bali). Sementara itu, harta bawaan juga dikenal dalam istilah lokal seperti *gawan, gana* (Jawa), *sesan* (Lampung), *sisi/a* (Sulawesi Selatan), *pimbit* (*Daya Ngaju*), dan *babaktan* (Bali).

[401] Riyanta, *Harta Bersama Suami Isteri Menurut Hukum Adat, Hukum Perdata dan Hukum Islam*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019, hal. 6-12.

seperti patrilineal, matrilineal, dan parental yang masing-masing melahirkan bentuk dan struktur perkawinan yang khas.

Namun tidak bisa kita nafikan bahwa fenomena perceraian di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir menunjukkan kecenderungan yang memerlukan perhatian serius, baik dalam perspektif hukum, sosiologi keluarga, maupun etika. Perceraian tidak lagi dipahami semata sebagai penyelesaian hukum atas putusnya ikatan perkawinan, melainkan telah berkembang menjadi indikator kompleks yang menggambarkan dinamika relasi suami istri, perubahan struktur sosial, serta tantangan dalam membangun kehidupan keluarga yang harmonis. Tingginya jumlah perkara perceraian yang ditangani oleh lingkungan Peradilan Agama dari tahun ke tahun memperlihatkan bahwa ketahanan keluarga masih menjadi persoalan mendasar dalam kehidupan masyarakat Indonesia.

Jumlah Kasus Perceraian (2024)	Pergi	KDRT	Komunikasi, perselisihan dan pertengkaran	Ekonomi	Faktor lainnya
399.921	31.265	7243	251.125	100.198	10.090
	7,8%	1,8%	62,7%	25%	2,5%

Tabel 3.1: Jumlah Perceraian di Indonesia Tahun 2024 dan 5 Faktor Dominan Penyebabnya (sumber: bps.go.id)[402]

Jumlah Kasus Perceraian (2025)	Pergi	KDRT	Komunikasi, perselisihan dan pertengkaran	Ekonomi	Faktor lainnya
438.168	31.029	7.138	282.326	105.727	11.948
	7,1%	1,6%	64,4%	24,1%	2,72%

Tabel 3.2 : Jumlah Perceraian di Indonesia Tahun 2025 dan 5 Faktor Dominan Penyebabnya (sumber: bps.go.id)[403]

Data resmi yang dipublikasikan oleh Badan Pusat Statistik (BPS) berdasarkan sumber Mahkamah Agung menunjukkan bahwa jumlah perceraian di Indonesia tetap berada pada angka yang tinggi dalam

[402] https://www.bps.go.id/id/statistics-table/3/YVdoU1IwVmlTM2h4YzFoV1psWkViRXhqTlZwRFVUMDkjMw==/jumlah-perceraian-menurut-provinsi-dan-faktor-penyebab-perceraian--perkara---2024.html?year=2024, diakses pada 4 Juli 2026.

[403] https://www.bps.go.id/id/statistics-table/3/YVdoU1IwVmlTM2h4YzFoV1psWkViRXhqTlZwRFVUMDkjMw==/jumlah-perceraian-menurut-provinsi-dan-faktor-penyebab-perceraian--perkara---2024.html?year=2025, diakses pada 4 Juli 2026.

beberapa tahun terakhir, bahkan bereskalasi tahun demi tahun. Di antara berbagai faktor penyebab perceraian yang dicatat dalam administrasi perkara Peradilan Agama, perselisihan dan pertengkaran terus-menerus secara konsisten menempati urutan pertama sebagai alasan yang paling dominan. Kategori ini pada hakikatnya menggambarkan kegagalan relasi interpersonal dalam rumah tangga, ketika komunikasi yang tidak efektif, ketidakmampuan mengelola perbedaan, serta akumulasi konflik menyebabkan hilangnya keharmonisan dan tujuan perkawinan. Komunikasi yang tidak terbangun secara terbuka, penuh penghargaan, dan berorientasi pada penyelesaian masalah berpotensi melahirkan kesalahpahaman, hilangnya kepercayaan, meningkatnya konflik emosional, hingga pada akhirnya mendorong pasangan memilih perceraian sebagai jalan terakhir.

B. Faktor KetidakHarmonisan Dalam Relasi Suami Istri

Kesiapan emosional dan spiritual merupakan hal terpenting dalam pernikahan ideal karena tidak ada yang bisa memprediksi bagaimana jalannya hidup pernikahan setelah ijab qabul. Dengan kesiapan emosional dan spiritual yang baik akan menjadi pedoman untuk pasangan suami istri yang telah menikah. Meskipun pasangan mungkin telah mempersiapkan diri secara finansial atau fisik untuk menjalani pernikahan, banyak yang belum sepenuhnya siap menghadapi dinamika emosional dan spiritual yang muncul.[404] Ketidaksiapan ini berimplikasi langsung pada kapasitas pasangan dalam mengelola emosi, menyelesaikan konflik, dan menegosiasikan perbedaan nilai serta ekspektasi. Dalam konteks tersebut, relasi suami–istri menjadi rentan terhadap akumulasi ketegangan psikologis, miskomunikasi, dan penurunan kualitas keterikatan emosional. Ketika dimensi afektif dan spiritual tidak terkelola secara memadai, institusi perkawinan kehilangan fungsi integratifnya sebagai ruang dukungan dan ketenangan, sehingga membuka ruang bagi munculnya disharmoni struktural dalam relasi suami-istri.

1. Disharmoni antara Preskripsi Normatif dan Implementasi Faktual

Konsep keluarga merupakan salah satu konsep ideal dalam sosial masyarakat yang menggambarkan rumah tangga yang harmonis, penuh kasih sayang, dan didasarkan pada prinsip keadilan dan tanggung jawab bersama. Ideal ini menekankan pentingnya keseimbangan antara hak dan kewajiban suami dan istri, serta pemenuhan kebutuhan spiritual, emosional, dan material seluruh anggota keluarga. Namun, dalam praktiknya, konsep ini sering kali dikonstruksi dalam wacana Islam patriarkal yang

[404] Shaqilla Aulia Hakim & Ulfa Masfufah, "Problematika Kesiapan Pernikahan Individu Dewasa Awal", *Flourishing Journal,* Vol. 3 No. 8 Tahun 2023, hal. 346.

menempatkan laki-laki sebagai pemimpin mutlak dan perempuan sebagai individu yang harus tunduk dan patuh.[405]

Dalam perspektif hukum Indonesia, perkawinan dipahami sebagai "ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami-istri dengan tujuan membentuk keluarga atau rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa". Dalam konteks inilah norma sosial memperoleh relevansinya sebagai mekanisme kontrol sosial, karena melalui norma tersebut perilaku suami dan istri diarahkan, dinilai, dan disanksi berdasarkan konstruksi kolektif yang dibentuk oleh agama, adat, hukum, dan pengalaman historis masyarakat. Namun, dalam perjalanan nyata kehidupan perkawinan, terdapat kesenjangan yang signifikan antara apa yang dituangkan oleh norma-norma tersebut dengan apa yang secara faktual terwujud dalam realitas rumah tangga.[406]

Hal ini didukung dengan lemahnya pemahaman terhadap nilai-nilai sakral dan tujuan perkawinan turut memperburuk kondisi rumah tangga. Banyak pasangan memandang pernikahan sematamata sebagai pemenuhan kebutuhan biologis atau tuntutan sosial, tanpa menyadari tanggung jawab moral, spiritual, dan sosial yang melekat pada ikatan suci tersebut. Hal ini berdampak pada menurunnya komitmen, toleransi, dan kesungguhan masing-masing individu terhadap pasangan dalam mempertahankan keutuhan rumah tangga. Pendidikan pranikah, pembekalan spiritual, dan internalisasi nilai-nilai perkawinan menjadi langkah preventif penting untuk memastikan pasangan memahami tujuan pernikahan dan mampu menjaga ketahanan rumah tangga.[407]

Travis Hirschi dalam teorinya tentang kontrol sosial mengidentifikasi empat elemen yang membentuk ikatan sosial: *attachment* (kelekatan), *involvement* (keterlibatan), *commitment* (komitmen), dan *belief* (kepercayaan). Dalam konteks perkawinan, elemen-elemen ini seharusnya memperkuat kepatuhan terhadap norma-norma perkawinan yang ada, baik dari norma hukum, sosial, adat maupun agama. Namun, fenomena yang terjadi justru menunjukkan bahwa ketika salah satu atau lebih elemen ini melemah, sehingga menjadi pemicu individu agar dapat

---

[405] Indri Muflikhatul Khoiriyah, "Paradoks Keluarga Sakinah: Relasi Kuasa dan Wacana Patriarki", *At-Thariq: Jurnal Studi Islam dan Budaya,* Vol. 5 No. 1 Tahun 2025, hal. 2.

[406] Siti Nur Intihani, "Pembatalan Perkawinan dan Pelaksanaannya di Indonesia", *Jurisdictie,* Vol. 6 No. 1 Tahun 2024, hal. 84.

[407] Ananda Rizky Pratama, et.al., Analisis Maqashid…, hal. 326.

melakukan penyimpangan terhadap norma yang diterima secara konvensional.[408]

Selain itu, salah satu sebab dari disharmoni antara norma dan implementasi faktual adalah lemahnya pemahaman norma sosial dan penegakannya dalam relasi perkawinan. Ini merupakan faktor struktural yang berkontribusi signifikan terhadap terbentuknya kesenjangan antara norma ideal dan praktik nyata dalam hubungan suami-istri. *Pertama*, mekanisme kontrol informal yang sebelumnya efektif melalui peran keluarga besar, tokoh adat, dan komunitas, mengalami erosi seiring proses modernisasi, urbanisasi, dan menguatnya orientasi individualistik. Transformasi ini melemahkan kapasitas komunitas dalam melakukan pengawasan sosial serta koreksi normatif terhadap penyimpangan perilaku domestik.

Kedua, institusi formal negara acapkali menunjukkan keterbatasan responsivitas terhadap persoalan rumah tangga karena kuatnya konstruksi privat atas ruang keluarga. Kekerasan, ketimpangan relasi, atau pelanggaran hak dalam perkawinan kerap dipersepsikan sebagai urusan internal yang tidak layak diintervensi secara hukum, sehingga fungsi hukum sebagai instrumen perlindungan dan koreksi menjadi tidak optimal.[409]

Ketiga, pluralitas dan ambiguitas standar normatif yang bersumber dari pertautan antara hukum negara, tafsir agama, dan adat lokal, menyulitkan penentuan batas antara perilaku menyimpang dan perilaku yang masih dianggap dapat diterima. Dalam konteks pluralisme hukum, ketiadaan standar tunggal menghasilkan relativisasi penilaian normatif serta inkonsistensi dalam penerapan sanksi sosial. Kondisi ini membuka ruang legitimasi bagi praktik relasional yang secara normatif problematis, tetapi tetap dipertahankan atas nama kebiasaan atau interpretasi kultural.[410]

Dengan demikian, lemahnya enforcement norma sosial tidak semata-mata merupakan persoalan kelembagaan, melainkan mencerminkan problem integrasi antara tatanan normatif, mekanisme kontrol sosial, dan dinamika praktik relasional dalam institusi perkawinan. [411] Situasi ini memperlebar jarak antara prinsip keadilan

---

[408] Fikri Anarta, et.al., "Kontrol Sosial Keluarga Dalam Upaya Mengatasi Kenakalan Remaja", *Jurnal Pendidikan dan Pengabdian Kepada Masyarakat (JPPM),* Vol. 2 No. 3 Tahun 2021, hal. 488.

[409] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Constuction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge,* New York: Anchor Books. 1966, hal. 67-68.

[410] M. B. Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws,* Oxford: Clarendon Press, 1975, hal. 93.

[411] Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity,* Stanford: Stanford University Press, 1991, hal. 141.

relasional yang dipreskripsikan dan realitas empirik kehidupan rumah tangga, sekaligus menandai keterbatasan norma dalam mewujudkan relasi suami istri yang setara dan berkeadilan.

2. Relasi Kuasa *(Power Relations)*

Relasi kuasa merupakan dimensi fundamental dalam setiap interaksi sosial, termasuk dalam institusi keluarga dan hubungan suami–istri. Kuasa tidak semata-mata hadir dalam bentuk otoritas formal atau dominasi yang tampak, melainkan bekerja secara subtil melalui norma, nilai, bahasa, dan praktik keseharian yang membentuk cara individu memahami posisi dan perannya. Dalam kerangka ini, kuasa beroperasi sebagai mekanisme yang mengatur distribusi wewenang, menentukan batas legitimasi tindakan, serta memproduksi hierarki relasional yang kerap diterima sebagai tatanan "alami".[412]

Analisis Michael Foucault telah menjabarkan bahwa kekuasaan yang dimaksud bukan yang terdapat pada lingkup lembaga ataupun negara. Kekuasaan juga tidak dipahami kepada struktur yang melahirkan rentetan aturan-aturan yang wajib dipatuhi oeh sekelompok individu. Namun, Foucault mengartikan kekuasaan dapat lahir dari mana saja dan dimana saja. Teori soal kekuasaan yang dikemukaan oleh Foucault menjelaskan bahwa kekuasaan dapat terjadi pada sebuah relasi, dimana dalam setiap relasi pasti ada kekuasaan.[413] Begitu juga dengan relasi dalam keluarga, antara seorang ayah dengan anggota keluarga lainnya, yang mana akan ada pihak yang menguasai dan pihak yang dikuasai. Sebagai kepala keluarga, seorang ayah memiliki wewenang yang lebih besar dalam kehidupan keluarga. Wewenang tersebut digunakan oleh seorang ayah atau suami sebagai strategi untuk menguasai anggota keluarga yang lainnya.

Dalam hal ini, perempuan yang menerima peran subordinatif dalam keluarga sakinah sering kali tidak menyadari bahwa mereka terjebak dalam struktur kekuasaan yang lebih besar yang menguntungkan laki-laki dan merugikan perempuan. Mereka mungkin merasa bahwa kepatuhan kepada suami adalah bagian dari ajaran Islam, sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan, atau sebagai cara untuk mencapai kebahagiaan dan keberkahan dalam rumah tangga, sehingga mengabaikan hak-hak mereka sendiri

---

[412] Muhamad Ridho Muwahid Billah dan Filosa Gita Sukmono, "Wacana Relasi Kuasa Dalam Keluarga Pada Film Nanti Kita Bicara Tentang Hari ini", *Komuniti: Jurnal Komunikasi dan Teknologi Informasi*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2022, hal. 122.

[413] Foucault menekankan bahwa di mana ada kekuasaan, di situ pula ada resistensi. Perempuan tidak selalu menjadi korban pasif dari kekuasaan patriarkal. Mereka juga memiliki kemampuan untuk menantang, menegosiasikan, dan merekonstruksi peran mereka dalam keluarga. Melalui berbagai bentuk resistensi, baik yang terbuka maupun yang tersembunyi, perempuan dapat merebut kembali agensi mereka dan menciptakan ruang untuk relasi gender yang lebih adil dan setara dalam keluarga. *Lihat* Michael Foucault, *Seks dan Kekuasaan*, Jakarta: Gramedia, 1997, hal. 67.

sebagai individu yang merdeka dan setara. Lebih jauh lagi, mereka mungkin menginternalisasi keyakinan bahwa perempuan secara alami lebih emosional, lemah, dan membutuhkan perlindungan, sehingga menerima posisi mereka sebagai "nomor dua" dalam keluarga.[414]

Pernyataan Foucault tersebut semakin memperjelas bahwa dalam sebuah keluarga, sangat berpotensi lahirnya kekuasaan secara tidak langsung. Secara hierarkis, peran suami akan disegani dan ditakuti oleh istrinya, begitu juga peran orang tua terutama ayah akan disegani dan ditakuti oleh anak-anaknya, tidak jauh berbeda dalam relasi adik dan kakak. Dalam ruang lingkup ini, relasi seharusnya datang dan dibangun dari dalam keluarga, bagaimana keluarga tersebut merancang strategi untuk setiap aturan yang dibuat agar bisa dilaksanakan oleh masing-masing sesuai peran dan posisinya.[415]

3. Disrupsi dalam Dinamika Komunikasi Interpersonal

Faktor penting lain yang sering kali luput dari perhatian adalah ketidaksiapan emosional dalam menjalani pernikahan. Banyak pasangan Muslim yang menikah karena dorongan sosial, budaya, atau bahkan euforia cinta sesaat tanpa memahami sepenuhnya tanggung jawab sebagai suami dan istri. Mereka belum memiliki stabilitas emosi, belum mampu mengelola tekanan, serta cenderung impulsif dalam mengambil keputusan. Ketika dihadapkan pada konflik dan masalah nyata seperti perbedaan karakter, intervensi keluarga besar, atau tekanan tuntutan dari pasangan yang tidak siap mental akan mudah menyerah dan menganggap perceraian sebagai solusi cepat.[416]

Pergeseran nilai ini berdampak pada menurunnya komitmen dan kesungguhan pasangan dalam menjaga keutuhan rumah tangga. Ketika menghadapi masalah, pasangan cenderung mengutamakan kepuasan pribadi atau jalan keluar instan, alih-alih menempuh mekanisme penyelesaian konflik yang sehat dan konstruktif. Hal ini menimbulkan sikap mudah menyerah, kurangnya toleransi, dan lemahnya kesadaran akan pentingnya kompromi dan kerja sama dalam rumah tangga.[417]

---

[414] Indri Muflikhatul Khoiriyah, "Paradoks Keluarga Sakinah: Relasi Kuasa dan Wacana Patriarki", *At-Thariq: Jurnal Studi Islam dan Budaya*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2025, hal. 4.

[415] Muhamad Ridho Muwahid Billah dan Filosa Gita Sukmono, Wacana Relasi Kuasa…, hal. 126.

[416] Achmad Thoriq, et.al., Dinamika Perceraian Di Kalangan Keluarga Muslim Indonesia Dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam, *Millatuna: Jurnal Studi Islam*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2025, hal. 98.

[417] Ananda Rizky Pratama, et.al., "Analisis Maqashid Al-Syariah Terhadap Tingginya Angka Perceraian di Indonesia", *Journal of Sharia and Legal Science, CV. Doki Course and Training*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2025, hal. 323.

Padahal dalam menjalani rumah tangga, komunikasi yang efektif dan sehat merupakan prasyarat fundamental bagi keberlangsungan relasi perkawinan. Dalam kerangka psikologi keluarga dan sosiologi perkawinan, komunikasi berfungsi sebagai medium utama untuk menyampaikan harapan, menegosiasikan peran, mengekspresikan emosi, serta menyelesaikan perbedaan secara konstruktif. Ketidakmampuan pasangan dalam mengartikulasikan perasaan, kebutuhan, dan ketidakpuasan secara terbuka dan empatik menjadikan relasi rentan terhadap akumulasi konflik laten yang dalam jangka panjang ditengarai berkembang menjadi konflik terbuka dan disfungsi relasional.

Dalam konteks pasangan muda, persoalan ini kerap diperparah oleh minimnya pembekalan keterampilan komunikasi pranikah, khususnya dalam pengelolaan konflik, regulasi emosi, dan penanganan tekanan psikologis pasca-pernikahan. Perkawinan sering kali dilangsungkan dengan kesiapan normatif dan ritual, tetapi tanpa kesiapan kompetensial dalam aspek komunikasi interpersonal. Ketika pola komunikasi mulai didominasi oleh prasangka, penghindaran (*Silent Treatment*), atau atribusi kesalahan sepihak, relasi kehilangan mekanisme korektif internal yang esensial.[418] Apalagi di zaman digital sekarang ini, komunikasi pasangan seharusnya bisa terakomodir melalui berbagai media. Namun sering kali komunikasi tersebut tergantikan oleh kesibukan di media sosial, *game online*, dan hiburan digital lainnya. Ketergantungan terhadap dunia maya justru menciptakan jarak emosional dan menurunkan kualitas interaksi nyata antara suami dan istri.[419]

4. Peran Ganda *(Double Burden)*

Faktor selanjutnya yang cukup penting dalam relasi suami istri adalah permasalahan *Double Burden* dalam peran rumah tangga. embagian peran ini membentuk pola kerja, distribusi tanggung jawab, serta hierarki nilai terhadap jenis aktivitas yang dianggap penting dan bernilai. Dalam konteks keluarga, konstruksi tersebut tidak hanya menentukan siapa yang bekerja dan di ruang mana pekerjaan dilakukan, tetapi juga memengaruhi pengakuan sosial, akses terhadap sumber daya, serta posisi tawar masing-masing pihak dalam relasi domestik. Dalam kerangka inilah persoalan pembagian tugas antara laki-laki dan perempuan perlu dipahami sebagai fenomena struktural yang berimplikasi langsung terhadap ketimpangan

[418] Achmad Thorik, et.al., "Dinamika Perceraian Di Kalangan Keluarga Muslim Indonesia Dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam," dalam jurnal *Millatuna: Jurnal Studi Islam,* Vol. 2 No. 4 Tahun 2025, hal. 97.

[419] Rohman, Miftakur. 2024. "Dinamika Konflik Keluarga Era Digital: Pengaruh Media Sosial Terhadap Hubungan Keluarga," dalam jurnal *MASADIR: Jurnal Hukum Islam,* Vol. 4 No. 2 Tahun 2024, hal. 11.

peran dalam rumah tangga.[420] Tidak sedikit kemudian perempuan dalam hal ini memiliki peran ganda, selain dia sebagai pihak yang bertanggung jawab dalam peran domestik rumah tangga, juga terkadang berperan dalam sisi ekonomi keluarga.[421]

Di Indonesia, masih banyak masyarakat yang tidak menyadari bahwa pekerjaan rumah tangga rumah tangga yang hanya menjadi tanggung jawab istri merupakan persoalan sebagaimana digambarkan dalam iklan kecap ABC pada tahun 2019.[422] Masyarakat dalam budaya patriarki masih percaya konsekuensi berumah tangga adalah suami melakukan kerja-kerja produksi sedangkan istri melakukan kerja-kerja reproduksi. Hal ini juga tidak dapat dilepaskan dari pekerjaan rumah tangga adalah pekerjaan perempuan, sehingga menjadi tanggung jawab perempuan dan harus melakukan lebih banyak dibandingkan dengan laki-laki.[423]

Beban kerja ganda, bahkan dalam banyak kasus berkembang menjadi *Multi Burden*, merupakan kondisi yang kerap dialami perempuan yang pada saat yang sama memikul tanggung jawab domestik dan publik. Situasi ini menjadi semakin kompleks ketika perempuan juga harus menjalankan fungsi sebagai kepala keluarga akibat berbagai kondisi struktural, seperti kematian pasangan, perceraian, penelantaran, migrasi kerja suami dalam jangka panjang, praktik poligami yang disertai pengabaian, disabilitas atau penyakit kronis pada suami, maupun status sebagai perempuan lajang. Dalam konfigurasi tersebut, perempuan tidak hanya bertanggung jawab atas pengelolaan rumah tangga dan pengasuhan anak, tetapi juga atas pemenuhan kebutuhan ekonomi keluarga serta pengambilan keputusan strategis. Akumulasi peran ini menempatkan perempuan dalam posisi kerentanan sosial, ekonomi, dan psikologis yang

---

[420] Keppy Sukesi, *Gender dan Kemiskinan di Indonesia,* Malang: Universitas Brawijaya Press, 2015, hal. 15.

[421] Secara umum peran ganda perempuan diartikan sebagai dua atau lebih peran yang harus dimainkan oleh seorang perempuan dalam waktu bersamaan. Adapun peran-peran tersebut pada umumnya mengenai peran domestik sebagai ibu rumah tangga, dan peran publik. *Lihat* Nunung Sri Rochaniningsih, "Dampak Pergeseran Peran dan Fungsi Keluarga Pada Perilaku Menyimpang Remaja, dalam *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014, hal. 33.

[422] *https://www.youtube.com/watch?v=Tp5WKLeI0JY,* diakses pada 23 Januari 2026.

[423] Agnes Ernaningtyas dan Eka Christiningsih Tanlain, "Beban Ganda Perempuan Bekerja: Sebuah Refleksi Atas Konstruksi Budaya Patriarki, mengutip dari Dwi Astuti, "Melihat Konstruksi Gender dalam Proses Modernisasi di Yogyakarta", dalam *Jurnal Populika*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2020, hal. 131.

signifikan, sekaligus merefleksikan ketimpangan struktural dalam distribusi peran dan tanggung jawab dalam institusi keluarga.[424]

5. Faktor Ekonomi

Masalah ekonomi tidak bisa dipungkiri menjadi salah satu faktor dominan dalam ketidakharmonisan dalam relasi suami istri. Ketidakmampuan suami dalam memenuhi kebutuhan dasar keluarga meliputi pangan, sandang, papan, serta pembiayaan pendidikan anak merupakan salah satu determinan struktural yang signifikan dalam munculnya konflik rumah tangga dan meningkatnya resiko perceraian. Dalam perspektif sosiologi keluarga, ketidakstabilan ekonomi keluarga berimplikasi langsung terhadap meningkatnya tekanan psikologis, penurunan kualitas relasi, serta melemahnya fungsi protektif institusi perkawinan. Kondisi ini kerap dijumpai pada rumah tangga di mana suami mengalami pengangguran berkepanjangan, memiliki pendapatan tidak menentu, atau bekerja di sektor informal dengan tingkat upah yang rendah dan tanpa jaminan keberlanjutan.[425]

Tidak hanya itu, perubahan struktur ekonomi keluarga turut acapkali menjadi faktor penting dalam dinamika relasi suami–istri kontemporer. Meningkatnya partisipasi istri dalam aktivitas ekonomi, bahkan dalam sejumlah kasus sebagai pencari nafkah utama, sering kali terjadi sebagai respons terhadap menurunnya produktivitas atau kapasitas ekonomi suami. Pergeseran peran ini, apabila tidak diiringi dengan komunikasi yang efektif serta pemahaman normatif yang memadai mengenai pembagian peran dalam perspektif keagamaan, berpotensi memunculkan ketegangan relasional.

Dalam situasi tersebut, suami dapat mengalami delegitimasi peran dan penurunan harga diri akibat melemahnya fungsi nafkah, sementara istri menempati posisi dominan dalam pengambilan keputusan ekonomi keluarga. Asimetri ini menghasilkan relasi yang tidak seimbang, ditandai

---

[424] Pekka (Perempuan Kepala Keluarga) dalam sepuluh tahun terakhir mengorganisir diri di tingkat akar rumput, di 450 desa di 19 Provinsi di Indonesia. PEKKA menemukan perempuan menjadi kepala keluarga karena berbagai sebab. Paling tidak ada 9 kategori komunitas Pekka yang diambil dari realitas masyarakat. Sebagian besar perempuan menjadi Pekka karena suami meninggal dunia (39%) dan bercerai (13%). Namun penyebab karena tidak ada tanggung jawab suami sebagai kepala keluarga juga cukup signifikan yaitu Pekka yang ditinggal suaminya begitu saja mencapai 7%, suami merantau bekerja untuk jangka waktu lama ada 9%, suami berpoligami dan mengabaikannya sebanyak 3%, dan suami cacat atau sakit menahun sehingga tidak lagi memegang peranan sebagai kepala keluarga mencapai 5%. *Lihat* Nani Zulminarni, "Dunia Tanpa Suami: Perempuan Kepala Keluarga Sebagai Realitas yang Tidak Tercatat," dalam *Jurnal Perempuan 73, Yayasan Perempuan Indonesia, Jakarta,* April 2012, hal. 52-53.

[425] Achmad Thorik, et.al., "Dinamika Perceraian…, hal. 97.

oleh konflik peran, resistensi simbolik, dan negosiasi otoritas yang tidak terselesaikan. Ketimpangan peran tersebut tidak hanya berdampak pada menurunnya kualitas keharmonisan rumah tangga, tetapi juga mengaburkan batas tanggung jawab normatif sebagaimana dirumuskan dalam syariat, khususnya terkait distribusi kewajiban nafkah, kepemimpinan keluarga, dan prinsip kemitraan dalam perkawinan.

Dalam konteks normatif hukum Islam, kewajiban pemberian nafkah merupakan tanggung jawab utama suami sebagai kepala keluarga, mencakup pemenuhan kebutuhan material istri dan anak sesuai dengan standar kelayakan. Kegagalan dalam menjalankan kewajiban ini tidak hanya dipandang sebagai pelanggaran terhadap norma syariat, tetapi juga berpotensi mengganggu keseimbangan relasional dalam rumah tangga. Ketika tuntutan ekonomi tidak terpenuhi secara berkelanjutan, relasi suami-istri mengalami pergeseran dari pola kemitraan menuju relasi yang sarat ketegangan, saling menyalahkan, dan delegitimasi peran. Dengan demikian, persoalan nafkah tidak semata-mata merupakan isu ekonomi, melainkan faktor kunci yang memengaruhi stabilitas struktural, legitimasi peran, dan keberlangsungan institusi perkawinan.

6. KDRT dan Disfungsi Dalam Pengelolaan Konflik

Kekerasan dalam rumah tangga secara konseptual berbanding sejajar dengan kekerasan-kekerasan lain termasuk kekerasan politik. Sebagai pembanding terhadap persoalan ini, Gurr mendefinisikan kekerasan politik sebagai:

> *"Semua serangan kolektif dalam suatu komunitas politik terhadap rezim politik, para aktornya termasuk kelompok-kelompok politik yang bersaing serta petahana atau kebijakan-kebijakannya. Konsep ini mewakili serangkaian peristiwa, yang ciri umumnya adalah penggunaan kekerasan yang sebenarnya atau yang diancamkan. Konsep ini mencakup revolusi, perang gerilya, kudeta, dan kerusuhan."*[426]

Tindak kekerasan dalam rumah tangga sesungguhnya sedikit berbeda dengan tindak kekerasan personal/komunitas yang hanya berdimensi fisik. indakan tersebut justru berdimensi luas, yang tidak terbatas hanya pada tindakan secara fisik. Ia termasuk juga tindakan yang menghalang orang untuk berkreasi dan mengaktualisasikan diri sesuai potensi yang dimilikinya, dan tindakan memaksanya untuk bekerja atau memaksimalkan potensi dirinya melebihi batas kemampuannya. Dalam batas-batas tertentu, termasuk juga larangan untuk bekerja dan

[426] Robert Gurr, *Why Men Rebel*, New Jersey: Princeton University Press, 1970, hal. 3-4.

berpenampilan sesuai keinginan, dan larangan untuk berhubungan dengan orang-orang yang disukai. Karena itu, tindak kekerasan dalam rumah tangga juga memiliki dimensi non-fisik, yang melingkupi seluruh perbuatan yang dapat menyebabkan komitmen untuk saling percaya, berbagi, toleran, dan mencintai antarseluruh angggota dalam rumah tangga sebagaimana dimaksudkan dalam tujuan suci perkawinan dan kehidupan rumah tangga harmoni, tercederai.[427]

Dari penjelasan tersebut, KDRT dapat dikelompokkan ke dalam lima bentuk, yaitu:

a. Kekerasan fisik dalam bentuk pemukulan dengan tangan maupun benda, penganiayaan, pengurungan, pemberian beban kerja yang berlebihan, dan pemberian ancaman kekerasan;
b. Kekerasan verbal dalam bentuk caci maki, meludahi, dan bentuk penghinaan lain secara verbal;
c. Kekerasan psikologi atau emosional yang meliputi pembatasan hak-hak individu dan berbagai macam bentuk tindakan teror;
d. Kekerasan ekonomi melalui tindakan pembatasn penggunaan keuangan yang berlebihan dan pemaksaan kehendak untuk untuk kepentingan-kepentingan ekonomi, seperti memaksa untuk bekerja dan sebagainya;
e. Kekerasan seksual dalam bentuk pelecehan seksual yang paling ringan hingga perkosaan.[428]

Sebelum menjadi perhatian publik, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) umumnya berlangsung dalam ruang privat dan dipersepsikan sebagai persoalan personal antara pelaku dan korban.[429] Posisi KDRT dalam wilayah domestik semakin bereskalasi akibat sikap lingkungan sosial yang cenderung tertutup, apatis dan tidak melakukan intervensi terhadap urusan rumah tangga pihak lain. Keberlanjutan ketertutupan tersebut dipengaruhi oleh berbagai faktor, antara lain menguatnya orientasi individualistik, khususnya di lingkungan perkotaan, serta kecenderungan menghindari konflik sosial terbuka.[430]

---

[427] Mohammad Azzam Manan, "Kekerasan Dalam Rumah Tangga Perspektif Sosiologis," dalam *Jurnal LEGISLASI INDONESIA*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2008, hal. 15.

[428] Mohammad Kemal Darmawan, *Teori Kriminologi, Edisi Kedua*, (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional. Penerbit Universitas Terbuka, 2007), 32-33. Untuk penjelasan lebih lanjut, *lihat* Hasil Tim Perumus Kelompok Kerja Usulan RUU-KDRT, Rancangan Undang-Undang Kekerasan Dalam Rumah Tangga, yang diperbanyak oleh Mitra Perempuan, Juli 1999, hal. 3.

[429] Banyak kasus KDRT tidak dilaporkan atau diselesaikan secara informal karena korban merasa malu, takut, atau tidak mendapat dukungan lingkungan. Dalam masyarakat patriarkal, kekerasan sering kali dibenarkan sebagai "hak suami untuk mendidik istri". *Lihat* Achmad Thorik, et.al., "Dinamika Perceraian…, hal. 98.

[430] Mohammad Azzam Manan, "Kekerasan Dalam…, hal. 17.

KDRT mulai dipandang sebagai tindak kejahatan dengan ancaman hukuman pidana setelah perkara ini ditetapkan sebagai pelanggaran pidana sebagaimana diataur dalam Undang-Undang No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga. Penetapannya sebagai kejahatan dengan ancaman hukum pidana amat dipengaruhi oleh suatu keadaan dimana kasus-kasus tentang KDRT makin menguat dan terbuka hingga memancing reaksi keras publik.[431]

Selain KDRT, perselisihan dan konflik berkepanjangan juga menjadi faktor signifikan yang menurunkan kualitas hubungan suami-istri. Konflik yang terus-menerus sering muncul akibat perbedaan karakter, latar belakang, tingkat pendidikan, atau cara pandang dalam menghadapi masalah. Ketidakmampuan pasangan dalam mengelola emosi, terutama dalam situasi stres, menyebabkan konflik kecil berkembang menjadi pertengkaran besar yang berulang. Hal ini secara implisit menggambarkan kurang mampunya individu dalam relasi tersebut memaksimalkan fungsi akal dalam mengantisipasi emosinya. Akal yang seharusnya digunakan untuk berpikir rasional dalam menyelesaikan masalah menjadi terhambat, hingga tidak disadari kesejahteraan psikologis pasangan dan anak-anak ikut terancam. Selain itu, konflik berkepanjangan dapat mengurangi kualitas ibadah dan ketenangan spiritual keluarga.[432]

Uraian mengenai berbagai faktor penyebab disharmoni dalam relasi suami–istri diatas menunjukkan bahwa ketegangan perkawinan tidak bersumber pada satu variabel tunggal semata, melainkan merupakan hasil interaksi kompleks antara kondisi ekonomi, kesiapan psikologis, pola komunikasi, konstruksi peran gender, relasi kuasa, serta kerangka normatif agama dan budaya dari berbagai pihak. Disharmoni muncul ketika norma ideal tentang kemitraan, keadilan, dan tanggung jawab timbal balik tidak terimplementasi secara konsisten dalam praktik keseharian suami istri. Oleh karena itu, pemahaman terhadap faktor-faktor tersebut menjadi landasan penting untuk menilai dinamika relasi perkawinan secara komprehensif, sekaligus sebagai pijakan analitis untuk merumuskan strategi pencegahan, penguatan kapasitas pasangan, dan pembaruan kerangka normatif agar lebih responsif terhadap realitas sosial serta kebutuhan perlindungan relasional dalam institusi keluarga.

C. Tantangan Modernisasi Dalam Relasi Suami Istri

[431] Pasal 1 KUHP menyatakan, "tiada satu perbuatan kejahatan yang boleh dihukum melainkan atas kekuatan aturan pidana dan undang-undang yang terdahulu dari perbuatan itu *(Nullum Crimen, Nulla Poena Sine Praevia Lege Poenalis). Lihat* Mohammad Azzam Manan, "Kekerasan Dalam…, hal. 19.

[432] Ananda Rizky Pratama, "Analisis Maqashid…, hal. 326.

Modernisasi sebagai fenomena sosial yang ditandai oleh perkembangan pendidikan, kemajuan ekonomi, inovasi teknologi informasi, serta perubahan pola interaksi telah memberikan pengaruh yang nyata terhadap struktur dan dinamika kehidupan masyarakat. Dalam konteks relasi suami istri, perubahan tersebut melahirkan berbagai bentuk penyesuaian terhadap peran, tanggung jawab, dan pola komunikasi yang berkembang seiring tuntutan zaman. Di satu sisi, modernisasi membuka ruang bagi terbentuknya hubungan yang lebih dialogis, partisipatif, dan responsif terhadap kebutuhan masing-masing pasangan. Namun di sisi lain, perubahan yang berlangsung secara cepat juga menghadirkan tantangan baru yang menuntut kemampuan adaptasi, kematangan moral, serta penguatan nilai-nilai yang menjadi fondasi kehidupan rumah tangga. Oleh karena itu, pemahaman terhadap implikasi modernisasi dalam relasi suami istri menjadi penting untuk mengidentifikasi berbagai peluang dan tantangan yang muncul dalam upaya membangun keluarga yang harmonis dan berkelanjutan. Dalam hal ini, peneliti membagi tantangan tersebut ke dalam beberapa poin penting.

1. Renegosiasi Peran Gender Tradisional.

Gender merupakan salah satu konstruk sosial dalam budaya yang menjadi indikator bagaimana laki-laki dan perempuan seharusnya berperilaku secara pantas dalam lingkungan tempat individu berasal. Akan tetapi perilaku tersebut terkadang tidak memiliki keterkaitan dengan jenis kelamin individu. Dalam konteks ini, perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan tidak dapat semata-mata dipahami sebagai konsekuensi biologis, tetapi sebagai hasil konstruksi sosial yang mengatur ekspektasi, tanggung jawab, dan posisi masing-masing pihak dalam kehidupan keluarga dan masyarakat.[433]

Pandangan yang sudah terbentuk mengenai *gender role* dalam budaya memiliki pola. Dimana masyarakat mulai memperlakukan individu sesuai dengan gender stereotype yang sudah terbentuk. Akan tetapi, fakta dalam lapangan menunjukkan banyaknya terjadi *Gender Inequality* atau yang biasa dikenal sebagai ketidaksetaraan gender dalam berbagai budaya, diakibatkan oleh persepsi mengenai *Gender Role* dan *Gender Stereotype* yang sudah melekat pada masyarakat dalam suatu daerah tertentu.[434]

Sebagaimana telah dibahas pada bagian sebelumnya, struktur sosial dalam banyak komunitas di Indonesia masih menunjukkan kuatnya pola relasi patriarkal. Patriarki dalam konteks ini merujuk pada sistem sosial

[433] Ivana Gunawan dan David Hizkia Tobing, *Gender-Role:* Bagaimana Sudut Pandang dan Pemaknaannya Dalam Berbagai Budaya? Sebuah *Literature Review,"* dalam *LENTERA: Jurnal of Gender and Children Studies,* Vol. 3 No. 2 Tahun 2023, hal. 104.

[434] Catherine Jean Nash, *Patriarchy, International Encyclopedia of Human Geography,* Vol. 2, Amsterdam: Elsevier, 2020, hal. 44.

yang menempatkan laki-laki sebagai aktor utama dalam pengambilan keputusan, kepemilikan sumber daya, serta otoritas simbolik baik di ranah publik maupun domestik. Kebertahanan sistem patriarki ini tidak berdiri sebagai fakta alamiah, melainkan merupakan hasil dari proses historis dan kultural yang panjang. Melalui mekanisme sosialisasi keluarga, pendidikan informal, serta legitimasi simbolik agama dan adat, konstruksi tentang superioritas peran laki-laki dan subordinasi perempuan direproduksi secara sistematis dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks tersebut, relasi gender dalam institusi perkawinan sering kali dibingkai dalam kerangka hierarkis, di mana kepemimpinan, otoritas moral, dan kontrol ekonomi cenderung dilekatkan pada pihak laki-laki.[435]

Begitu juga dalam tradisi pemahaman teks-teks keagamaan secara klasik, yang kerap dijadikan dasar legitimasi bagi praktik-praktik sosial yang secara tidak langsung mempersempit peran perempuan dalam konteks relasi gender. Dalam menelaah akar persoalan tersebut, Rosadi dengan merujuk pada Sharafi membedakan antara aspek sakral dan profane dalam ajaran Islam. Pembedaan ini menjadi penting karena menunjukkan adanya dua arus besar pemikiran yang membentuk dinamika kebudayaan Islam. *Pertama*, arus tradisionalis, yang memahami Islam berdasarkan disiplin ilmu-ilmu klasik seperti tafsir, fikih, dan hadis. Kelompok ini cenderung mempertahankan pola interpretasi normatif yang menekankan kontinuitas tradisi. Kedua, arus modernis, yang berupaya mengintegrasikan warisan intelektual Islam klasik dengan ilmu pengetahuan modern dan pendekatan kontekstual. Kedua corak pemikiran tersebut memiliki paradigma dan metodologi yang berbeda dalam merespons teks keagamaan, di mana kelompok tradisionalis menekankan otoritas teks dan kontinuitas tradisi, sementara kelompok modernis menekankan relevansi nilai-nilai Islam dengan perubahan sosial dan kebutuhan zaman.[436]

Dalam hal ini Rosadi menyebutkan bahwa kelompok tradisionalis cenderung mengatakan bahwa tafsir teks agama yang mereka telah pahami dan praktikkan, dimana tafsir teks agama tersebut mewakili keilmuan

---

[435] Negara yang cenderung memiliki pemaknaan gender roletradisional, umumnya menyebabkan adanya *gender stereotyping* dan hal tersebut menyebabkan adanya ketidaksetaraan gender dalam berbagai aspek di kehidupan sehari-hari. Berdasarkan beberapa jurnal yang telah dikaji, efek yang ditimbulkan dari adanya ketidaksetaraan gender adalah tingginya angka kekerasan, pelecehan, diskriminasi, ketidakadilan, bahkan pembunuhan yang didasari oleh gender yang umumnya diterima oleh perempuan. *Lihat* Ivana Gunawan dan David Hizkia Tobing, *Gender-Role….,* hal. 117.

[436] Arina Al Ayya, "Konstruksi Relasi Gender Dalam Tafsir Al-Quran, (Telaah Kitab Nazharat fi Kitabillah Karya Zainab al-Ghazali al-Jubaili)," *Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial,* Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 578.

Islam klasik, merupakan sebuah sakralitas dalam agama. Efek yang ditimbulkan dari pemahaman ini adalah ketidakmampuan mereka untuk bisa membedakan antara dimensi teks dan interpretasi terhadap teks. Lebih jauh lagi, kelompok ini menganggap bahwa gerakan reinterpretasi teks agama tidak boleh dilakukan, lebih-lebih dengan hasil yang berbeda dengan yang ajaran tafsir yang telah mereka pahami. Kegiatan semacam ini tidak lebih dipahami mereka sebagai usaha untuk mengubah prinsip-prinsip ajaran Islam.[437]

Nasarudin Umar menambahkan bahwa pemahaman keagamaan masyarakat sering kali dipengaruhi oleh interpretasi yang bersifat *Androcentris,* di mana ayat-ayat tentang kepemimpinan suami (*Qiwāmah*) dimaknai secara hierarkis, bukan relasional. Hal ini berdampak pada pelanggengan sistem nilai yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat, meskipun teks al-Qur'an sendiri mengandung prinsip kesetaraan moral dan spiritual antara laki-laki dan perempuan. [438]

Apa yang dikemukakan oleh oleh Nasaruddin Umar ini memberikan suatu penekanan bahwa perlu ada pemahaman gender yang pregresif dan dinamis sesuai dengan konstruksi sosial yang melingkupinya (*Nurture*) dan buka bersifat *taken for granter* karena memang sudah ditakdirkan demikian (*Nature*). Konsekuensinya, penentuan terkait mana yang merupakan komunitas terbaik bukan lagi mengacu pada kerangka genetisnya, laki-laki atau perempuan, tapi lebih ditentukan pada pencapaian-pencapaiannya.

Berbeda secara paradigmatik dengan kelompok tradisionalis, kelompok modernis menunjukkan kemampuan yang lebih reflektif dalam membedakan antara ajaran Islam sebagai sistem nilai normatif dan interpretasi manusia terhadap teks keagamaan. Orientasi epistemologis mereka yang berupaya memadukan antara sumber-sumber keilmuan Islam klasik dengan pendekatan ilmu pengetahuan modern dan kontemporer mencerminkan keterbukaan terhadap upaya *reinterpretasi* teks agama.

Bagi kalangan modernis, penafsiran terhadap teks keagamaan merupakan hasil konstruksi intelektual yang bersifat *Profane* dan historis, sehingga tidak dapat disamakan dengan kesakralan wahyu itu sendiri. Dengan demikian, pemahaman keagamaan selalu berada dalam ruang dialektis antara teks dan konteks di mana makna agama senantiasa dipengaruhi oleh kapasitas intelektual, situasi sosial, dan kondisi historis manusia sebagai subjek penafsir. Pandangan ini menegaskan bahwa

---

[437] Andri Rosadi, Feminisme Islam: Kontekstualisasi Prinsip-Prinsip Ajaran Islam dalam Relasi Gender. *Kafaah: Journal of Gender Studies,* Vol. 1 No. 1 Tahun 2011, hal. 4.

[438] Muhammad Rusydi, "Esoterisme Pemikiran Gender Nasarudin Umar," dalam *Jurnal An Nisa'* IAIN Bone, Vol. 12 No. 2 Tahun 2019, hal. 714.

dinamika interpretasi keagamaan merupakan refleksi dari interaksi antara dimensi ilahiah dan dimensi kemanusiaan dalam proses memahami pesan-pesan wahyu.[439]

Hal ini juga didasarkan pada pemahaman kaum muslimin lintas zaman dan era terhadap al-Qur'an berbeda-beda, maka penafsiran mereka, termasuk tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan kaum perempuan, juga pasti akan berbeda-beda. Dalam konteks inilah, semangat perubahan dan reformasi yang diusung oleh feminisme Islam harus dipahami. Dalam konteks kehidupan sehari-hari, bukanlah al-Qur'an yang berbicara tentang perempuan, tetapi kaum muslim yang berbicara tentang perempuan dengan mengatasnamakan al-Qur'an. Dalam pengertian ini, pemikiran Islam yang berkembang dalam tradisi keilmuan Islam tradisional bersifat sakral, baik pada level teori maupun praktek.[440]

Oleh karena itu, diperlukan kerangka pandang yang berangkat dari etika normatif filosofis sebagai perangkat analitis untuk menilai secara kritis legitimasi moral dari peran gender yang terinstitusionalisasi. Pendekatan ini memungkinkan relasi suami istri tidak hanya dipahami sebagai produk adat dan budaya, tetapi juga sebagai praktik moral yang tunduk pada prinsip-prinsip rasional tentang kebajikan, keadilan, dan tanggung jawab. Melalui perspektif etika normatif, pembahasan peran gender dapat bergerak dari sekadar deskripsi sosial menuju evaluasi moral yang sistematis.

2. Perubahan Struktur Ekonomi dan Tekanan Finansial

Perubahan struktur ekonomi dalam masyarakat modern telah membawa implikasi langsung terhadap dinamika kehidupan keluarga, khususnya dalam relasi suami istri. Peralihan fokus ekonomi dari sektor agraris ke sektor ekonomi industri dan jasa, meningkatnya partisipasi perempuan dalam pasar kerja, serta ketidakstabilan sistem ketenagakerjaan telah mengubah pola produksi, distribusi pendapatan, dan pengelolaan sumber daya manusia.[441] Dalam hal ini, tekanan finansial tidak lagi dipahami sekadar sebagai keterbatasan ekonomi, melainkan sebagai faktor struktural yang memengaruhi relasi sosial dalam masyarakat.

Transformasi ekonomi digital mengacu pada perubahan besar dalam cara kegiatan ekonomi yang dilakukan, yang dipengaruhi oleh

---

[439] Menurut kelompok ini, fiqh dan tafsir al-Qur'an tak lebih dari hasil pemikiran manusia yang bisa diubah dan ditafsirkan kembali sesuai dengan perkembangan zaman, dan menganggap bahwa fiqh dan tafsir merupakan pemikiran yang bersifat profan, bukan sakral. *Lihat* Andri Rosadi, "Feminisme Islam…, hal. 3.

[440] 'Abd al-Majîd Sharāfi, *al-Islam wa al-Ĥadātsah,* Tunisia: al-Dār at-Tunis Li an-Nasyr, 1989, hal. 16-17.

[441] Muhammad Ichsan Gaffar, *Ekonomi Global: Tantangan dan Peluang di Era Digital,* Yogyakarta: Yayasan Kita Menulis, 2024, hal. 16.

penerapan teknologi digital seperti kecerdasan buatan (AI), *Big Data*, *E-Commerce, Blockchain*, dan *Internet of Things* (IoT). Perubahan ini mempercepat proses bisnis, meningkatkan efisiensi, dan memperluas jangkauan pasar. Namun, di balik kemajuan ini, muncullah tantangan baru, terutama dalam aspek disorietasi moral dan etika secara multidimensional dan kompleks.

Disorientasi moral adalah keadaan di mana individu atau organisasi kehilangan arah dalam mempertimbangkan nilai-nilai moral atau prinsip etika yang seharusnya menjadi dasar pengambilan keputusan. Dalam konteks bisnis digital, disorientasi ini terjadi karena empat sebab, yaitu: *Pertama,* Perubahan teknologi digital yang disinyalir terlalu cepat dan tidak terkontrol: *Kedua,* Minimnya regulasi dan standar etika yang relevan: *Ketiga,* Fokus utama pada efisiensi, kecepatan, dan keuntungan finansial: *dan Keempat*, Kurangnya transparansi dalam penggunaan data dan algoritma.[442]

Perubahan ini secara tidak langsung juga berdampak pada pola pencarian nafkah, distribusi pendapatan, dan pembagian peran domestik dalam rumah tangga. Sejumlah kajian menunjukkan bahwa ketidakstabilan pekerjaan, stagnasi upah, dan meningkatnya biaya hidup berkontribusi pada meningkatnya tekanan finansial. Hal ini disinyalir memiliki efek domino yang kemudian akan memengaruhi kualitas relasi perkawinan, pola komunikasi, kontribusi dan peran masing-masing individu, serta mekanisme pengambilan keputusan antara suami dan istri.[443] Stephanie Coontz menambahkan, bahwa dalam kerangka sosiologi keluarga, tekanan finansial dipahami bukan sekadar sebagai persoalan individual, melainkan sebagai konsekuensi struktural dari perubahan ekonomi makro yang membentuk ulang relasi kekuasaan dan tanggung jawab dalam keluarga.[444]

Perubahan struktur ekonomi dan tekanan finansial tersebut menunjukkan bahwa relasi suami istri tidak dapat lagi dipahami semata dalam kerangka peran tradisional yang statis, melainkan sebagai relasi dinamis yang dibentuk oleh konteks sosial-ekonomi yang terus berubah. Ketika kedua pasangan terlibat dalam aktivitas produktif di ranah publik, relasi perkawinan dihadapkan pada problematika baru berupa negosiasi peran, distribusi beban kerja domestik, serta penataan ulang otoritas dan

---

[442] Nurhidaya, "Krisis Disorientasi Moral Sebagai Tantangan Etika Bisnis Dalam Transformasi Ekonomi Digital*,"* dalam *Jurnal Sipokainge: Inovasi Penelitian, Karya ilmiah dan Pengembangan (Islamic Science),* Vol. 3 No.1 Tahun 2025, hal. 88.

[443] Mark A. Fine, "from The Marriage go-Around: The State of Marriage and The Family in America Today by Andrew J. Cherlin," *Journal of Marriage and Family,* Vol. 75 No. 5 Tahun 2010, hal. 1457.

[444] Stephanie Coontz, *Marriage, A History: How Love Conquered A Marriage*, New York: Penguin Books, 2006, hal. 146.

tanggung jawab ekonomi. Dalam situasi demikian, ketegangan yang muncul bukan hanya bersumber dari keterbatasan material, tetapi juga dari ketiadaan kerangka normatif yang memadai untuk mengelola perubahan tersebut secara adil dan berkelanjutan.

Oleh karena itu, perubahan struktur ekonomi dan meningkatnya tekanan finansial sebagai tantangan menuntut kehadiran etika normatif yang bersifat transformatif dan kontekstual. Etika semacam ini tidak hanya berfungsi mempertahankan tatanan normatif lama, tetapi juga menafsirkan kembali prinsip-prinsip keadilan, tanggung jawab, dan kerja sama dalam kerangka relasi suami istri yang sama-sama bekerja, yang sesuai dengan kondisi dan situasi sosial masyarakat dan agama. Dalam perspektif ini, etika normatif transformatif menjadi instrumen konseptual untuk merumuskan pola relasi yang lebih setara, adaptif, dan responsif terhadap realitas ekonomi kontemporer, sekaligus menjadi dasar bagi pembentukan harmoni dan keberlanjutan kehidupan perkawinan di tengah perubahan struktural yang terus berlangsung.

3. *Open Access T*erhadap Teknologi Digital dan Media Sosial

Perkembangan teknologi digital dan ekspansi media sosial merupakan karakteristik struktural masyarakat kontemporer yang berdampak signifikan terhadap konfigurasi relasi sosial, termasuk dalam ranah keluarga. Peningkatan penetrasi internet, intensifikasi penggunaan telepon pintar, serta integrasi platform digital ke dalam aktivitas kerja, komunikasi, dan konsumsi informasi sehari-hari telah merekonstruksi pola interaksi interpersonal, baik dari segi frekuensi, medium, maupun kualitas relasi. Transformasi ini tidak hanya menggeser batas antara ruang publik dan privat, tetapi juga membentuk ulang dinamika komunikasi, distribusi perhatian, serta mekanisme negosiasi peran dalam kehidupan keluarga.[445] Dalam konteks relasi suami istri, teknologi digital tidak hanya berfungsi sebagai sarana komunikasi, tetapi juga membentuk cara pandang baru terhadap pasangan, membangun ruang kedekatan, mengelola waktu, serta menegosiasikan batas antara ruang privat dan ruang publik. Sejumlah penelitian global menunjukkan bahwa intensitas penggunaan media sosial dan perangkat digital berkorelasi dengan perubahan kualitas komunikasi perkawinan, tingkat kepuasan relasi, serta munculnya bentuk-bentuk baru konflik domestik, seperti distraksi digital, berkurangnya kelekatan emosional, dan meningkatnya potensi kecemburuan berbasis interaksi daring.[446]

---

[445] Lee Rainie dan Barry Wellman, *Networked: The New Social Operating System*, London: The MIT Press, 2012, hal. 118-119.

[446] Brandon T. McDaniel and Sarah M. Coyne, Technoference: The Interference of Technology in Couple Relationship and Implications for Women's Personal and

Tidak jauh beda di Indonesia, seiring dengan makin populernya media sosial, masalah dalam perkawinan pun jadi lebih rumit dan beragam.[447] Media sosial juga ikut memperparah masalah gender dalam pernikahan karena menjadi media untuk mendapatkan dan menyebarkan cerita-cerita ideal tentang bagaimana seharusnya peran suami dan istri, membanding-bandingkan kehidupan rumah tangga dengan pasangan lain, dan memberi tekanan untuk selalu terlihat bahagia di media sosial. Kalau tidak dibarengi dengan komunikasi yang baik dan pemahaman yang adil tentang peran masing-masing, kondisi ini bisa membuat orang tidak puas dengan pernikahannya, emosi jadi tidak stabil, dan hubungan jadi tegang.[448]

Keingintahuan soal kehidupan pribadi teman di dunia maya sering berkembang menjadi obrolan yang mendalam, misalnya menggoda, memuji berlebihan, sampai timbul perasaan khusus mirip cinta. Seringkali, komentar yang dikirimkan mengabaikan kenyataan bahwa orang itu sudah punya kekasih atau pasangan. Ini diperkuat oleh pertemanan di medsos yang tak selalu berdasarkan kedekatan nyata. Banyak yang berinteraksi dengan orang yang belum pernah dikenal sebelumnya, entah di sekolah, kantor, organisasi, atau hubungan sosial lain.[449]

Daya tarik pada lawan jenis di dunia maya makin kuat saat didukung oleh penampilan yang sudah diedit dengan berbagai fitur dan filter. Aplikasi edit foto membuat pengguna bisa menampilkan diri lebih menarik dari aslinya, sehingga foto, khususnya wanita cantik atau pria tampan, mendapat banyak like dan komentar. Ini mendorong pengguna sering unggah foto dan membangun diri di medsos, yang akhirnya bisa membuat kecanduan pengakuan dari masyarakat dunia maya.[450]

Fenomena ini merepresentasikan tantangan normatif sekaligus realitas empiris dalam masyarakat digital kontemporer. Media sosial telah menjadi bagian inheren dari praktik sosial sehari-hari dan tidak dapat dipahami sebagai gejala insidental, melainkan sebagai konsekuensi

---

Relational Well-Being, *Journal Psychology of Popular Media Culture by APA: American Psychological Association* , 2016, hal. 89.

[447] Firdaus, et.al., "Tantangan Dalam Pencatatan Pernikahan Yang Sah Menurut Agama dan Negara Di Indonesia," dalam *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum,* Vol. 3 No. 3 Tahun 2025, hal. 1966.

[448] Siti Mutmainnah, et.al., "Pernikahan di Era Media Sosial di Indonesia: Analisis Sosial Terhadap Perubahan Relasi Suami Istri Dalam Keluarga Modern," *Jurnal Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial dan Hukum,* Vol. 4 No. 1 Tahun 2026, hal. 6285.

[449] Nur Najwa, et.al., "Pernikahan Beda Agama dalam Konteks Multikultural: Kajian Hukum Islam Berdasarkan Kaidah-Kaidah Qawaid Fiqhiyyah Al-Ammah," dalam *TADHKIRAH: Jurnal Terapan Hukum Islam dan Kajian Filsafat Syariah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2025, hal. 44.

[450] Siti Mutmainnah, et.al., "Pernikahan di Era…, hal. 6287.

struktural dari perkembangan teknologi informasi. Dalam konteks relasi suami istri, kondisi tersebut menuntut penataan ulang batas privat, distribusi perhatian, serta pengelolaan komitmen dalam relasi perkawinan. Dengan demikian, problematika media sosial bukan sekadar persoalan individual, tetapi merupakan tantangan sistemik yang melekat pada kehidupan keluarga di era digital.

4. Transformasi Dalam Struktur Kekerabatan

Dalam beberapa dekade terakhir, masyarakat global menghadapi perubahan sosial yang signifikan dalam segala aspek kehidupan, termasuk dalam struktur dan fungsi keluarga. Perubahan tersebut khususnya terlihat dalam pergeseran peran suami dan istri, yang tidak lagi sepenuhnya terpaku pada pola tradisional di mana suami sebagai pencari nafkah dominan dan istri sebagai pengurus utama domestik. Transformasi ini dipengaruhi oleh faktor ekonomi, pendidikan, serta perkembangan pola pikir yang mendorong kesetaraan gender dalam ranah sosial dan publik. Studi-studi sosial menunjukkan bahwa peran gender tidak lagi bersifat tetap, tetapi semakin fleksibel sesuai dengan tuntutan zaman dan kebutuhan keluarga modern.[451]

Transformasi peran suami dan istri dalam keluarga modern tidak hanya ditandai oleh meningkatnya partisipasi perempuan di ranah kerja, tetapi juga oleh perubahan dalam pembagian tanggung jawab domestik dan pola pengambilan keputusan keluarga. Pergeseran menuju pola *Dual-Earner Family* mendorong negosiasi ulang peran dan otoritas dalam rumah tangga, sehingga relasi pasangan bergerak ke arah yang lebih partisipatif dan kolaboratif.

Seiring dengan transformasi sosial, ekonomi, dan budaya, institusi keluarga tidak lagi beroperasi dalam pola tradisional, melainkan terus menyesuaikan diri dengan dinamika modernisasi, industrialisasi, dan ekspansi sektor jasa. Perubahan ini tampak nyata dalam konfigurasi rumah tangga, pola pencarian nafkah, serta distribusi peran antara anggota keluarga.[452]

Salah satu perubahan mendasar terlihat pada pergeseran status dan peran suami-istri dalam fungsi ekonomi keluarga. Dalam banyak konteks, relasi perkawinan bergerak menuju pola *Dual-Earner Family*, di mana baik suami maupun istri berpartisipasi dalam aktivitas produktif di ranah publik. Partisipasi ini didorong oleh kombinasi faktor struktural, seperti meningkatnya akses pendidikan, peluang kerja yang lebih terbuka bagi

---

[451] Muhammad Sholeh Zuhdi, "Transformasi Peran Suami-Istri Dalam Keluarga Modern: Evaluasi Terhadap Keselarasan Dengan Konsep Pernikahan Islam, dalam *Jurnal GREAT: Global Research and Innovation Journal,* Vol. 2 No. 1 Tahun 2026, hal. 247.

[452] Puji Lestari dan Poerwanti Hadi Pratiwi, "Perubahan Dalam Struktur Keluarga," dalam *Jurnal Dimensia,* Vol. 7 No. 1 Tahun 2018, hal. 24.

perempuan, serta tuntutan pemenuhan kebutuhan hidup yang semakin kompleks. Motif bekerja pun beragam, mencakup kebutuhan ekonomi, pencarian aktualisasi diri, hingga pengembangan karier profesional. Bagi keluarga yang bisa segera beradaptasi terhadap fenomena ini, maka tidak akan menemukan masalah yang berarti, namun bagi keluarga yang tidak siap mengalami perubahan maka keluarga tersebut akan menemui disorganisasi.[453]

Khairuddin [454] mengemukakan bahwa disorganisasi ini akan meliputi hal-hal yang bisa menjadi titik lemah bagi struktur keluarga. Kelemahan tersebut meliputi *Maladjustment*, retak atau putusnya jalinan ikatan kekeluargaan, serta pecahnya komunikasi dialektika dalam sebuah relasi baik antara suami dan istri, orang tua dan anak, kakak dan adik, atau multirelasi dalam internal rumah tangga.

Salah satu perspektif penting dalam struktur rumah tangga adalah aspek fungsional. Artinya bahwa setiap keluarga yang sehat terdapat pembagian peran atau fungsi yang jelas, yang terpolakan dalam struktur yang harmonis, dan komitmen terhadap terselenggaranya peran atau fungsi itu. Prinsip ini mengandaikan pengakuan terhadap kesetaraan hak dan potensi setiap anggota keluarga dalam mencapai tujuan struktural bersama. Kesetaraan tersebut tidak berarti homogenitas peran, melainkan kesamaan nilai normatif bahwa setiap unsur memiliki legitimasi yang setara untuk berpartisipasi dalam pengambilan keputusan, distribusi tanggung jawab, dan pemanfaatan sumber daya keluarga. [455] Fungsi tersebut merepresentasikan kontribusi spesifik dari setiap unsur terhadap keberlangsungan dan keseimbangan sistem. Kita pahami bahwa prinsip kesetaraan potensi ini tidak meniadakan diferensiasi peran, tetapi menegaskan bahwa pembagian peran didasarkan pada fungsi dan kompetensi, bukan pada hierarki nilai intrinsik antaranggota.

Namun, hal ini tidak lepas dari adanya resiko dan konsekuensi logis bahwa ketika salah satu fungsi tidak dijalankan secara optimal atau mengalami disfungsi, keseimbangan sistem keluarga berpotensi terganggu. Disfungsi ini dapat memunculkan ketegangan peran, ketidakseimbangan tanggung jawab, serta ketidakjelasan ekspektasi antaranggota keluarga,

---

[453] Puji Lestari dan Poerwanti Hadi Pratiwi, Perubahan…, hal. 25.

[454] Khairuddin, *Sosiologi Keluarga,* Yogyakarta: Liberty, 2002, hal. 120.

[455] Struktural fungsional ini berpegang bahwa sebuah struktur keluarga membentuk kemampuannya untuk berfungsi secara efektif. Beberapa memandang bahwa sebuah keluarga inti tersusun dari seorang laki-laki pencari nafkah dan wanita ibu rumah tangga adalah yang paling cocok untuk memenuhi kebutuhan anggota dan ekonomi industri baru, namun beberapa kalangan memandang dengan perspektif yang berbeda. *Lihat* Herien Puspitawati, *Teori Struktural Fungsional dan Aplikasinya dalam Kehidupan Keluarga,* Bogor: Departemen IImu Keluarga dan Konsumen, Fakultas Ekologi Manusia IPB, 2009, hal. 5.

yang pada gilirannya meningkatkan kemungkinan terjadinya konflik relasional Dengan demikian, efektivitas pelaksanaan fungsi-fungsi keluarga merupakan prasyarat penting bagi stabilitas relasi suami istri, karena kegagalan pada satu fungsi tidak hanya berdampak individual, tetapi juga mengganggu integrasi struktural kehidupan rumah tangga secara keseluruhan.[456]

Oleh karena itu, fenomena pergeseran peran dan fungsi dalam keluarga, khususnya dalam relasi suami istri, memerlukan perumusan suatu kerangka etik yang memadai sebagai dasar normatif pengelolaan perubahan tersebut. Transformasi struktur peran yang dipicu oleh dinamika ekonomi, sosial, dan budaya tidak dapat dibiarkan berlangsung tanpa rujukan nilai yang jelas, karena berpotensi menimbulkan ketidakseimbangan tanggung jawab, ambiguitas otoritas, serta konflik relasional.

[456] Puji Lestari dan Poerwanti Hadi Pratiwi, "Perubahan…, hal. 25.

BAB IV

ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG ETIKA DAN RELASI SUAMI ISTRI

Etika keutamaan dalam konteks kajian keislaman, membuka ruang dialog antara tradisi filsafat moral klasik dengan ajaran normatif yang terdapat dalam al-Qur'an. Al-Qur'an memuat sejumlah ayat yang menekankan pentingnya kualitas moral seperti orientasi kebahagiaan keadilan, kebaikan, kasih sayang, amanah dan tanggung jawab, serta implemetasinya dalam relasi interpersonal. Nilai-nilai tersebut tidak hanya disampaikan sebagai perintah normatif, tetapi juga sebagai pedoman pembentukan karakter yang mengarahkan manusia pada kehidupan yang bermakna dan berkeadaban.

Melalui perspektif ini, ayat-ayat al-Qur'an dibaca sebagai sumber nilai etis yang memiliki kedekatan konseptual dengan gagasan keutamaan dalam tradisi etika Aristotelian. Analisis terhadap ayat-ayat tersebut memungkinkan dilakukannya pembacaan yang menempatkan al-Qur'an secara tematik sebagai sumber etika yang menekankan dimensi pembentukan kebajikan dalam diri manusia.

A. Isyarat Al-Qur'an Terkait Etika

Berdasarkan kerangka tersebut, peneliti pada bab ini akan menelaah sejumlah ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan nilai-nilai etika dalam relasi manusia, khususnya yang memiliki relevansi dengan konsep keutamaan sebagaimana dibahas dalam *Etika Nikomakea*. Analisis ini bertujuan untuk mengidentifikasi struktur nilai moral yang terkandung

dalam ayat-ayat tersebut serta menunjukkan bagaimana prinsip-prinsip etis al-Qur'an dapat dipahami dalam kerangka etika keutamaan yang menekankan pembentukan karakter dan praktik kebajikan dalam kehidupan manusia.

1. *Al-'Adl* (Potensi Otentik Manusia)

Pembahasan mengenai tema tertentu dalam al-Qur'an kerap kali berangkat dari ayat-ayat yang secara eksplisit menggunakan terma tersebut beserta turunannya. Hal ini merupakan metode yang biasa digunakan dalam penelitian tafsir tematik, seperti dalam pembahasan spesifik tentang tema keadilan. Namun, dengan pendekatan yang lebih mendalam sebenarnya perlu adanya pembacaan makna implisit yang melampaui aspek terminologis menuju struktur makna dan orientasi normatif yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut. Dalam konteks ini, keadilan tidak semata dipahami sebagai konsep abstrak, melainkan sebagai prinsip operasional yang mengatur relasi manusia, baik dalam dimensi individual, sosial, maupun institusional. Analisis terhadap ayat-ayat keadilan dalam al-Qur'an menjadi relevan untuk dikaji dalam kerangka kategorisasi etis yang lebih sistematis.

Salah satu kerangka konseptual yang dapat digunakan untuk membaca konstruksi keadilan tersebut adalah tipologi keadilan dalam etika Nikomakea, yang membedakan antara keadilan distributif (*Distributive Justice*) dan keadilan korektif (*Corrective Justice*). perasi keadilan distributif merujuk pada prinsip bagaimana pembagian hak, peran, dan sumber daya secara proporsional berdasarkan kapasitas, kebutuhan, atau kontribusi.[457] Sementara itu, keadilan korektif berorientasi pada pemulihan keseimbangan ketika terjadi penyimpangan, pelanggaran, atau ketimpangan dalam relasi antarindividu.[458]

Konsep keadilan distributif dapat ditelusuri melalui pola-pola normatif yang terkandung dalam berbagai ayat. Seperti ayat-ayat yang mengatur distribusi hak dalam konteks warisan, nafkah, atau tanggung jawab sosial yang merefleksikan prinsip distribusi konsep adil yang berbasis proporsionalitas dan kemaslahatan. Seperti dalam QS. *Al-Baqarah*/2:48:

وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ

[457] Aristoteles, *Etika Nikomakea*, terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 191.

[458] Muhammad Wijdan, et.al., "Etika Nikomakea Aristoteles dan Kebahagian Sebagai Tujuan Hukum: Studi Tentang Keadilan Distributif," dalam *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan FORIKAMI*, Vol. 02 No. 01 Tahun 2025, hal. 7.

Takutlah kamu pada suatu hari (kiamat) yang seseorang tidak dapat membela orang lain sedikit pun, syafaat dan tebusan apa pun darinya tidak diterima, dan mereka tidak akan ditolong.

Dalam tafsir *'Adl* dalam QS. *Al-Baqarah*/2:48 di atas, *Ibn 'Asyūr* memaknai kata *'Adl* sebagai ganjaran, imbalan atau balasan yang setara.[459] Beberapa penafsir juga memiliki pendapat dan pandangan yang sama, seperti *Mahmûd Hijāzī*[460] dan *Rasyīd Ridhā* dalam *al-Manār*.[461] Namun beliau memberikan sedikit catatan tambahan yang dia cantumkan terkait tema yang sama pada QS. *Al-Baqarah*/2:123 dalam kalimat *Wa LĀ Yu'khadzu MinhĀ 'Adlun* dengan dan juga tidak diterima tebusan darinya. (di akhirat tidak lagi ada tebus menebus atas kesalahan orang yang kafir dan tidak mau beriman).[462]

Menurut *Fakhr al-Dīn ar-Rāzi* dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*, kata *'Adl* pada ayat ini dimaknai sebagai *al-Fidyah* (tebusan), yakni sesuatu yang diberikan untuk membebaskan diri dari hukuman. Menurutnya ayat ini menunjukkan bahwa pada hari kiamat tidak ada mekanisme pertukaran, kompensasi, ataupun penebusan yang dapat menyelamatkan manusia dari konsekuensi kekufurannya. [463] Sementara itu, *Muḥammad ḥusayn al-Ṭaba'ṭaba'i* dalam *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* menjelaskan bahwa penolakan terhadap *'Adl* menegaskan prinsip keadilan eskatologis; keselamatan akhirat tidak ditentukan oleh hubungan sosial, kekuasaan, ataupun pembayaran kompensatif, tetapi sepenuhnya bergantung pada iman dan amal.[464]

Dalam hal ini peneliti berpandangan bahwa jika *'Adl* dipahami sebagai balasan yang setara, maka konsep ini secara implisit menunjukkan adanya kapasitas potensial manusia untuk menghasilkan tindakan yang dapat ditimbang secara proporsional. Dengan kata lain, wahyu tidak berbicara tentang *'Adl* sebagai sesuatu yang sepenuhnya berada di luar jangkauan dan kemampuan manusia, tetapi sebagai prinsip yang hanya bermakna ketika manusia bisa memproduksi tindakan yang seimbang

---

[459] Ibn 'Āsyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, juz. 1, Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyyah Li an-Nasyr, 1984 M/ 1404 H, hal. 486.

[460] Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī, *at-Tafsīr al-Wādhiḥ*, juz. 1, Beirut: Dār al-Jīl al-Jadīd, hal. 36.

[461] Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-ManĀr*, juz. 1, Mesir: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li al-KitĀb, t.t., hal. 253.

[462] Muhammad Yusron, *Tafsir Berkala Tuntunan Islam: Tafsir al-Baqarah dalam Edisi-edisi Tuntunan Islam,* Sleman: Lintang Hayuning Buwana, 2020, hal. 189.

[463] Fakhr ad-Dīn ar-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, juz. 3, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 H, hal. 500.

[464] Muḥammad Ḥusayn al-Ṭaba'ṭaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, juz. 1, Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1997, hal. 159.

dengan konsekuensinya. Dalam kerangka ini, *'Adl* bukan sekadar atribut *Ilahi* yang tercermin dalam sistem pembalasan, melainkan juga indikator dari potensi manusia untuk bertindak secara proporsional terhadap realitas yang dihadapinya. Begitu juga dalam QS. *An-NisĀ*`/4:58:

إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرًا

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Menurut peneliti, ayat ini tidak hanya berbicara tentang peradilan formal, tetapi juga seluruh bentuk pengambilan keputusan sosial yang menyangkut hak orang lain. Menurut *ar-Rāzi*, frasa *Taḥkumū bi al-'Adl* menunjukkan kewajiban menegakkan keputusan berdasarkan kebenaran objektif, bukan karena kedekatan, kekuasaan, ataupun kepentingan pribadi. Keadilan dalam ayat ini dipahami sebagai penempatan hak secara proporsional sesuai ketentuan syariat dan rasionalitas moral.[465] Beliau menekankan bahwa penggunaan kata *al-Nās* (manusia) bersifat universal, sehingga keadilan wajib ditegakkan kepada seluruh manusia tanpa diskriminasi agama, status, atau relasi sosial.

Sementara itu *al-Ṭaba'ṭaba'i* menjelaskan bahwa ayat ini menghubungkan amanah dengan keadilan sebagai dua fondasi utama dalam kehidupan sosial. Menurutnya, keadilan hukum bukan sekadar prosedur legal, tetapi manifestasi keseimbangan moral yang menjaga keteraturan masyarakat.[466] Dengan demikian, keputusan yang adil harus bebas dari hawa nafsu, manipulasi, dan keberpihakan emosional. Secara konseptual, frasa ini menegaskan bahwa keadilan dalam Islam memiliki dimensi etik sekaligus struktural. Ia tidak hanya menjadi nilai individual, tetapi juga prinsip normatif dalam pemerintahan, kepemimpinan, penyelesaian konflik, dan relasi sosial. Hal senada juga peneliti temukan dalam QS. *An-Nisā*`/4:135:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا

[465] Fakhr ad-Dīn ar-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, juz. 10, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 H, hal. 144.

[466] Muhammad Ḥusayn at-Ṭaba'ṭaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, juz. 4, Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1997, hal. 331.

تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْۚ وَإِن تَلۡوُۥٓاْ أَوۡ تُعۡرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan dan saksi karena Allah, walaupun kesaksian itu memberatkan dirimu sendiri, ibu bapakmu, atau kerabatmu. Jika dia (yang diberatkan dalam kesaksian) kaya atau miskin, Allah lebih layak tahu (kemaslahatan) keduanya. Maka, janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang (dari kebenaran). Jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau berpaling (enggan menjadi saksi), sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap segala apa yang kamu kerjakan.

Ibn 'Āsyûr memberikan catatan terkait perbedaan *al-QisṬ* dan *al-'Adl* terkait konsep adil. Menurutnya, *al-QisṬ* adalah sebuah konsep ide tentang adil yang merupakan serapan yang kemudian diarabisasi dalam konsep hukum. Sehingga, *al-QisṬ* adalah konsep adil yang spesifik persoalan hukum, sedangkan *al-'Adl* lebih bersifat umum dan universal.[467] Sampai di sini, terlihat bahwa adil bukanlah fitrah yang bersifat baku, melainkan dinamis dan bersifat potensial. Hal tersebut didasarkan pada perlunya peringatan kepada manusia untuk menghindari hal-hal yang dapat menyebabkan ketidakadilan seperti kecenderungan dan keberpihakan, baik pada kerabat atau harta. Seperti pada penafsiran redaksi "janganlah mengikuti hawa nafsu untuk menjadi adil", *Ibn 'Āsyûr* secara spesifik menafsirkan *HawĀ`* di situ adalah persoalan harta dan kekerabatan.[468] Di sisi lain, ayat-ayat yang berbicara tentang penegakan hukum, penyelesaian sengketa, serta larangan berbuat zalim juga mencerminkan dimensi keadilan yang bersifat korektif yang bertujuan mengembalikan keseimbangan dan mencegah kerusakan sosial.

Adapun ketika menafsirkan kata *al-'Adl* pada ayat QS. *Al-Baqarah*/ 2:282, *Ibn 'Asyūr* menyamakannya dengan kata *al-ḥaqq*, yaitu tendensi makna kebenaran. Ia juga memberi catatan bahwa *al-'Adl* bukan berarti *'AdĀlah* sebagaimana dalam ilmu *Muşthalah al-Ḥadits*.[469] Pendapat serupa juga diberikan oleh *Rasyīd RidhĀ* dengan tambahan bahwa *'Adl* berarti "benar/jujur dalam mencatat, tidak menambah dan mengurangi nominal dan tenggat waktu."[470]

---

[467] Ibn 'Āsyûr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, juz. 5, Tunis: ad-Dār at-Tûnisiyyah Li an-Nasyr, 1984 M/ 1404 H, hal. 225.

[468] Ibn 'Āsyûr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, juz. 5…, hal. 227.

[469] Ibn 'Āsyûr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, juz. 3, Tunis: ad-Dār at-Tûnisiyyah Li an-Nasyr, 1984 M/ 1404 H, hal. 103.

[470] Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-ManĀr*, juz. 1…, hal. 371.

Peneliti memandang bahwa pemaknaan *al-'Adl* sebagai *al-Ḥaqq* pada ayat ini memperlihatkan pergeseran nuansa makna yang cukup signifikan. Jika sebelumnya *'Adl* dipahami sebagai kesetaraan dalam balasan, maka dalam konteks ayat 282 ia bergerak ke wilayah ketepatan dalam representasi fakta. Penafsiran *Ibn Āsyûr* yang menyamakan *al-'Adl* dengan *al-Haqq* menempatkan keadilan bukan lagi pada hasil akhir suatu tindakan, tetapi pada proses menjaga kebenaran informasi. Begitu juga dalam QS. *Al-Mā'idah*/5:8:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak (kebenaran) karena Allah (dan) saksi-saksi (yang bertindak) dengan adil. Janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adil karena (adil) itu lebih dekat pada takwa. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.

Ayat ini bericara tentang prinsip etis, integritas moral dan objektivitas kesaksian dalam Islam. *Ar-Rāzi* menjelaskan bahwa frasa *Syuhadā'a bi al-Qisṭ* mengandung makna kesaksian yang ditegakkan atas dasar kebenaran murni dan bebas dari kecenderungan subjektif. Menurutnya, penggunaan kata *al-Qisṭ* menunjukkan keadilan yang bersifat praktis dalam relasi sosial, terutama dalam hukum dan penyelesaian sengketa.[471] *Ar-Rāzi* juga menegaskan bahwa keadilan harus tetap dijaga bahkan terhadap pihak yang dibenci.

Penafsiran serupa juga dikemukakan oleh *Ibn Kathīr* dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adẓīm,* ia menjelaskan bahwa seorang mukmin wajib berkata benar dan berlaku adil kepada siapa pun, bahkan terhadap musuhnya sendiri. [472] Karena itu, kebencian tidak boleh mendorong seseorang keluar dari prinsip objektivitas hukum dan moral. Sementara itu, *al-Qurṭubi* dalam *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* menekankan bahwa ayat ini merupakan dasar universal etika persaksian dalam Islam. Menurutnya, *al-Qisṭ* mencakup kejujuran, keseimbangan, dan ketepatan dalam

[471] Fakhr ad-Din ar-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, juz. 11, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 H, hal. 356.

[472] Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz. 3, Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999, hal. 119.

memberikan keputusan ataupun kesaksian.[473] Ia juga memandang ayat ini sebagai dalil bahwa keadilan lebih tinggi daripada loyalitas kelompok.

Rasyīd Ridhā dalam tafsirnya menegaskan bahwa keadilan terkadang ditinggalkan atas nama cinta, benci dan niat. Menurutnya, keadilan tidak dapat ditinggalkan dengan alasan ketiganya, bahkan dengan alasan persaudaraan seiman.[474] Ia kemudian menegaskan bahwa adil adalah cara yang paling dekat dengan ketakwaan, sebagaimana lafadz "*I'dilû Huwa Aqrab li at-Taqwā*" dan penutup ayat ini yang memerintahkan ketakwaan, bukan sekedar keadilan. Penegasan ini menunjukkan bahwa ancaman terhadap keadilan tidak selalu berasal dari ketidaktahuan atau pelanggaran terang-terangan terhadap hukum, tetapi dari kecenderungan emosional yang memengaruhi penilaian manusia. Peringatan tersebut juga menyingkap satu aspek penting, yaitu, keadilan tidak boleh dikompromikan bahkan oleh hubungan yang secara moral dianggap mulia, bahkan persaudaraan seiman. Terkait konsep keadilan, ia berpendapat bahwa *'Adl* dalam konteks ini membicarakan pengganti hewan yang dibunuh. Penggantinya harusnya *'Adl* dalam artian setara, usia, ukuran, jenis, dll.[475] Sehingga, kata *'Adl* di sini bermakna setara. Begitu juga dalam Qs. *Al-Ḥujurāt*/49:9:

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ

Jika ada dua golongan orang-orang mukmin bertikai, damaikanlah keduanya. Jika salah satu dari keduanya berbuat aniaya terhadap (golongan) yang lain, perangilah (golongan) yang berbuat aniaya itu, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), damaikanlah keduanya dengan adil. Bersikaplah adil! Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bersikap adil.

Ibn 'Āsyûr terkait *'Adl* ketika menafsirkan ayat ini, mengatakan bahwa *'Adl* secara konseptual adalah *I'thā` Man Yastaḥiqq Mā Yastaḥiqq* (memberikan hak kepada yang berhak), *wa Daf' al-I'dā` wa al-Dzulm 'Alā al-Madzlûm* (mencegah ketidakadilan atas orang yang tertindas) serta *wa Tadbīr Umûr an-Nās bi Mā Fīhi Ṣalāḥuh* (membantu mengurus urusan

---

[473] Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubi, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, juz. 6, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964, hal. 110.

[474] Muhammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-ManĀr*, juz. 6, Mesir: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, hal. 227.

[475] Muhammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, juz. 7…, hal. 90.

manusia dengan cara yang menguntungkan manusia).[476] Struktur definisi ini menunjukkan bahwa *'Adl* memiliki cakupan yang lebih luas daripada sekadar kesetaraan atau kompensasi yang proporsional. Keadilan secara *Mafhūm* (makna intrinsik) juga mencakup tindakan memberi hak, mencegah penindasan, serta mengelola kehidupan manusia secara konstruktif. Definisi ini senada dengan konsep adil yang ditawarkan M. Quraish Shihab dalam buku *Kosakata Keagamaan: Makna dan Penggunaannya*.[477] Keselarasan tersebut menunjukkan bahwa pemahaman mengenai 'adl dalam tradisi tafsir klasik dan refleksi pemikir kontemporer memiliki titik temu pada gagasan bahwa keadilan berfungsi menjaga keteraturan relasi manusia.

Dari penelusuran terhadap terma kunci seperti *al-'Adl, al-Qisṭ*, dan *Dẓulm*, secara eksplisit al-Qur'an membangun argumentasi keadilan melalui struktur makna yang saling terkait. *Al-'Adl* dan *al-Qisṭ* menunjukkan prinsip keseimbangan dan realisasi keadilan dalam pembagian hak serta tanggung jawab secara proporsional, yang mencerminkan dimensi keadilan distributif. Tidak hanya itu, al-Qur'an juga secara implisit namun sistematis, memadukan keadilan distributif dan korektif sebagai dua dimensi yang saling melengkapi dalam membangun tatanan etis yang utuh. Sementara itu, keberadaan *Dẓulm* sebagai antitesis menegaskan pentingnya pemulihan atas penyimpangan, sehingga menghadirkan dimensi keadilan korektif dalam bentuk larangan kezaliman, penegakan hukum, dan penyelesaian sengketa secara adil.

Namun, identifikasi konsep keadilan dalam al-Qur'an tidak dapat dibatasi hanya pada analisis terma seperti *al-'Adl, al-Qisṭ* atau padanan kata lainnya saja. Hal ini disebabkan oleh adanya struktur etika Qur'ani tersusun melalui ayat-ayat yang mengandung konsep keadilan secara intrinsik. Pendekatan intrinsik ini berangkat dari pembacaan terhadap konteks, relasi makna, serta tujuan normatif ayat, sehingga keadilan dipahami sebagai prinsip yang menjiwai berbagai ketentuan, terutama jika diwujudkan melalui prinsip kesetaraan (*equality*) dan kemitraan (*partnership*), bukan sekadar istilah yang disebutkan. Dalam kerangka ini, ayat-ayat yang mengatur adanya keadilan itu sendiri, dapat dibaca sebagai manifestasi keadilan karena menampilkan prinsip proporsionalitas dan keseimbangan secara koordinatif dan proporsional.

Seperti dalam QS. *Al-Isrā*/17:70 yang berbicara tentang kemuliaan *Banī Ādam* sebagai makhluk ciptaan Allah:

---

[476] Ibn 'Āsyûr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, juz. 8, Tunis: ad-Dār at-Tûnisiyyah li an-Nasyr, 1984 M/ 1404 H, hal. 20.

[477] Muhammad Quraish Shihab, *Kosakata Keagamaan: Makna dan Penggunaannya*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020, hal. 301.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Sunaguh. Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami anakut mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.

Ayat ini merupakan landasan utama konsep kemuliaan manusia dalam Islam. Kemuliaan tersebut melekat pada seluruh manusia tanpa membedakan ras, etnis, maupun status sosial.[478] *Al-Qurṭubi* menjelaskan bahwa kemuliaan manusia tampak dalam bentuk fisik, kemampuan berpikir, bahasa, serta kemampuan mengelola kehidupan.[479] Menurutnya, manusia dimuliakan melalui akal yang menjadi dasar tanggung jawab moral. *Ṭaba'ṭaba'i* menafsirkan ayat ini sebagai bentuk penghormatan ontologis Allah kepada manusia melalui pemberian kebebasan memilih, kesadaran moral, dan potensi spiritual.[480] Karena itu, manusia memiliki kedudukan istimewa dibanding makhluk lain.

Sementara itu, Quraish Shihab menekankan bahwa kemuliaan manusia bersifat universal dan menjadi dasar penghormatan terhadap hak-hak kemanusiaan.[481] Dengan demikian, segala bentuk diskriminasi dan dehumanisasi bertentangan dengan spirit ayat ini. Begitu juga dalam firman Allah QS. *Al-Hasyr*/59:24 tentang kesetaraan dalam konsep tauhidik:

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Dialah Allah Yang Maha Pencipta, Yang Mewujudkan dari tiada, dan Yang Membentuk rupa. Dia memiliki nama-nama yang indah. Apa yang di langit dan di bumi senantiasa bertasbih kepada-Nya. Dialah Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Ibn Kathīr menjelaskan bahwa nama *al-Khāliq*, *al-Bāri'*, dan *al-Muṣawwir* menunjukkan tahapan penciptaan: menentukan, mewujudkan,

---

[478] Munif Mahadi Attamimi dan Muhammad Hariyadi, "Al-Quran Menjawab Tantangan Hak Asasi Manusia", dalam *Al-Burhan,* Vol. 20 No. 1 Tahun 2020, hal. 52.

[479] Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubi, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, juz. 10, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964, hal. 248.

[480] Muḥammad Ḥusayn al-Ṭaba'ṭaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān,* juz. 13, Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1997, hal. 154.

[481] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* vol. 7, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 531.

lalu membentuk makhluk dengan rupa tertentu.[482] Hal ini menunjukkan kesempurnaan kekuasaan Allah. *ar-Rāzi* menambahkan bahwa perbedaan bentuk dan karakter manusia mencerminkan hikmah ilahi, bukan ketidakteraturan.[483] Variasi tersebut justru menjadi tanda kesempurnaan ciptaan Allah. Sementara itu, *Wahbah al-Zuhayli* dalam *at-Tafsīr al-Munīr* menjelaskan bahwa ayat ini menanamkan kesadaran tauhid sekaligus penghargaan terhadap keteraturan kosmos yang diciptakan Allah secara presisi.[484]

Begitu juga dalam firman Allah QS. *Al-Hujurāt/*49:13 tentang penciptaan manusia dari laki-laki dan perempuan:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti.

Ayat ini merupakan fondasi Qur'ani mengenai pluralitas manusia dan relasi sosial yang inklusif. Perbedaan etnis dan suku dipahami sebagai sarana membangun hubungan sosial, bukan dasar superioritas. *Al-Ṭabari* menjelaskan bahwa frasa *Li Ta'ārafū* berarti agar manusia saling mengenal identitas, garis keturunan, dan hubungan sosialnya, bukan untuk saling membanggakan diri.[485] Menurut *al-Ṭaba'ṭaba'i*, ayat ini menegaskan kesatuan asal-usul manusia sehingga seluruh bentuk diskriminasi rasial bertentangan dengan prinsip penciptaan ilahi.[486] Kemuliaan manusia tidak ditentukan oleh identitas sosial, tetapi oleh ketakwaan.

Quraish Shihab menafsirkan ayat ini sebagai dasar etika multikultural dalam Islam. Keberagaman dipandang sebagai hukum sosial yang harus dikelola melalui dialog, penghormatan, dan kerja sama

---

[482] Ismā'īil ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz. 8, Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999, hal. 92.

[483] Fakhr ad-Dīn ar-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 H, hal. 284.

[484] Wahbah az-Zuhayli, *at-Tafsīr al-Munīr*, juz. 28, Damaskus: Dār al-Fikr, 2009, hal. 115.

[485] Muḥammad Ibn Jarīr at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fi Āy al-Qur'ān*, juz. 22, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, hal. 308.

[486] Muḥammad Ḥusayn al-Ṭaba'ṭaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, juz. 18, Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1997, hal. 324.

kemanusiaan.[487] Sementara itu, *Ibn Kathīr* menegaskan bahwa ayat ini membatalkan tradisi kesombongan jahiliyah yang berbasis pada nasab dan kesukuan.[488]

Dalam QS. *Al-Hujurat/*49:13 ini, al-Qur'an membangun fondasi kesetaraan ontologis dengan menegaskan bahwa seluruh manusia berasal dari sumber yang sama. Tidak ada superioritas bawaan berdasarkan suku, ras, atau jenis kelamin. Perbedaan yang ada justru diarahkan untuk membangun relasi saling mengenal (*Ta'āruf*), bukan dominasi. Dengan demikian, keadilan dipahami sebagai pengakuan atas martabat manusia yang setara, di mana ukuran kemuliaan ditentukan oleh kualitas moral, yaitu ketakwaan bukan identitas sosial.[489]

Hal ini tampak dari sejumlah ayat yang menegaskan bahwa manusia, pada dasarnya, berada dalam posisi yang setara baik secara ontologis, moral, maupun sosial.[490] Dimensi kesetaraan juga ditegaskan dalam QS. *An-Nahl/*16: 97, yang memberikan jaminan ganjaran spiritual yang sama bagi laki-laki dan perempuan yang beriman dan beramal saleh. Ayat ini menunjukkan bahwa dalam perspektif ilahiah, tidak ada diskriminasi dalam akses terhadap kebaikan dan pahala.[491] Allah berfirman:

مَنْ عَمِلَ صٰلِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ

Barang siapa mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan, sedang dia beriman, maka pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik daripada apa yang telah mereka kerjakan.

Menurut *Ibn Kathīr*, frasa *Min Dzakarin aw Untsā* menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki peluang yang sama dalam memperoleh pahala, rahmat, dan kehidupan yang baik di sisi Allah.[492]

---

[487] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 12, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 615.

[488] Ismā'īil ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz. 7, Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999, hal. 386.

[489] Mu'afa Afif Rabbani & Muhammad Kudhori, "Memperkuat Kesetaraan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an" dalam *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*", Vol. 9 No. 2 Tahun 2023, hal. 7.

[490] Fauzan Adzima, "Kesetaraan di Hadapan Allah: Laki-laki dan Perempuan dalam Al-Qur'an," dalam *Takammul: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2025, hal. 4.

[491] Siti Alfiatun Hasanah & Lukman Hakim Husnan, "Kesetaraan dan Keserasian Gender dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ilmu Agama*, Vol. 23 No. 2 Tahun 2022, hal. 211.

[492] Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz. 4, Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999, hal. 601.

Kehidupan yang baik (*Ḥayātan Ṭayyibah*) dipahami sebagai kehidupan yang dipenuhi ketenangan, *Qana'ah*, dan keberkahan. *Al-Qurṭubi* menjelaskan bahwa ayat ini merupakan bantahan terhadap pandangan sosial yang merendahkan perempuan dalam akses spiritual dan moral.[493] Menurutnya, al-Qur'an secara eksplisit menegaskan kesetaraan tanggung jawab religius antara laki-laki dan perempuan.

Sementara itu, *al-Ṭaba'ṭaba'i* menafsirkan ayat ini sebagai prinsip keadilan ilahi yang menempatkan manusia berdasarkan kualitas iman dan amalnya, bukan identitas gendernya.[494] Karena itu, nilai manusia dalam perspektif al-Qur'an bersifat etik-spiritual, bukan biologis semata. Quraish Shihab juga menegaskan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa Islam membuka ruang yang sama bagi laki-laki dan perempuan untuk mencapai kesempurnaan moral dan kedekatan spiritual kepada Allah.[495] Perbedaan biologis tidak menghalangi kesetaraan dalam dimensi pengabdian dan pahala. Laki-laki maupun perempuan memiliki kedudukan dan kesempatan yang sama untuk mencapai kualitas hidup yang baik secara potensial, memperoleh pahala, dan meraih kemuliaan di hadapan Allah melalui iman dan amal saleh. Ayat ini makin memperkuat gagasan bahwa keadilan mencakup kesetaraan peluang dalam mencapai nilai-nilai spiritual, yang dimiliki oleh seluruh manusia baik laki-laki maupun perempuan.

Ayat-ayat tersebut secara kolektif membentuk konsep keadilan berbasis kesetaraan dan kemitraan. Keadilan tidak direduksi pada distribusi hak semata, tetapi mencakup pengakuan atas kesamaan martabat, keterlibatan bersama dalam tanggung jawab sosial, serta keseimbangan relasi antarindividu dalam satu ruang, yaitu sesama *Banī Ādam*, makhluk ciptaan Tuhan. Inilah bentuk keadilan Qur'ani yang bersifat substantif: adil dalam membangun tatanan sosial yang inklusif, partisipatif, dan berorientasi pada nilai-nilai moral universal.

2. Taqwa (Kepekaan Sosial Sebagai Intrumen Spiritual Teleologis, Tauhidik, Eskatologi)

Taqwa merupakan derivasi *al-Waqā*, *al-Waqā* secara otentik dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 258 kali, salah satunya dengan kata *Ittaqū* yang disebut berulang sebanyak 69 kali.[496] Penggunaan *Ittaqū* dalam al-Qur'an tidak berdiri sendiri, terma ini sering hadir dalam konteks skema

---

[493] Abu 'Abd Allāh al-Qurṭubi, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, juz. 10, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964, hal. 174.

[494] Muḥammad Ḥusayn al-Ṭaba'ṭaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, juz. 12, Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1997, hal. 349.

[495] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 6, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 728.

[496] Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāż al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Maṭba'ah Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1364H, hal. 759.

perlindungan yang mengarahkan manusia untuk menjaga diri dari konsekuensi moral dan eskatologis, baik secara langsung kepada Tuhan maupun melalui kesadaran akan hari pembalasan. Dalam konteks tematik, penggunaan *Ittaqū* dapat dipahami dalam beberapa ranah utama.

Pertama, dalam dakwah kenabian. *Ittaqū* berfungsi ganda sebagai perintah seperti dalam QS. *Āli 'Imrān/*3: 50:

وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ۚ وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ

(Aku diutus untuk) membenarkan Taurat yang (diturunkan) sebelumku dan untuk menghalalkan bagi kamu sebagian perkara yang telah diharamkan untukmu. Aku datang kepadamu dengan membawa tanda (mukjizat) dari Tuhanmu. Oleh karena itu, bertakwalah kepada Allah dan taatlah kepadaku.

Para nabi seperti Isa As., Luth As., Nuh As., dan Muhammad Saw. disebutkan menggunakan kata *Ittaqū* untuk menyeru ketaatan terhadap ajaran ilahi sekaligus memperingatkan konsekuensi kekufuran. Dengan demikian, takwa di sini bukan hanya ajakan normatif, tetapi juga instrumen retoris untuk membangun kesadaran tauhidik umat.

Kedua, dalam ranah etika, *Ittaqū* mengatur relasi manusia baik sebagai hamba Tuhan maupun sebagai khalifah di bumi. Pada level vertikal, ia mendorong sikap syukur, introspeksi, dan pertobatan sebagai bentuk perlindungan dari murka Tuhan. Pada level horizontal, ia mengatur etika sosial seperti persaudaraan, kejujuran, dan larangan merusak hubungan sosial, baik melalui ucapan, tindakan, maupun niat tersembunyi. Prinsip ini menegaskan bahwa takwa fondasi integritas moral yang mencakup dimensi personal dan sosial sekaligus.[497]

Ketiga, persoalan teologis. Penekanan fungsi diksi *Ittaqū* dalam struktur kewajiban, baik dalam konteks landasan dan ancaman teridentifikasi dalam ayat yang bernuansa ketuhanan. Seperti penggunaan diksi *Ittaqū* dalam QS. *Al-Ḥadīd/*57:28 yang menunjukkan bahwa kalangan Nasrani yang menerima ajaran Nabi Isa supaya terbuka menerima ajaran Nabi Muḥammad harus didasari dengan ketakwaan agar dapat menerima dua cahaya petunjuk.[498] Hal yang sama ditunjukkan dalam QS. *Luqmān/*31:33, QS. *Al-Ḥajj/*22:1, dan QS. *at-Tawbah/*9:119 yang menyebutkan perihal kepercayaan terhadap hari akhir[499] dan konsistensi

[497] Muḥammad bin Muḥammad al-Māturīdī, *Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2005, hal. 598.

[498] Ibn 'Āshūr, *at-Taḥrīr Wa at-Tanwīr*, juz. 6, Tunis: ad-DĀr at-Tûnisiyyah li an-Nasyr, 1984 M/ 1404 H, hal. 427.

[499] As-Samarqandī, *Baḥr Al-'Ulūm*…, hal. 31.

terhadap kebenaran[500] yang dilandasi dengan kepatuhan terhadap keesaan dan perintah Tuhan. Diksi *Ittaqū* juga digunakan sebagai peringatan bagi umat Islam bahwa kelalaiannya terhadap perintah berkonsekuensi terhadap penderitaan yang akan dihadapi, seperti siksa (azab)[501] dan api neraka,[502] sedangkan bagi orang yang menjalankan perintahnya yang diganjar dengan kebahagiaan.

Keempat, persoalan hukum. Gaya narasi yang ditunjukkan oleh ayat-ayat hukum yang memiliki diksi *Ittaqū* terletak pada bagian akhir dari pernyataan perintah atau larangan, kecuali QS. *Al-Baqarah*/2:278 yang berfungsi untuk menyiapkan masyarakat Islam sebelum pelarangan mutlak riba. *Ibn 'Asyūr* menyatakan bahwa ayat ini menyiapkan kondisi masyarakat muslim untuk meninggalkan perbuatan riba, karena riba hanya dapat ditinggalkan oleh orang yang telah bertakwa.[503] Persoalan hukum yang ditekankan dengan menggunakan diksi *Ittaqū* berkaitan dengan aturan haji dan umrah, jihad dan perang, penguasaan harta, pernikahan (hubungan suami-istri, talak, mahar nikah, cerai), riba dan hutang, makanan, persaksian, dan *al-Baghy* yang keseluruhan ayat berkategori madaniyah. Karakter penyebutan *Ittaqū* di akhir perintah maupun larangan menunjukkan perkara tersebut perlu mendapatkan perhatian kalangan umat Islam agar tidak meremehkannya.

Dalam analisis semantik, sebagaimana dijelaskan oleh Toshihiko Izutsu dalam kajian *Semantic Field*, takwa mengalami perluasan makna dari sekadar "takut" menjadi kesadaran moral yang aktif yaitu menjaga diri dari segala yang merusak relasi dengan Tuhan.[504] Dalam struktur bahasa al-Qur'an, bentuk derivatif seperti *Ittaqū, Muttaqīn*, dan *Taqwā* menunjukkan dinamika makna dari perintah, subjek etis, hingga kualitas batin.

Secara etimologis kata taqwa berasal dari kata *Waqā-Yaqī-Wiqyan-Wiqāyatan-Wāqiyatan*.[505] Kata *Waqā* berasal dari huruf *Wāw-Qāf-Yā'* bermakna menolak sesuatu dari sesuatu yang lain dengan menggunakan hal lainnya, sehingga *al-Wiqāyah* bermakna sesuatu yang melindungi

---

[500] Al-Māturīdī, *Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2005, hal. 506.

[501] Ibn 'Āshūr, *at-Taḥrīr Wa alTanwīr*, juz. 9, Tunis: ad-DĀr at-Tûnisiyyah li an-Nasyr, 1984 M/ 1404 H, hal. 316.

[502] Al-Māturīdī, *Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah*, juz. 1…, hal. 401.

[503] Ibn 'Āshūr, *at-Taḥrīr Wa at-Tanwīr,* juz. 9…, hal. 93.

[504] Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University Press, 2002, hal. 217.

[505] Muḥammad Murtaḍā az-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs Min Jawāhir al-Qāmūs*, Kuwait: Wizārah al-Irsyād wa al-Anbā', 2001, hal. 226.

sesuatu yang lain (pelindung).[506] *Waqā'* juga dapat bermakna *as-Sha'i' Aqihih*, jika melakukan perawatan dan penjagaan dari bahaya.[507] Makna ini digunakan oleh masyarakat Arab sebelum Islam yang tergambar dalam Syair *Jāhilī, Muhalhil bin Rabī'ah,* yang lebih dikenal dengan julukan *Abū Layla al-Muhalhil* atau *al-Zir Salim,* ضربت صدرها إليّ، وقالت: يا عديّ، لقت وقّتك الأواقي (ia memberikan sandaran kepadaku, dan berkata wahai 'Adī, sudah tiba masamu berlindung).[508]

Adapun secara terminologis, para ulama mendefinisikan taqwa sebagai "*Imtitsāl al-Awāmir wa Ijtināb al-Nawāhī*" (melaksanakan perintah dan menjauhi larangan). Namun, analisis kebahasaan menunjukkan bahwa taqwa lebih dari sekadar kepatuhan normatif; ia mengandung dimensi kesadaran batin (*Inner Consciousness*) yang menjadi basis tindakan etis. Dengan demikian, dimensi etimologis *Taqwa* tidak terputus dari konstruksi etika Qur'ani, melainkan justru menjadi fondasi epistemologis bagi lahirnya konsep etika yang integratif, antisipatif, dan berorientasi pada keselamatan holistik (dunia-akhirat).

Penafsiran beberapa ulama terkait terma ini, bahwa salah satu prinsip utama yang menegaskan tentang tolok ukur ketakwaan adalah pluralitas dan sikap kepedulian sosial masyarakat, bukan nasab, status sosial, atau latar belakang budaya. Konsep ini menegaskan bahwa setiap manusia memiliki hak dan martabat yang setara sejak penciptaannya, sekaligus menjadi landasan untuk membangun relasi sosial yang adil dan harmonis.[509] Salah satu kontribusi utama tafsir *as-Sa'dī* terhadap gagasan multikulturalisme terdapat pada ayat kunci: "*Inna Akramakum 'Inda Allāhi Atqākum*". *as-Sa'dī* menekankan takwa sebagai ketaatan dan kemampuan menjauhi maksiat, baik lahir maupun batin. Dengan demikian, kemuliaan manusia tidak ditentukan oleh ras, suku, bahasa, atau status sosial, melainkan oleh kualitas moral dan spiritual. Tidak ada kelompok etnis atau budaya yang lebih tinggi secara inheren; yang membedakan adalah integritas dan kontribusi seseorang. Takwa mencerminkan keikhlasan, ketulusan hati, dan pengendalian diri, sehingga seseorang dengan status sosial tinggi namun tanpa takwa tetap tidak mulia di sisi Allah. Prinsip ini menjadi dasar harmonisasi sosial dan kesetaraan universal.

---

[506] Aḥmad bin Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 6, Damaskus: Dār al-Fikr, 1979, hal. 131.

[507] Jamāl ad-Dīn Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Vol. 15, Beirut: Dār al-Ṣādir, 1414, hal. 401.

[508] Mahbub Ghozali, "Revaluasi konsepsi Takwa dalam al-Qur'an: Pembentukan Tindakan melalui Penekanan atas Ancaman", dalam *Diya' al-Afkar: Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis,* Vol. 11 No. 2 Tahun 2023, hal. 189.

[509] Rika Rezky Siregar dan M Jamil, "Konsep Multikulturalisme Dalam Surah Al-Hujurat Ayat 13 Perspektif Tafsir Ibnu Katsir", dalam *Jurnal Semiotika: Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2024, hal. 390-402.

Secara teleologis, *Taqwa* merupakan tujuan akhir dari seluruh praktik ibadah manusia. Ibadah, khususnya puasa, tidak berhenti pada dimensi ritual, tetapi diarahkan untuk membentuk pribadi yang bertakwa[510], yaitu individu yang saleh, bertauhid, dan memiliki dampak kepekaan sosial yang konstruktif. Dengan demikian, *Taqwa* menjadi representasi ideal dari manusia paripurna (*Insān Kāmil*), yang mampu menyeimbangkan hubungan vertikal dengan Tuhan dan hubungan horizontal dengan sesama manusia serta lingkungan. Dalam kerangka ini, *Taqwa* berfungsi sebagai kesadaran moral integratif yang menghubungkan keimanan dengan tanggung jawab sosial, seperti keadilan, solidaritas, dan non-diskriminasi.[511] Beberapa ayat al-Quran yang berbicara tentang ini, seperti dalam QS. *Al-Baqarah/*2*:* 1-5:

الٓمٓ ١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ٤ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ

Alif Lām Mīm. Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan di dalamnya; (ia merupakan) petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa, (yaitu) orang-orang yang beriman pada yang gaib, menegakkan salat, dan menginfakkan sebagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka, dan mereka yang beriman pada (Al-Qur'an) yang diturunkan kepadamu (Nabi Muhammad) dan (kitab-kitab suci) yang telah diturunkan sebelum engkau dan mereka yakin akan adanya akhirat. Merekalah yang mendapat petunjuk dari Tuhannya dan mereka itulah orang-orang yang beruntung.

Pada awal surah al-Baqarah, al-Qur'an memperkenalkan konsep *Taqwa* sebagai fondasi utama keberhasilan spiritual manusia. Orang bertakwa digambarkan sebagai mereka yang beriman kepada yang gaib, mendirikan salat, menafkahkan rezeki, mempercayai wahyu, dan meyakini kehidupan akhirat. Dengan demikian, *Taqwa* dalam al-Qur'an bukan hanya kesalehan ritual, tetapi orientasi hidup yang membentuk kesadaran moral dan sosial.

---

[510] Ahmad Hidayat, Fikri, dan Novis Krisma, "The Concept of Muslim's Taqwa and Islamic Psychology Measurement", dalam *Psikoislamedia: Jurnal Psikologi*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2024, hal. 1-15.

[511] Mohamad Khadafi Rofie, et.al., "Pembangunan Instrumen Taqwa bagi Etika Kerja Islam dari Perspektif al-Qur'an", dalam *International Journal of Accounting, Finance and Business*, Vol. 9 No. 53 Tahun 2024, hal. 10-16.

Al-Mātūrīdi berpendapat bahwa *Taqwa* adalah kesadaran batin yang melahirkan kepatuhan lahiriah. [512] Beliau menjelaskan bahwa petunjuk al-Qur'an hanya benar-benar bermanfaat bagi orang yang memiliki kesiapan moral untuk menerima kebenaran. Karena itu, taqwa tidak hanya berkaitan dengan amal, tetapi juga keterbukaan hati terhadap hidayah.

Al-Zamakhsyari menekankan dimensi epistemologis taqwa. [513] Menurutnya, orang bertakwa mampu membedakan kebenaran dan kebatilan karena hatinya tidak tertutup oleh hawa nafsu. Taqwa menjadi syarat intelektual sekaligus spiritual dalam memahami petunjuk al-Qur'an.

Al-Qusyayri memberikan pandangan nuansa sufistik, mengatakan bahwa *Taqwa* adalah penjagaan hati dari segala sesuatu yang menjauhkan manusia dari Allah.[514] Dalam perspektifnya, tingkatan taqwa tidak berhenti pada meninggalkan dosa, tetapi juga meninggalkan keterikatan berlebihan terhadap dunia. *Al-Baghāwi* menjelaskan bahwa ciri-ciri *Muttaqīn* dalam ayat ini menunjukkan adanya keseimbangan antara iman, ibadah, dan kepedulian sosial dalam dimensi pengertian *Taqwa*.[515] Menurutnya, orang yang bertakwa bukan hanya salih secara karakteristik individual, tetapi juga memiliki tanggung jawab sosial melalui infak dan kepedulian kepada sesama. Dalam beberapa redaksi al-Qur'an, peneliti menemukan hal senada. Seperti dalam QS. *Āli 'Imrān*/3:133-135:

وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٣٤ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ لِذُنُوبِهِمۡ وَمَن يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمۡ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ

Bersegeralah menuju ampunan dari Tuhanmu dan surga (yang) luasnya (seperti) langit dan bumi yang disediakan bagi orang-orang yang bertakwa. (yaitu) orang-orang yang selalu berinfak, baik di waktu lapang maupun sempit, orang-orang yang mengendalikan kemurkaannya, dan orang-orang yang memaafkan (kesalahan) orang lain. Allah mencintai orang-orang yang berbuat kebaikan. Demikian (juga) orang-orang yang

---

[512] Abū Manṣūr al-Mātūrīdi, *Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 45.

[513] Abū al-Qāsim az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, juz. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 94.

[514] 'Abd al-Karīm al-Qusyayri, *Laṭā'if al-Isyārāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007, hal. 58.

[515] Ḥusayn al-Baghāwi, *Ma'ālim at-Tanzīl*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1999, hal. 63.

apabila mengerjakan perbuatan keji atau menzalimi diri sendiri, mereka (segera) mengingat Allah lalu memohon ampunan atas dosa-dosanya. Siapa (lagi) yang dapat mengampuni dosa-dosa selain Allah? Mereka pun tidak meneruskan apa yang mereka kerjakan (perbuatan dosa itu) sedangkan mereka mengetahui(-nya).

Ayat ini menggambarkan karakter sosial dan moral orang bertakwa. Mereka digambarkan sebagai orang yang berinfak, mampu menahan amarah, memaafkan kesalahan orang lain, dan segera bertaubat ketika melakukan dosa.

At-Ṭabari menjelaskan bahwa *Taqwa* dalam ayat ini diwujudkan melalui pengendalian diri dan perilaku sosial yang baik.[516] Menurutnya, orang bertakwa bukan manusia tanpa kesalahan, tetapi mereka yang segera kembali kepada Allah setelah tergelincir. *as-Sam'āni* menekankan bahwa kemampuan menahan amarah (*Kazhīm al-Ghayẓ*) merupakan indikator utama kematangan spiritual.[517] Menurutnya, *Taqwa* tidak hanya tampak dalam ibadah ritual, tetapi juga dalam kemampuan mengontrol emosi dan menjaga hubungan sosial.

Ats-Tsa'labi dalam *al-Kasyf wa al-Bayān* menjelaskan bahwa memaafkan orang lain adalah bentuk *Taqwa* sosial yang sangat tinggi karena manusia memiliki kecenderungan untuk mempertahankan ego dan dendamnya.[518] *Al-Qusyairi* juga memandang bahwa orang bertakwa adalah mereka yang tidak membiarkan kebencian menguasai hati.[519] Menurutnya, taqwa sejati melahirkan jiwa yang lembut, penuh kasih, dan mudah memaafkan. *Al-Baydlāwi* menjelaskan bahwa rangkaian sifat dalam ayat ini menunjukkan bahwa taqwa mencakup dimensi vertikal dan horizontal sekaligus, yaitu hubungan dengan Allah melalui taubat, dan hubungan dengan manusia melalui pengendalian diri dan kasih sayang sosial.[520]

Dimensi teleologis ini juga meluas pada aspek ekologis. Individu yang bertakwa (*Muttaqīn*) tidak hanya menjaga relasi sosial, tetapi juga membangun relasi harmonis dengan alam sebagai bagian dari amanah

---

[516] Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, hal. 204-206.

[517] Abu al-Muẓaffar as-Sam'āni, *Tafsīr as-Sam'ānī*, Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997, hal. 389.

[518] Ahmad ats-Tsa'labi, *al-Kasyf wa al-Bayān*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 2002, hal. 96.

[519] 'Abd al-Karīm al-Qusyayri, *Laṭā'if al-Isyārāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007, hal. 271.

[520] Nāṣir ad-Din al-Baidawi, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1998, hal. 32.

kekhalifahan.[521] Perspektif ini melahirkan apa yang dapat disebut sebagai ekoteologi *Taqwa*, di mana pelestarian lingkungan dipahami sebagai konsekuensi etis dari kesadaran ketuhanan. Selain itu, *Taqwa* juga berfungsi sebagai basis ketahanan sosial, karena ia membentuk karakter individu yang mampu mengendalikan diri, bersikap adil, dan menjaga stabilitas moral dalam kehidupan bermasyarakat.[522]

Dalam tradisi klasik, indikator teleologis *Taqwa* dirumuskan secara komprehensif oleh '*Ali ibn Abī Ṭālib,* yang mendefinisikan *Taqwa* sebagai: takut kepada Allah, beramal berdasarkan wahyu, merasa cukup (*Qanā'ah*) terhadap rezeki, dan mempersiapkan diri untuk kehidupan akhirat. Formulasi ini menunjukkan bahwa *Taqwa* mencakup dimensi kognitif (pengetahuan), afektif (kesadaran spiritual), dan praksis (tindakan etis), yang seluruhnya bermuara pada pembentukan akhlak mulia seperti menahan amarah, berinfak, dan memaafkan sebagaimana dalam QS. *Āli 'Imrān* ayat 133-135 tersebut.[523]

'*Abd al-Qādir al-Jaylāni* dalam tafsirnya terkait ayat ini juga mengatakan bahwasanya peran manusia sejatinya selaku makhluk yang didelegasikan Allah adalah untuk memakmurkan bumi. Kontektualisasi perannya inilah yang menjadi langkah awal dalam memelihara relasi antar manusia dan lingkungan. Sehingga manusia harus mampu memberikan keseimbangan antara dunia dan akhirat karena manusia adalah makhluk sosial yang berintraksi dengan makhluk lain di sekitarnya.[524]

Taqwa dalam dimensi teologis adalah sebagai manifestasi langsung dari keimanan kepada keesaan Allah. Tauhid menjadi fondasi utama yang membentuk orientasi etika, karena dengan menauhidkan Allah, manusia terbebas dari segala bentuk subordinasi selain kepada-Nya. Dalam konteks ini, *Taqwa* berfungsi sebagai mekanisme internal yang menjaga kemurnian tauhid sekaligus mendorong kepatuhan terhadap nilai-nilai ilahi.[525] Pendidikan *Taqwa* dengan demikian harus berakar pada internalisasi

---

[521] Muhammad Sarif dan Y. Ismail, "The Impact of Taqwa on Ethics and Competitive Advantage in Malaysian SMEs, dalam *Journal of Islamic Management and Finance*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2024, hal. 1-19.

[522] Mucholit Vatku Rohman, et.al., "Konsep Meningkatkan Taqwa dalam Perspektif Hamka dalam Tafsir al-Azhar", dalam *Tafáqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2024, hal. 110-130.

[523] Iqbal Ilmi, et.al., "Maqashid Syariah dan Tantangan Dekadensi Moral dalam Perspektif Eskatologi Islam", dalam *Mitsaqan Ghalizan: Jurnal Hukum Keluarga dan Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2025, hal. 1-14.

[524] 'Abd al-Qādir al-Jaylāni, *Tafsīr al-Jaylāni,* juz. 5, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., hal. 444. *Lihat* juga Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik; Pelestarian Lingkuangan Hidup,* Cet II, Jakarta: Direktorat Bimbingan Masyarakat Islam, 2012, hal. 8.

[525] Iqbal Ilmi, et.al., "Maqashid Syariah …, hal. 1-14.

tauhid, sehingga melahirkan individu yang tauhidik, yaitu senantiasa merasakan kehadiran Tuhan (*Murāqabah*) dalam setiap aspek kehidupannya.

Adapun dalam dimensi eskatologisnya, *Taqwa* memiliki orientasi kuat pada kesadaran akan adanya kehidupan akhirat. Hal-hal terkait hari akhir, hari kehakiman, pertimbangan perbuatan baik dan buruk, serta balasannya menjadi paradigma dan memberikan motivasi yang kuat terhadap nilai *Takwa* dalam diri seseorang. Kesadaran ini melahirkan rasa takut kepada Allah (*al-Khawf*) yang bersifat konstruktif, yaitu mendorong manusia untuk menghindari dosa dan mempersiapkan diri menghadapi hari pembalasan. Terkait hal ini, *Taqwa* berfungsi sebagai *Wiqāyah* (benteng perlindungan) dari siksa neraka dan sebagai instrumen untuk mencapai kebahagiaan abadi. Adanya orientasi eskatologis tidak hanya memberikan harapan teologis, tetapi juga berperan sebagai mekanisme kontrol moral yang efektif untuk meraih balasan surga ketika di akhirat kelak.[526] Sebagaimana dalam *QS. Asy-Syu'arā/*26: 90 Allah berfirman:

وَأُزۡلِفَتِ ٱلۡجَنَّةُ لِلۡمُتَّقِينَ

Surga didekatkan kepada orang-orang yang bertakwa.

Ayat ini menggambarkan kedekatan spiritual dan balasan akhirat bagi orang bertakwa pada hari kiamat. *At-Ṭabari* menjelaskan bahwa surga didekatkan sebagai bentuk penghormatan Allah kepada orang-orang yang menjaga iman dan amal saleh selama hidupnya.[527] Kedekatan tersebut menunjukkan kemuliaan dan penerimaan ilahi. *Al-Zamakhsyari* menafsirkan kata *Uzlifat* sebagai simbol kedekatan rahmat Allah kepada orang bertakwa.[528] Menurutnya, taqwa membuat manusia dekat dengan kasih sayang Allah baik di dunia maupun akhirat.

Al-Qusyayri memberikan penafsiran sufistik bahwa surga bukan sekadar tempat fisik, tetapi simbol kedekatan ruhani dengan Allah.[529] Dalam perspektifnya, *Taqwa* adalah jalan menuju *Qurbah* (kedekatan spiritual). *Al-Baghāwi* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan hubungan

---

[526] Faisal Muhammad Nur, "Modern Challenges in Islamic Practice: The Role of Morality and Ethics", dalam *Abrahamic Religions: Jurnal studi Agama-agama,* Vol. 4 No. 1 Tahun 2024, hal. 98-108.

[527] Muḥammad Ibn Jarīr at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr Āy al-Qur'ān*, juz. 5, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, hal. 387.

[528] Abu al-Qāsim az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, juz. 4, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 344.

[529] 'Abd al-Karīm al-Qusyayri, *Laṭā'if al-Isyārāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007, hal. 523.

langsung antara ketakwaan dan keselamatan akhirat.[530] Orang bertakwa memperoleh ketenteraman karena hidupnya dipenuhi orientasi moral dan iman.

Quraish Shihab dalam tafsirnya terkait ayat ini, mengatakan bahwa terma *Uzlifat* diambil dari kata *Zulfa* yang berarti dekat. Hal ini menunjukkan bahwa surga didekatkan kepada orang-orang yang bertakwa di Padang Mahsyar agar mereka dapat melihat dan menikmati keindahannya sebelum memasukinya. Mereka sangat beruntung karena seolah-olah surga dibawa kepada mereka dan bukan sebaliknya. Penggunaan bentuk kata kerja masa lampau oleh penggalan ayat ini bertujuan menunjukkan kepastiannya.[531]

Keterangan lebih jelas lagi untuk instrumen takwa eskatologis yaitu dalam QS. *Yūnus*/10: 26 bahwa orang yang berbuat baik (sesama manusia), mereka akan selamanya berada di surgaNya. Allah berfirman:

لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞۖ وَلَا يَرۡهَقُ وُجُوهَهُمۡ قَتَرٞ وَلَا ذِلَّةٌۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ

Bagi orang-orang yang berbuat baik (ada pahala) yang terbaik (surga) dan tambahannya (kenikmatan melihat Allah). Wajah-wajah mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula diliputi) kehinaan. Mereka itulah para penghuni surga. Mereka kekal di dalamnya.

Ayat ini menjelaskan bahwa orang-orang yang berbuat baik (*Iḥsān*) akan memperoleh balasan terbaik dari Allah berupa surga dan tambahan kenikmatan spiritual.

At-Ṭabari menjelaskan bahwa *al-Ḥusnā* berarti surga, sedangkan *Ziyādah* dipahami banyak ulama sebagai kenikmatan melihat Allah di akhirat.[532] Orang yang berbuat baik kepada sesama manusia akan memperoleh balasan abadi dari Allah. *Al-Mātūrīdi* menjelaskan bahwa *Iḥsān* mencakup kesempurnaan iman, amal, dan hubungan sosial.[533] Menurutnya, manusia yang memperbaiki relasinya dengan sesamanya, pada hakikatnya sedang mendekatkan diri kepada Allah.

Al-Baydlāwi mengatakan bahwa ayat ini menunjukkan keluasan rahmat Allah: balasan yang diberikan jauh lebih besar daripada amal

---

[530] Al-Ḥusayn al-Baghāwi, *Ma'ālim at-Tanzīl*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1999, hal. 129.

[531] Muhammad Quraish Shihab. *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, juz. 10, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 83.

[532] Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr Āy al-Qur'ān*, juz. 3, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, hal. 95-96.

[533] Abū Manṣūr al-Mātūrīdi, *Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 219.

manusia sendiri. [534] *Al-Qusyayri* memandang *Iḥsān* sebagai keadaan spiritual ketika manusia beribadah dan berbuat baik dengan kesadaran penuh akan kehadiran Allah.[535] Karena itu, balasan *Iḥsān* bukan sekadar material surga, tetapi juga kenikmatan kedekatan dengan Tuhan. *as-Sam'āni* menjelaskan bahwa orang yang berbuat baik kepada manusia menunjukkan kualitas iman yang matang.[536] Hubungan sosial yang baik menjadi bagian integral dari taqwa dan ihsan.

Secara konsep, ayat ini menunjukkan bahwa standar penilaian dalam perspektif al-Qur'an tidak didasarkan pada identitas biologis atau sosial, melainkan pada kualitas iman dan amal. Hal ini merefleksikan prinsip kesetaraan moral (*moral equality*) di hadapan Tuhan sebagai aspek keadilan yang setara, sekaligus menegasikan segala bentuk bias struktural yang berpotensi melahirkan ketidakadilan.[537] Frasa "tidak dizalimi sedikit pun" menegaskan dimensi korektif dalam keadilan Ilahi, yakni jaminan bahwa tidak ada pengurangan hak atau penyimpangan dalam pemberian balasan. Dengan demikian, ayat ini selain meneguhkan konsep keadilan sebagai prinsip normatif, tetapi juga sebagai mekanisme evaluatif yang objektif dan proporsional, di mana setiap individu memperoleh konsekuensi sesuai dengan kualitas tindakan dan keimanannya.

Integrasi ketiga dimensi tersebut menemukan manifestasi konkretnya dalam prinsip keadilan. Al-Qur'an menegaskan bahwa keadilan merupakan ekspresi nyata dari *Taqwa*, bahkan dalam situasi konflik sekalipun. Allah memerintahkan untuk tetap berlaku adil termasuk kepada pihak yang dibenci, menunjukkan bahwa *Taqwa* sebagai instrumen untuk adil menuntut objektivitas moral yang melampaui kepentingan subjektif. Individu yang bertakwa akan konsisten menegakkan keadilan dalam berbagai kondisi, baik dalam keadaan senang maupun sulit, serta terhadap kawan maupun lawan. Dalam ayat lain, Allah menegaskan bahwa prinsip dasar keadilan ilahi bersifat universal dan tidak diskriminatif. Dengan menyatakan bahwa siapa pun yang beramal saleh baik laki-laki maupun perempuan selama ia beriman, maka akan memperoleh balasan berupa kehidupan yang baik dan tidak akan dizalimi sedikit pun.

Oleh karena itu, *Taqwa* sebagai konsep etika normatif berfungsi sebagai tujuan akhir ibadah (teleologis), yang berakar pada konsep keesaan Tuhan (tauhidik) dan keadilanNya, serta berorientasi pada

---

[534] Nāṣir ad-Dīn al-Baydlāwi, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1998, hal. 121.

[535] 'Abd al-Karīm al-Qusyayri, *Laṭā'if al-Isyārāt…*, hal. 211.

[536] Abu al-Muẓaffar as-Sam'āni, *Tafsīr as-Sam'āni*, Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997, hal. 154.

[537] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Juz. 3…, hal. 530.

pertanggungjawaban akhir (eskatologis). Keseluruhan dimensi ini membentuk manusia sebagai khalifah yang fungsional, yang tidak hanya saleh secara individual, tetapi juga mampu membangun tatanan sosial yang adil serta menjaga keberlanjutan lingkungan.

3.*Ar-Rahmah* (Keutamaan Empatik)

Konsep *ar-Raḥmah* dalam al-Qur'an memiliki distribusi yang luas dan berlapis, mencakup dimensi teologis, kosmologis, dan relasional. Secara tematik, ayat-ayat tentang *Raḥmah* dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kategori utama. *Pertama*, *Raḥmah* sebagai sifat esensial ilahi, seperti dalam QS. *Al-A'rāf*/7:156 yang menegaskan bahwa rahmat Allah meliputi segala sesuatu (*wa Raḥmatī Wasi'at Kulla Syay'*). Ayat ini menunjukkan bahwa *Raḥmah* merupakan prinsip ontologis yang menjadi dasar hubungan antara Tuhan dan makhluk. *Kedua*, *Raḥmah* sebagai prinsip sosial-humanistik, seperti dalam QS. *Al-Balad*/90:17 yang mempertemukan rahmah dengan solidaritas sosial, serta QS. *Al-Ḥujurāt*/49:10 yang menegaskan persaudaraan dan rekonsiliasi berdasarkan kasih sayang. *Ketiga*, *Raḥmah* dalam konteks hubungan suami istri, terutama QS. *Ar-Rūm*/30:21 yang menyebutkan bahwa Allah menjadikan *Mawaddah* dan *Raḥmah* sebagai fondasi hubungan pasangan. Ayat ini menjadi lokus utama dalam memahami *Raḥmah* sebagai prinsip empatik dalam kehidupan keluarga. Klasifikasi ini menunjukkan bahwa *Raḥmah* tidak hanya merupakan ekspresi emosional, tetapi juga struktur etis yang mengikat hubungan manusia dalam berbagai tingkatan, termasuk hubungan perkawinan.

Lafadz *Raḥmah* juga disebutkan dengan berbagai macam ungkapan (*Ṣīghah*)[538] yang terulang 339 kali. Secara etimologis, *Raḥmah* berasal dari akar kata *Ra-ḥi-Ma* yang juga melahirkan kata *Raḥim* (rahim/rahim ibu), yang mengandung makna kelembutan, perlindungan, dan pemeliharaan. Relasi semantika ini menunjukkan bahwa *Raḥmah* bukan sekedar belas kasih pasif, tetapi kasih sayang yang aktif dan protektif.[539] Lafadz *Raḥmah* merupakan bentuk *Maṣdar* (infinitif) dari akar kata *Raḥima*, *Yarḥamu*, *Raḥmah*. *Raḥima* yang bermakna persaudaraan dan kerabat, *Yarhamu* yang akan/ sedang mengasihi, *Irḥam* kasihanilah, *Arḥam* sangat Mengasihi,[540]

[538] Muhbib Abdul Wahab, "Ragam Bentuk, Makna, dan Aplikasi Maṣdar dalam Bahasa Arab", dalam *Jurnal at-Turath,* Nomor 1, 2007, hal. 53.

[539] Abū al-Ḥusain Aḥmad Ibn Farīs Ibn Zakariyya, *Maqāyis al-Lughah*, juz. 2, Beirut: Dār Al-Fikri, t.th, hal. 498.

[540] Yusrati Windah, et.al., "Makna Kata ar-Rahmah dan Derivasinya dalam Alquran", dalam *Jurnal Bahasa dan Sastra Arab,* Vol. 7 No. 2 Tahun 2019, hal. 186.

Raḥim yang bermakna Maha Penyayang, *Rahman* maha pengasih, dan *Marḥamah* kemurahan/ perasaan kasih sayang.[541]

Dalam Kamus Bahasa Arab lafadz *Raḥmah* bermakna belas kasih, dan rasa sayang. Sedangkan menurut Atabik Ali dalam bukunya yang berjudul Kamus Kontemporer Arab-Indonesia rahmah bermakna kemurahan dan belas kasih.[542] Jika dihubungkan dengan kata Allah menjadi rahmatullah yaitu bermakna belas kasih Allah.[543] Menurut *Ibn Mandzūr*, *Raḥmah* berarti *ar-Riqqah wa at-Ta'aṭṭuf* (kelembutan dan empati) yang mendorong tindakan kebaikan terhadap pihak lain.[544] Dengan demikian, *Raḥmah* mencakup dimensi afektif (emosi) sekaligus praksis (tindakan).

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), *Raḥmah* bermakna "belas kasih; kerahiman; dan berkah Allah".[545] Dalam kamus ilmiah, *Raḥmah* bermakna karunia, pemberian, dan kasih, baik yang tampak dipermukaan maupun yang dirasakan.[546] Dalam Kamus Kontemporer disebutkan bahwa rahmah bermakna kemurahan dan belas kasih.[547] Sedangkan menurut *Ibrāhīm Madhkūr* dalam kamus *al-Mu'jam al-Waşīṭ* bahwa *Raḥmah* bermakna خيرَوَنعمة *Khayr wa Ni'mah* yaitu kebaikan dan kenikmatan.[548] Dalam *Tafsir al-Qurān al-Majīd*, karya Malik Ghulam Farid yang dikutip oleh Dawan Rahardjo dalam bukunya Ensiklopedia al-Quran juga mengatakan bahwa *Raḥmah* itu sendiri berarti kelembutan, ihsan atau kebajikan.[549] Adapun dalam kamus *al-Mufradhāt fī Gharīb al-Qurān* lafadz *Raḥmah* mengandung dua makna, yakni: kelembutan atau kasih sayang dan kebaikan.[550] Dalam hal ini maka apabila lafadz *Raḥmah* disandingkan atau dijadikan sifat yang dimiliki oleh Allah, maka

---

[541] Dawan Rahardjo, *Ensiklopedia Alquran Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 212.

[542] Atabik Ali, et.al., *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia,* Cet. 1, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, 1996, hal. 964.

[543] Umar Bakry, *Kamus Bahasa Arab-Indonesia*…, hal. 941.

[544] Ibn Mandzūr, *Lisān al-'Arab,* Juz. 6, Beirut: Dār aş- Ṣādir, 1994, hal. 230.

[545] Tim Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*…, hal. 921.

[546] Muhammad Nur Abduh, "ar-Rahmah dalam Alquran", dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2015, hal. 64.

[547] Atabik Ali, et.al., *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Cet. 1…, hal. 962. *Lihat* juga Umar Bakry, *Kamus Bahasa Arab-Indonesia*, Bandung: Pustaka Reka Cipta, 2017, hal. 214.

[548] Ibrahim Madkur, *Mu'jam al-Wasīṭ*, juz. 4, Istanbul: Maktabah Islamiyah, 2008, hal. 335.

[549] Dawan Rahardjo, *Ensiklopedia Alquran Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 220-222.

[550] Ar-Raghib al-Aṣfahāni, *al-Mufradāt fi Gharib al-Qurān*, terj. Ahmad Zaini Dahlan, Jakarta: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017, hal. 44.

maknanya adalah kebaikan,[551] belas kasih dan kemurahan yang bersumber dari Allah semata.[552] Sedangkan apabila rahmah disandingkan kepada selain Allah maka ia bermakna kelembutan.[553]

Dalam tafsir klasik, *Zamakhsyari* memahami *Raḥmah* dalam QS. *Ar-Rūm/*30:21 sebagai bentuk kasih sayang yang muncul setelah hubungan pernikahan berlangsung, berbeda dengan *Mawaddah* yang lebih bersifat awal dan emosional.[554] Ia menekankan bahwa *Raḥmah* berkaitan dengan kepedulian dan perhatian dalam kehidupan sehari-hari.

Ar-Rāzi memperluas makna ini dengan menyatakan bahwa *Raḥmah* mencakup dimensi psikologis yang mendalam, termasuk empati terhadap kelemahan pasangan dan kesediaan untuk saling melindungi.[555] Pendekatan ini menunjukkan bahwa *Raḥmah* bukan sekadar emosi, tetapi kondisi eksistensial dalam hubungan. Sementara itu, *Ibn Katsīr* cenderung memahami *Raḥmah* sebagai bentuk kasih sayang yang terwujud dalam perlakuan baik dan menyertakan hak-hak pasangan.[556] Meskipun demikian, pendekatan ini masih cenderung normatif dan belum sepenuhnya mengeksplorasi dimensi empatik secara mendalam.

Dalam perspektif kontemporer, Fazlur Rahman memandang *Raḥmah* sebagai prinsip moral yang menjadi inti dari etika Qur'ani, yang harus diwujudkan dalam hubungan sosial yang adil dan manusiawi.[557] Sementara itu, Amina Wadud menekankan bahwa *Raḥmah* mengandaikan hubungan yang setara dan saling menghargai, serta segala bentuk dominasi dalam hubungan gender.[558]

Dalam QS. *Ar-Rūm/*33:21, *Raḥmah* menjadi landasan relasi suami istri yang harmonis, yang ditandai oleh ketenangan batin dan kasih sayang timbal balik. Allah berfirman:

وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّة وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰت لِّقَوْم يَتَفَكَّرُونَ

---

[551] Ar-Raghib al-Aṣfahāni, *al-Mufraḍāt fī Gharīb al-Quran…,* hal. 44.

[552] Umar Bakry, *Kamus Bahasa …*, hal. 964.

[553] Ar-Raghib Al-Aṣfahāni, a*l-Mufraḍāt fī Gharīb al-Quran…,* hal. 45.

[554] Az-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl*, juz. 4, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 789.

[555] Fakhr ad-Din ar-Razi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 2000, hal. 112.

[556] Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz. 5, Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999, hal. 521.

[557] Fazlur Rahman, *Tema-Tema Utama Al-Qur'an*, Bandung: Mizan Pustaka, 2017, hal. 55.

[558] Amina Wadud, *Al-Qur'an dan Wanita: Membaca Ulang Teks Suci dari Perspektif Wanita*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 82.

Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.

Ayat ini merupakan salah satu fondasi utama etika keluarga dalam al-Qur'an. Relasi suami-istri dipahami bukan sekadar hubungan biologis atau sosial, tetapi ruang spiritual yang dibangun atas tiga unsur utama: *sakinah* (ketenteraman), *Mawaddah* (cinta), dan *raḥmah* (kasih sayang). Dalam konteks ini, *Raḥmah* menjadi fondasi keberlangsungan hubungan rumah tangga karena ia melampaui ketertarikan emosional semata dan menyentuh dimensi kepedulian, empati, dan pengorbanan.

Ibn 'Aṭiyyah dalam *al-Muḥarrar al-Wajīz* menjelaskan bahwa *Mawaddah* merujuk pada cinta dan ketertarikan emosional antara pasangan, sedangkan *Raḥmah* menunjukkan kasih sayang yang melahirkan kelembutan, perlindungan, dan perhatian ketika hubungan mengalami perubahan atau ujian kehidupan.[559] Menurutnya, relasi suami-istri tidak mungkin bertahan hanya dengan dorongan cinta emosional; ia membutuhkan *Raḥmah* sebagai energi moral yang menjaga hubungan tetap harmonis dalam kondisi sulit. Beliau juga menekankan bahwa penggunaan kata *Ja'ala Baynakum* ("Dia menjadikan di antara kalian") menunjukkan bahwa kasih sayang dalam keluarga merupakan anugerah ilahi yang harus dipelihara melalui interaksi etis dan komunikasi yang baik. Dengan demikian, keluarga harmonis tidak lahir semata-mata dari insting manusia, tetapi dari kesadaran spiritual dan usaha moral bersama.

Dalam *Lubāb at-Ta'wīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*, *al-Khāzin* menjelaskan bahwa *Raḥmah* dalam ayat ini mencakup sikap saling menjaga, membantu, dan mengasihi antara pasangan hidup.[560] Ia menafsirkan bahwa ketika usia bertambah dan ketertarikan fisik berkurang, maka *Raḥmah* menjadi unsur yang mempertahankan keutuhan rumah tangga. Karena itu, kasih sayang dalam Islam bukan hanya ekspresi emosional, tetapi komitmen moral yang terus bertahan sepanjang kehidupan. Beliau juga memandang bahwa *Raḥmah* melahirkan sikap toleran, kesabaran, dan kemampuan memaafkan dalam relasi keluarga. Rumah tangga Qur'ani tidak dibangun atas dominasi salah satu pihak, melainkan pada kesediaan untuk memahami dan menopang pasangan secara timbal balik.

---

[559] Ibn 'Aṭiyyah al-Andalusi, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001, hal. 336.

[560] 'Alā'u ad-Din al-Khāzin, *Lubāb at-Ta'wīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, hal. 437.

Sementara itu, tafsir yang dinisbahkan kepada *Ibn ʻAbbās* menjelaskan bahwa *Mawaddah* berarti cinta seorang laki-laki kepada istrinya, sedangkan *Raḥmah* berarti kelembutan hati dan kasih sayang yang mencegah terjadinya perlakuan zalim di antara keduanya. [561] Dalam perspektif ini, *Raḥmah* memiliki fungsi etik yang sangat penting karena menjadi penghalang bagi kekerasan, penghinaan, dan kerusakan relasi keluarga. Penafsirannya juga menunjukkan bahwa kasih sayang dalam keluarga bukan sekadar perasaan, tetapi prinsip moral yang tercermin dalam perilaku sehari-hari: menghormati pasangan, menjaga perasaan, memenuhi hak-haknya, dan memperlakukan pasangan dengan kelembutan.

Dari ketiga penafsiran tersebut tampak bahwa konsep *Raḥmah* dalam QS. *Ar-Rūm*/30:21 memiliki dimensi yang sangat luas. Ia bukan hanya kasih sayang emosional, tetapi fondasi etis dan spiritual yang menopang keberlangsungan rumah tangga. *Raḥmah* melahirkan ketenangan batin, empati, kesabaran, pengorbanan, dan kepedulian timbal balik antara suami dan istri. *Raḥmah* muncul sebagai dorongan moral untuk mendamaikan pihak yang berselisih, menunjukkan bahwa kasih sayang dalam Islam bukanlah sikap pasif, melainkan tindakan sosial yang membentuk pertemanan, persaudaraan dan keadilan. [562] Oleh karena itu, keluarga Qur'ani dibangun bukan atas relasi kuasa dan dominasi, tetapi atas cinta yang disertai kasih sayang yang matang dan bertanggung jawab.

Berdasarkan analisis di atas, peneliti menyimpulkan bahwa terma *ar-Raḥmah* dapat dirumuskan dalam konsep sebagai keutamaan empatik, yaitu kapasitas moral untuk merasakan, memahami, dan merespons kondisi pasangan secara penuh kesadaran dan tanggung jawab. [563] Keutamaan ini mencakup tiga dimensi utama. *Pertama*, empati afektif, yaitu kemampuan merasakan emosi pasangan. [564] *Kedua*, empati kognitif, yaitu kemampuan memahami perspektif dan kondisi psikologis pasangan. *Ketiga*, empati praksis, yaitu tindakan nyata yang mencerminkan kepedulian dan perlindungan. [565]

---

[561] ʻAbd Allah ibn ʻAbbas, *Tafsīr Ibn ʻAbbās*: *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ʻAbbās*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1992, hal. 340.

[562] Feni Andri Mulyani, et.al., "Semantic Study of the Word Rahmah in the Qur'an: A Study Of Verses About Interhuman Relations," dalam *Jurnal JICN: Jurnal Intelek dan Cendekiawan Nusantara,* Vol. 2 No. 3 Tahun 2025, hal. 1545.

[563] Masganti Sit, et.al., "Islamic Parenting as a Strategy for Shaping Children's Emotional Intelligence in a Review of Islamic Psychology." dalam *Jurnal TOFEDU: The Future of Education Journal,* Vol. 4 No. 8 Tahun 2025, hal. 4550-4555.

[564] Aisyah Nabila Almashyra, "An Integrative Islamic Counseling Model for Pre-Marital Couples Facing Modern Household Crises," dalam *Journal on Islamic Studies,* Vol. 1 No. 4 Tahun 2022, hal. 209-220.

[565] Wiwin Narti, et.al., "Reconstructing the Philosophy of Love in Islamic Education: Humanistic Approaches to Cultivating Empathy, Tolerance, and Harmony,"

Dalam kerangka etika Qur'ani, *Raḥmah* melengkapi *al-'Adl*. Jika keadilan menjamin keseimbangan struktural, maka *Raḥmah* menghadirkan kehangatan emosional yang menjaga hubungan tetap hidup dan bermakna. Dengan demikian, *Raḥmah* berfungsi sebagai dimensi humanisasi dalam etika relasional.[566]

Jika dikorelasikan dalam etika normatif, *Raḥmah* berfungsi sebagai korektif terhadap kekakuan hukum dan keadilan formal. Keadilan (*'Adl*) menuntut keseimbangan hak dan kewajiban, namun tanpa *Raḥmah*, ia berpotensi menjadi rigid dan kurang manusiawi. Kehadiran *Raḥmah* memastikan bahwa penerapan keadilan tetap mempertimbangkan aspek kemanusiaan, seperti kondisi lemah, ketidakmampuan, atau penderitaan pihak tertentu. Dengan demikian, *Raḥmah* tidak meniadakan keadilan, tetapi menyempurnakannya melalui pendekatan empatik.[567]

Dimensi penting dari *Raḥmah* adalah universalitasnya. Ia tidak terbatas pada relasi internal komunitas, tetapi mencakup seluruh manusia bahkan makhluk hidup lainnya. Dalam perspektif ini, *Raḥmah* melahirkan etika inklusif yang menolak kekerasan, diskriminasi, dan eksploitasi. Ia menjadi basis etika dan mendorong perlakuan yang penuh kasih terhadap sesama, termasuk kelompok rentan, serta terhadap alam sebagai bagian dari ciptaan Tuhan.[568]

Dalam ranah moral-psikologis, *Raḥmah* berperan sebagai mekanisme internal yang melembutkan hati dan mengendalikan kecenderungan destruktif seperti egoisme dan agresi. Individu yang memiliki *Raḥmah* tidak hanya mampu memahami penderitaan orang lain, tetapi juga terdorong untuk menguranginya. Hal ini menjadikan *Raḥmah* sebagai basis bagi tindakan seperti memaafkan, menolong, dan berderma.[569]

4.*Al-Amānah* (Tanggung Jawab Moral)

---

dalam *Jurnal International Journal of Teaching and Learning (INJOTEL),* Vol. 3 No. 7 Tahun 2025, hal. 105-114.

[566] Adi Setiawan, et.al., "Urgensi Nafkah Emosional Dalam Keluarga Modern: Studi Maqāṣid as-Syarī'ah terhadap Ayat-ayat Mawaddah wa Raḥmah dan Hadis tentang Mu'āsyarah bil-Ma'rūf," dalam *Jurnal Hukum Keluarga Islam El-Qisth,* Vol. 8 No. 02 Tahun 2025, hal. 15-28.

[567] Rakhmawati dan F. F. Atmaja, "Subjective Well-Being, Religiosity, Trust, and Altruism: an Islamic Perspective," dalam *Ekonomika Syariah: Journal of Economic Studies*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2024, hal. 143-158.

[568] Nurul Wahidah Fauzi, et.al., "Integrating Nutrigenomics and Traditional Wisdom: A Study of Dietary Ethics in Islamic Hadith and Kitab ar-Rahmah," dalam *Ulum Islamiyyah*, Vol. 36 No. 3 Tahun 2024, hal. 79-97.

[569] Siti Rahmah, et.al., "The Influence of Sufism on Social Practices in Contemporary Muslim Societies," dalam *Journal of Noesantara Islamic Studies*, Vol. 1 No. 4 Tahun 2024, hal. 214-232.

Ayat-ayat tentang *Amānah* tersebar dalam beberapa konteks tematik yang saling terkait, Kata *Amānah* dalam al-Qur'an terulang sebanyak 8 kali, yaitu, dalam QS. *Āli-'Imrān/*3:154, mengunakan kata أَمَنَةً artinya keamanan, pada QS. *al-Anfāl/*8:11 menggunakankata أَمَانَتِكُمْ artinya ketentraman. Dalam QS. *al-Ahzab/*33:72, menggunakan kata الْأَمَانَةَ artinya amanat, dalam QS. *an-Nisā'/*4:58, kata الْأَمَانَاتِ artinya menyampaikan amanat. Pada QS. *al-Baqarah*/2:283, menggunakan kata أَمَانَتَهُ artinya menunaikan amanatnya (hutang), adapun pada QS. *al-Anfāl/*8:27, آمَنُوا artinya amanat-amanat, dalam QS. *al-Mu'minūn/*23:8 لِأَمَانَاتِهِمْ artinya amanat-amanat. Dan pada QS. *al-Ma'ārij/*70:32 لِأَمَانَاتِهِمْ artinya amanat (yang dipikulnya).

Secara etimologis, kata *Amānah* berasal dari akar *Hamzah–Mīm–Nūn* (*Amina-Ya'manu-Amnan-Amānatan*), yang bermakna "tenang", "tentram" "aman",[570] "sikap bertanggung jawab dan dapat dipercaya".[571] Dari akar kata ini, lahir beberapa derivasi seperti *īmān* (keimanan), *Amān* (keamanan), dan *Amīn* (orang yang dapat dipercaya). Relasi semantik ini menunjukkan bahwa *Amānah* memiliki keterkaitan erat dengan kepercayaan dan stabilitas moral.

Ibn Fāris dalam kitabnya menyebutkan huruf *Hamzah-Mim-Nun* adalah *Lafdz Musytarak* atau homonimus. Arti yang pertama adalah ketenangan jiwa lawan dari khianat, dan kedua *at-Taşdīq* yang berarti membenarkan.[572] *Ramadhān al-Mahlāwy* mendefinisikan amanah adalah: "segala sesuatu yang wajib dijaga, ditunaikan dan dilindungi oleh seorang muslim, yaitu perasaan muslim tersebut akan tanggung jawabnya atas segala yang dibebankan kepadanya dengan mengerahkan segala daya upayanya untuk menunaikan amanah tersebut sesuai dengan cara yang diridhai oleh Allah.[573]

Secara terminologi, *Rasyīd Ridhā* juga menjelaskan bahwasanya pengertian amanah adalah sebuah kepercayaan yang diberikan kepada seseorang, yang mana hal itu memberikan ketenangan hati dan menghilangkan rasa takut dan cemas.[574] Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) menunjuk makna kepercayaan menggunakan dua kata, yaitu amanah atau amanat. Amanah memiliki beberapa arti, antara lain: pesan

---

[570] Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedi Al-Qur'an, Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 83.

[571] Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 40.

[572] Marzūq ibn Shanitān ibn Tanbak, *Mausu`atu al-Qiyam Wa Makarima al-Akhlaq, Jilid 9, Kitāb Amānah*, Arab Saudi: Dār Rawwah, 1421 H, hal. 9.

[573] Ramadhan al-Maḥlawy, *Min Akhlāq al-Islām; Bāb al-Amānah*, Cet. 1, Kairo: Markaz al-Kitāb, 1426 H, hal. 163.

[574] Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, juz. 5, Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah Li al-Kitāb, 1990, hal. 140.

yang dititipkan kepada orang lain untuk disampaikan, keamanan, ketenteraman, dan kepercayaan. Sedangkan amanat diartikan sebagai sesuatu yang dipercayakan atau dititipkan kepada orang lain, pesan, nasihat yang baik dan berguna dari orang tua-tua, perintah, dan wejangan.[575]

Literatur kontemporer menegaskan perbedaan amanah dengan konsep "*trust*" yang kerap dipahami sebagai ekspektasi interpersonal. Amanah membawa konsekuensi etis normatif dan membangun standar perilaku yang lebih ketat, termasuk pada relasi otoritas.[576] Trust diartikan sebagai suatu keadaan yang dihasilkan dari penyesuaian diri secara insentif terhadap kerentanan diri, sehingga munculnya ekspektasi yang rasional terhadap perilaku pihak lain yang diberikan kepercayaan tersebut. *Trust* bersifat penghubung antara tiga kategori interaksi dalam sebuah hubungan interpersonal, yaitu interaksi yang berulang pada kondisi kepercayaan satu arah, interaksi yang mengandung dilemma, dan interaksi pada kelekatan hubungan.[577] Salah satu ayat yang membahas terma *Amānah* adalah QS. *Al-Aḥzāb/*33:72, Allah berfirman:

إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا

Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya. Lalu, dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya ia (manusia) sangat zalim lagi sangat bodoh.

Ibn Katsīr terkait ayat ini menjelaskan bahwa *Amānah* mencakup seluruh kewajiban syariat baik yang berkaitan dengan hak Allah maupun hak manusia. Penolakan langit, bumi, dan gunung menunjukkan beratnya tanggung jawab tersebut, sementara manusia menerimanya karena potensi sekaligus kelemahannya. Ayat ini dimulai dengan penegasan Allah tentang penawaran amanah kepada makhluk-makhluk yang memiliki kekuatan luar biasa yaitu langit, bumi, dan gunung-gunung. Penggunaan kata عَرَضۡنَا (*'Aradhnā*) menunjukkan bahwa Allah memberikan pilihan kepada makhluk-makhluk tersebut untuk menerima atau menolak *Amānah*.[578] Ini

[575] *https://kbbi.web.id/amanah-2*, diakses pada 21 April 2026.

[576] Herijanto, "Al-Amanah in al-Qur'an vs Trust: A Comparative Study," dalam *International Journal of Ethics and Systems*, Vol. 38 No. 4 Tahun 2022, hal. 549-575.

[577] Anisia Kumala, et.al, *Konsep Islam dan Psikologi*, Cet. I, Yogyakarta: Gramasurya, 2021, hal. 55.

[578] Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm*, Jilid 6, Riyadh: Dar Taybah, 2005, hal. 460.

menunjukkan bahwa Amanah bukan sesuatu yang dipaksakan, melainkan sebuah tawaran yang membutuhkan kesediaan dan keberanian.

Kata *al-Amānah* dalam ayat ini memiliki makna yang sangat luas dan mendalam. *Amānah* tidak hanya berarti kepercayaan dalam pengertian sempit, tetapi mencakup seluruh tanggung jawab yang diberikan Allah kepada makhluk-Nya. Ini termasuk tanggung jawab untuk menjalankan perintah Allah, menjaga alam semesta, dan memelihara hubungan dengan sesama makhluk. *Amānah* juga mencakup kemampuan untuk membedakan antara yang baik dan yang buruk, serta kemampuan untuk memilih jalan yang benar. Penolakan langit, bumi, dan gunung-gunung untuk memikul amanah ini menunjukkan betapa beratnya tanggung jawab tersebut. Kata *Fa Abaynā* dan *wa Asyfaqnā* menggambarkan keengganan dan kekhawatiran makhluk-makhluk tersebut. Mereka menyadari bahwa amanah ini membawa konsekuensi yang sangat besar, terutama terkait dengan penanggungjawaban kelak. Keengganan ini menunjukkan kebijaksanaan mereka dalam menilai kapasitas diri mereka sendiri. Kontras dengan penolakan tersebut, manusia justru bersedia menerima amanah ini meskipun ayat diakhiri dengan penilaian bahwa manusia adalah (*Dzalūman Jahūla*) amat zalim dan amat bodoh. Penerimaan manusia terhadap amanah ini menunjukkan dua kemungkinan: *pertama*, manusia memiliki potensi yang luar biasa untuk menjalankan amanah tersebut; *kedua*, manusia tidak sepenuhnya memahami konsekuensi dari keputusannya. [579] Kedua aspek ini menunjukkan kompleksitas natural manusia yang memiliki potensi untuk menjadi makhluk yang mulia sekaligus makhluk yang dapat jatuh ke tingkat yang rendah.

Ṭabari menambahkan bahwa *Amānah* mencakup kewajiban moral yang lebih universal seperti kejujuran, keadilan, dan komitmen terhadap janji. Sementara itu, *al-Ghazāli* melihat *Amānah* dalam perspektif etika tasawuf sebagai integritas batin dan keselarasan antara niat, ucapan, dan tindakan.[580]

Dalam tafsir kontemporer, Quraish Shihab menafsirkan *Amānah* sebagai segala bentuk tanggung jawab yang dibebankan kepada manusia, baik dalam bentuk jabatan, ilmu, maupun relasi sosial. Ia menekankan bahwa pengkhianatan terhadap *Amānah* tidak hanya berdampak individual, tetapi juga merusak tatanan sosial. Sementara Fazlur Rahman memahami *Amānah* sebagai prinsip etika yang bersifat sosiat-Transformatif, di mana

---

[579] Sayyid Qutb, *at-Tafsīr Fi Zhilāl al-Qur'ān*, Jilid 5, Kairo: Dar asy-Syurūq, 2003, hal. 3204.

[580] Agung Wahyu Adhi, et.al., "Karakter Amanah Perspektif Abdullah Abduh Al-Awa'dhi Dalam Kitab Fiqh al-Amanah," dalam *Tarbiyatuna: Kanjian Pendidikan Islam*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2023, hal. 271.

manusia dituntut untuk mengelola dunia secara adil dan bertanggung jawab sebagai manifestasi dari keimanan.

Menurut penyusun *at-Tafsīr al-Wasīţ*, pengertian yang paling rajih bagi amanah adalah beban-beban dan kewajiban-kewajiban syariat yang Allah pikulkan kepada para hamba-Nya berupa mengikhlaskan ibadah, menunaikan ketaatan, menjaga adab-adab agama, syiar dan sunnah-sunnahnya. Allah menamai apa yang dipikulkan kepada kita sebagai amanah, karena beban-beban ini adalah hak-hak yang Allah perintahkan kita untuk menunaikannya, mengamanahkannya kepada kita, mewajibkan kita untuk menjaga dan memeliharanya, serta mengerjakannya tanpa kurang sedikitpun.[581]

Dalam kerangka etika normatif, *al-Amānah* merepresentasikan prinsip dasar tanggung jawab moral yang mengikat manusia dalam seluruh dimensi kehidupannya. Ia tidak hanya berkaitan dengan pemenuhan kewajiban secara formal, tetapi juga mencerminkan integritas batin yang menuntut kesesuaian antara kepercayaan yang diberikan dengan tindakan yang dilakukan. Dalam konteks ini, *Amānah* berfungsi sebagai standar normatif yang menentukan kualitas moral individu, sekaligus menjadi fondasi bagi terbentuknya tatanan sosial yang adil.[582] Hal ini sebagaimana difirmankan Allah dalam QS. *Al-Mu'minūn*/23:8:

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ

(Sungguh beruntung pula) orang-orang yang memelihara amanat dan janji mereka.

Dalam tafsir yang dinisbahkan kepada *Ibn 'Abbās* (*Tanwīr al-Miqbās*), *Amānātihim* mencakup seluruh kewajiban yang dipercayakan Allah kepada manusia, baik berkaitan dengan hak Allah maupun hak sesama manusia.[583] Amanah meliputi ibadah, janji, tanggung jawab sosial, dan kejujuran dalam interaksi kehidupan. Karena itu, orang beriman sejati adalah mereka yang menjaga kepercayaan dan tidak mengkhianati hak orang lain.

Al-Alūsi dalam *Rūḥ al-Ma'ānī* menjelaskan bahwa *Amānah* memiliki cakupan yang sangat luas: tanggung jawab agama, kewajiban sosial, kekuasaan, ilmu, bahkan rahasia yang dipercayakan seseorang

---

[581] Majmū'ah Min al-'Ulamā', *at-Tafsīr al-Wasīţ Li al-Qur'ān al-Karīm,* Kairo: al-Hai'ah al-'Āmmah Li Syu'ūn al-MaŢābi' al-Amīriyah, 1993, hal. 132.

[582] Amrizal Hamsa, et.al., "Etika Pemberdayaan Masyarakat dalam Islam: Kajian atas Prinsip Amanah dan Keadilan Sosial," dalam *Al-Ukhwah: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2025, hal. 145-160.

[583] 'Abd Allah ibn 'Abbas, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, hal. 291.

kepada orang lain.[584] Menurutnya, penggunaan bentuk jamak (*Amānāt*) menunjukkan kompleksitas tanggung jawab manusia dalam kehidupan. Amanah bukan sekadar konsep legal, tetapi fondasi moral yang menjaga keteraturan sosial. *Al-Alūsi* juga menegaskan bahwa ayat ini mengandung prinsip etik berbasis kewajiban (*duty-based ethics*). Manusia dituntut menunaikan tanggung jawab sesuai hak dan proporsinya tanpa didasarkan semata-mata pada keuntungan pribadi. Dalam perspektif Qur'ani, kehancuran moral masyarakat sering bermula dari pengkhianatan amanah.

Sementara itu, *al-Marāghi* dalam tafsirnya menjelaskan bahwa amanah adalah dasar utama kehidupan sosial yang sehat.[585] Menurutnya, stabilitas masyarakat tidak mungkin terwujud tanpa adanya komitmen terhadap tanggung jawab dan janji. Amanah mencakup kejujuran dalam pekerjaan, keadilan dalam kepemimpinan, dan tanggung jawab dalam relasi sosial. Beliau menekankan bahwa orang yang menjaga amanah akan melahirkan kepercayaan sosial (*social trust*) yang menjadi fondasi peradaban. Sebaliknya, pengkhianatan amanah akan merusak hubungan antarmanusia dan menghancurkan stabilitas sosial.

Ayat ini menunjukkan bahwa amanah dalam al-Qur'an merupakan konsep etik yang sangat mendasar. Ia menghubungkan kesalehan spiritual dengan tanggung jawab sosial, sekaligus membangun prinsip moral bahwa setiap hak dan kewajiban harus ditunaikan secara adil dan proporsional. Prinsip ini menegaskan bahwa setiap amanah baik berupa jabatan, harta, ilmu, maupun relasi sosial harus dijalankan secara benar tanpa penyimpangan. Pelanggaran terhadap amanah tidak hanya dipahami sebagai kesalahan personal, tetapi juga sebagai bentuk ketidakadilan, karena mengakibatkan terlanggarnya hak pihak lain yang seharusnya dipenuhi.[586]

Relasi antara *Amānah* dan keadilan memiliki keterkaitan yang sangat fundamental. Keadilan (*'Adl*) dalam al-Qur'an tidak dapat ditegakkan tanpa adanya kesadaran *Amānah* , karena keadilan menuntut distribusi hak secara tepat, sementara *Amānah* memastikan bahwa hak tersebut dijaga dan disalurkan secara benar. Dengan kata lain, *Amānah* adalah prasyarat etis bagi terwujudnya keadilan. Hal ini terlihat dalam perintah al-Qur'an untuk "menunaikan amanah kepada yang berhak" yang secara langsung diikuti dengan perintah "menetapkan hukum dengan adil".

---

[584] Syihāb ad-Din al-Alūsi, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, hal. 16-17.

[585] Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghi, *Tafsīr al-Marāghī*, Kairo: Maktabah Mustafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1946, hal. 13.

[586] Shelvyna Rikantasari dan Kholishudin, "Nilai Filosofis Tanggung Jawab: Etika dan Moral dalam Perspektif Islam," dalam *Journal of Sharia Economics*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2024, hal. 1-16.

Struktur ini menunjukkan bahwa pengkhianatan terhadap amanah secara inheren merupakan bentuk ketidakadilan.[587] Sebagaimana firman Allah dalam QS. *Al-Anfāl*/8:27:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul serta janganlah kamu mengkhianati amanat yang dipercayakan kepadamu, sedangkan kamu mengetahui.

Ibn 'Abbās menafsirkan bahwa *Amānah* dalam ayat ini mencakup seluruh kewajiban agama dan sosial yang dipercayakan kepada manusia.[588] Menurutnya, pengkhianatan *Amānah* terjadi ketika seseorang melalaikan kewajiban atau menyalahgunakan kepercayaan demi kepentingan pribadi. *Al-Alūsi* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan hubungan erat antara iman dan integritas moral.[589] Dalam perspektifnya, masyarakat tidak akan bertahan tanpa adanya kepercayaan publik (*public trust*). *Amānah* menjadi dasar hubungan sosial, ekonomi, dan politik yang sehat. *Al-Alūsi* juga menegaskan bahwa pengkhianatan terhadap *Amānah* tidak terbatas pada pencurian harta, tetapi mencakup penyalahgunaan kekuasaan, manipulasi informasi, dan pelanggaran tanggung jawab sosial. Karena itu, *Amānah* dalam al-Qur'an memiliki dimensi publik yang sangat luas.

Al-Marāghi menafsirkan ayat ini sebagai peringatan bahwa kerusakan sosial dan politik sering bermula dari hilangnya kejujuran dan tanggung jawab.[590] Menurutnya, masyarakat yang kehilangan amanah akan mengalami krisis moral, hilangnya rasa percaya, dan rusaknya tatanan sosial.

Dalam perspektif etika sosial, kepercayaan yang diemban dalam bentuk *Amānah*, membangun apa yang dalam kajian modern disebut sebagai *moral trust* atau kepercayaan publik. Individu yang memegang amanah dengan baik akan menciptakan stabilitas sosial, karena relasi antar manusia didasarkan pada kepercayaan dan tanggung jawab. Sebaliknya, pengkhianatan terhadap amanah akan merusak struktur keadilan sosial,

---

[587] Nurul Lailatun Nifsin dan Ali Mustofa, "Konsep Sifat Amanah dan Relevansinya dengan Nilai-Nilai Etika Kehidupan Masa Kini", dalam *Islamic Learning Journal*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2025, hal. 188-210.

[588] 'Abd Allāh ibn 'Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, hal. 184.

[589] Syihāb ad-Dīn al-Alūsi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, hal. 41-42.

[590] Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghi, *Tafsīr al-Marāghī*, Kairo: Maktabah Muṣṭafa al-Bāb al-Ḥalabi, 1946, hal. 177.

melahirkan ketimpangan, dan membuka ruang bagi penyalahgunaan kekuasaan.[591] Lebih jauh, *Amānah* juga memiliki dimensi moral-psikologis yang berkaitan dengan pengendalian diri. Seseorang yang menyadari bahwa dirinya memikul amanah akan terdorong untuk bertindak objektif, tidak dipengaruhi oleh kepentingan pribadi, dan mampu menahan hawa nafsu. Dalam konteks ini, sikap adil bukan sekadar tindakan eksternal, tetapi merupakan ekspresi dari kesadaran amanah yang tertanam dalam diri. Keadilan menjadi manifestasi konkret dari amanah yang dijalankan secara benar.[592]

Dengan demikian, *al-Amānah* dalam etika normatif Islam dapat dirumuskan sebagai prinsip tanggung jawab moral yang menjadi basis keadilan. *Amānah* menghubungkan kewajiban individu dengan hak orang lain, serta menjembatani dimensi personal dan sosial dalam satu sistem etika yang koheren. Tanpa *Amānah*, keadilan tidak memiliki fondasi; dan tanpa keadilan, *Amānah* kehilangan orientasi praksisnya. Oleh karena itu, keduanya merupakan dua konsep yang saling melengkapi dalam membangun etika Qur'ani yang berorientasi pada keseimbangan, keteraturan, dan kemaslahatan.

5. *Al-Ma'rūf* (Kepantasan Etis Dalam Kehidupan)

Ayat-ayat tentang *Ma'rūf* tersebar dalam berbagai konteks normatif, terutama dalam hubungan sosial dan hukum: QS. *Al-Baqarah*/2:178 keadilan dalam *Qiṣāṣ* dan pemaafan, QS. *Al-Baqarah*/2:180 tentang wasiat, QS. *Al-Baqarah/*2:231-232 tentang relasi suami-istri (rujuk, perceraian) secara *ma'rūf,* QS. *An-Nisā'*/4:5 tentang pengelolaan harta anak yatim, QS. *An-Nisā'/*4:19 tentang perlakuan baik terhadap istri (*Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf*), QS. *At-Tawbah/*9:71 tentang *Amr Ma'rūf Nahy Munkar*, dan QS. *Luqmān/*31:17 tentang perintah menegakkan *Ma'rūf* dalam berdakwah.

Di dalam al-Quran kata-kata yang seakar atau kata-kata turunan dari *'Ain-Ra-Fa* disebutkan sebanyak 71 kali dalam berbagai bentuk variasi kata yang bermakna dasarnya sama yakni kebaikan. [593] Pembahasannya selalu berkenaan dengan aspek sosial, baik hubungan interpersonal (keluarga, masyarakat), standar kepatutan dalam pelaksanaan hukum dan *Ma'rūf* dalam dakwah, serta prinsip *Amr Ma'rūf Nahy Munkar*.

---

[591] Meyniar Albina dan Sri Aqilah Maulida, "Amanah Ketuhanan dan Kemanusiaan dalam Nilai-nilai Islam", dalam *Scholars: Jurnal Sosial Humaniora dan Pendidikan,* Vol. 3 No. 1 Tahun 2024, hal. 28-41.

[592] Salsabila Masshanty Aliefiarahma dan Jumiati Sasmita, "Nilai-nilai Syariah dalam Kepemimpinan untuk Mewujudkan Tata Kelola Organisasi yang Amanah", dalam *Syarikat: Jurnal Rumpun Ekonomi Syariah,* Vol. 8 No. 2 Tahun 2025, hal. 375.

[593] Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, Mesir: Dār al-Ḥadīts, 1996, hal. 648-650.

Secara etimologi, *Ma'rūf* adalah bahasa arab yang berasal dari akar kata *'Arafa-Ya'rifu-'Irfān*, yang berarti "mengetahui", "mengenal", atau "sesuatu yang diakui" dan "kebajikan",[594] seakar dengan kata kerja *'Arafa* yang biasa disebut *'Urf* (adat istiadat/ adat kebiasaan).[595] Dari akar ini, *Ma'rūf* secara etimologi berarti "sesuatu yang dikenal sebagai baik". Sama halnya dalam kamus Arab-Indonesia berarti "Kebajikan, kebaikan, masyhur dan yang dikenal".[596] Dalam kamus *al-Wasīṭ* "setiap perbuatan yang baik menurut akal atau syara'".[597] Dengan demikian, *Ma'rūf* adalah perbuatan baik yang bersifat kondisional, tidak akan sama *Ma'rūf* di suatu tempat dengan tempat lainnya.

Dalam analisis semantik, sebagaimana dijelaskan oleh Toshihiko Izutsu,[598] *Ma'rūf* berada dalam oposisi konseptual dengan *munkar* (sesuatu yang diingkari). Dengan demikian, *ma'rūf* bukan hanya kebaikan normatif, tetapi kebaikan yang telah memperoleh legitimasi sosial sekaligus religius. Ia mengandung dimensi epistemologis (dikenal), moral (baik), dan sosial (diterima). Fazlur Rahman, mengaitkan konsep moral Qur'ani termasuk *Ma'rūf* dalam kerangka etika sosial dan praksis.[599]

Secara linguistik, penggunaan *Ma'rūf* dalam al-Qur'an sering dikaitkan dengan tindakan konkret (*Fi'l*), seperti "berbuat dengan cara yang *Ma'rūf*, yang menunjukkan bahwa konsep ini bersifat praksis, bukan sekadar konseptual.[600] Allah berfirman:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

Tidak ada dosa bagimu, jika kamu menceraikan istri-istri kamu yang belum kamu sentuh (campuri) atau belum kamu tentukan maharnya. Dan hendaklah kamu beri mereka mut'ah, bagi yang mampu menurut kemampuannya dan bagi yang tidak mampu menurut kesanggupannya,

---

[594] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1984, hal. 988.

[595] Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosa-kata*, Cet. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 30.

[596] Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1990, hal. 263.

[597] Jumhūr Masr al-'Arabiyyah, *Mu'jam al-WasīṬ*, juz. 2, Beirut: Maktabah as-Syarūq ad-Dawlah, 2005, hal. 595.

[598] Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: Mc.Gill University Press, 1966, hal. 213-220.

[599] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, hal. 37-45.

[600] Ar-Rāghib al-Asfahāni, *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Qalam, t.th., hal. 331-333.

yaitu pemberian dengan cara yang patut, yang merupakan kewajiban bagi orang-orang yang berbuat kebaikan".

Dalam ayat ini, Allah menjelaskan tentang pentingnya memberi *Mut'ah* bagi yang mampu ketika ingin menceraikan istrinya, dengan cara yang *Ma'rūf*. Dalam ayat dikatakan مَتِّعُوهُنَّ "hendaklah kamu memberikan pemberian (*Mut'ah*)", dalam artian apabila kamu menceraikan wanita sebelum melakukan hubungan seks dan belum menetapkan jumlah *Mahr*, berikanlah ia *Mut'ah*. *Asy-Sya'rāwi* menjelaskan *Mut'ah* dengan ungkapan ia lebih kurang ½ dari nilai mahar wanita.[601]

Menurut *Sayyid QuṬb*, perempuan yang ditalak sebelum terjadi hubungan suami istri dan belum ditetapkan maharnya tetap berhak menerima pemberian (*Matā'*). Pemberian ini bersifat wajib sebagai bentuk penghibur dan penghargaan moral, yang diberikan secara sukarela sesuai kemampuan suami. Selain memiliki nilai hukum, tindakan ini juga mengandung dimensi psikologis, karena perceraian dalam kondisi tersebut dapat menimbulkan beban emosional dan rasa sakit bagi pihak perempuan. Oleh karena itu, pemberian tersebut berfungsi meredakan kesedihan dan kekecewaan akibat talak, tanpa membebani suami di luar batas kemampuannya; yang kaya memberi sesuai kelapangannya, dan yang kurang mampu memberi sesuai kapasitasnya.[602]

Menurut Quraish Shihab, [603] penutup pembahasan tentang perceraian dalam ayat-ayat tersebut memiliki keterkaitan dengan ayat berikutnya yang membahas shalat. Ia menegaskan bahwa inti shalat adalah mengingat Allah, demikian pula pernikahan sebagai bentuk ibadah kepada-Nya. Oleh karena itu, keduanya harus dipahami dalam satu kesinambungan spiritual, di mana relasi keluarga, termasuk dalam situasi perceraian tetap berada dalam kerangka kesadaran akan Allah.

Dalam ayat lain, kalimat "perkataan yang baik" adalah *Qawl Ma'rūf* yang menggambarkan bahwa kebaikan ialah sesuatu yang diakui dan diterima secara sosial maupun moral. Perkataan yang baik berarti memperlakukan orang lain dengan penuh penghormatan, tanpa mencela atau melukai perasaan. Sikap ini juga menuntut adanya kelapangan hati untuk memaafkan, karena dalam realitas kehidupan terdapat orang-orang

---

[601] Muḥammad Mutawalli asy-Sya'rāwi, *Tafsīr as-Sya'rāwi,* juz. 1, Kairo: Akhbār al-Yawm, 1991, hal. 750.

[602] Sayyid QuṬb, *at-Tafsīr Fi Zhilāl al-Qur'ān*, terj. As'ad Yasin, et.al., juz. 1, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, hal. 305.

[603] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an,* Vol. 2, Tangerang: Lentera Hati, 2007, hal. 622-623.

yang berada dalam kondisi sulit dan membutuhkan pertolongan.[604] Ketika mereka menunjukkan sikap kurang menyenangkan akibat tekanan hidup, memahami keadaan mereka menjadi bagian dari praktik *Iḥsān* yang mencerminkan sifat kasih sayang Ilahi.

Perkataan yang baik juga berkaitan dengan norma kepatutan dalam masyarakat, yakni ucapan yang tidak merendahkan pihak lain, baik secara langsung maupun tidak langsung. Menghindari kata-kata yang merendahkan seperti stigma terhadap peminta, atau alasan yang menyakitkan hati, merupakan bagian dari etika komunikasi yang dianjurkan. Hal ini sejalan dengan ajaran Muhammad bahwa setiap bentuk kebaikan (*Ma'rūf*) bernilai sedekah, termasuk sikap ramah senyuman, dan tindakan sederhana yang membawa manfaat bagi orang lain.[605]

Dalam QS. *Al-Baqarah*/2:178, Allah secara eksplisit mengutarakan bagaimana konsep *Ma'rūf* memiliki makna identik dengan *al-Birr*, yang berarti penerapan etika sosial yang sesuai dengan konteks lokasi setempat. Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ...

Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) kisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik… .

Ayat ini turun dalam konteks hukum *Qiṣāṣ*, tetapi menariknya al-Qur'an tidak hanya menekankan aspek legal-formal hukuman, melainkan juga menghadirkan prinsip etik melalui konsep *al-Ma'rūf*. Dalam ayat ini, *Ma'rūf* menunjukkan tata cara penyelesaian konflik yang dijalankan secara manusiawi, adil, dan bermartabat.

Dalam tafsir yang dinisbahkan kepada *Ibn 'Abbās* (*Tanwīr al-Miqbās*), frasa *Fattibā'un bi al-Ma'rūf* diartikan sebagai kewajiban pihak keluarga korban untuk menuntut *Diyat* dengan cara yang baik, tanpa

---

[604] Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Tafsīr as-Sya'rāwi*, juz. 2, Kairo: Akhbār al-Yawm, 1991, hal. 78.

[605] Muhammad Faiz Almath, *1100 Hadis Terpilih*, terj. Abdul Azis Salim Basyarahil dengan Judul *Qabasun Min Nuri Muhammad Saw*, Cet. XIV, Jakarta: Gema Insani Press, 1999, hal. 102.

kekerasan, penghinaan, atau tindakan melampaui batas.[606] Sementara pihak pelaku diwajibkan memenuhi pembayaran dengan cara yang baik (*bi Iḥsān*), tanpa menunda-nunda atau mengurangi hak. Dengan demikian, *Ibn ʻAbbās* memahami *Maʻrūf* sebagai prinsip etika sosial dalam proses keadilan dan rekonsiliasi. Penafsiran ini menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak menghendaki penyelesaian konflik dilakukan dengan dendam dan emosi destruktif. Bahkan dalam kasus pembunuhan sekalipun, al-Qur'an tetap menghadirkan ruang moral berupa pengampunan, penghormatan, dan perlakuan yang manusiawi.

Ismāʻīl Ḥaqqī al-Burūsawī dalam *Rūḥ al-Bayān* memberikan penafsiran yang lebih spiritual dan moral.[607] Menurutnya, penggunaan istilah *Akhīhi* ("saudaranya") dalam ayat ini mengandung pesan mendalam bahwa sekalipun terjadi kejahatan berat, hubungan kemanusiaan dan persaudaraan tidak boleh sepenuhnya hilang. Karena itu, *al-Maʻrūf* dipahami sebagai perilaku yang menjaga nilai kemanusiaan bahkan dalam situasi konflik hukum. Beliau juga menjelaskan bahwa *Maʻrūf* bukan hanya kepatuhan terhadap prosedur hukum, tetapi kemampuan mengendalikan amarah, meninggalkan sikap balas dendam berlebihan, dan mengedepankan ishlah (perbaikan sosial). Dalam perspektif sufistiknya, orang yang mampu mempraktikkan *Maʻrūf* adalah orang yang berhasil menundukkan ego dan nafsu permusuhan.

Sementara itu, *Imam an-Nawawi al-Bantāni* dalam *Marāḥ Labīd* menafsirkan *bi al-Maʻrūf* sebagai tuntutan untuk menjalankan proses penyelesaian perkara dengan cara yang patut menurut syariat dan adat yang baik. Menurutnya, pihak keluarga korban tidak boleh mempersulit, mengintimidasi, ataupun bertindak zalim dalam menuntut haknya. Sebaliknya, pihak pelaku harus memenuhi kewajibannya dengan penuh tanggung jawab dan kesungguhan. Beliau menekankan bahwa ayat ini memperlihatkan keseimbangan antara keadilan dan kasih sayang dalam hukum Islam. *Qiṣāṣ* memang bertujuan menjaga keadilan sosial, tetapi al-Qur'an tetap membuka ruang rekonsiliasi dan kemanusiaan melalui konsep *Ma'rūf* dan *Iḥsān*.[608]

Menurut Quraish Shihab, *Ma'rūf* mencakup segala ucapan yang menenangkan hati, meskipun tanpa pemberian materi, itu lebih utama daripada memberi tetapi disertai sikap yang menyakitkan. Demikian pula, memaafkan sikap kurang menyenangkan dari pihak yang meminta lebih baik daripada memberi dengan disertai celaan. Memberi sambil menyakiti

---

[606] ʻAbd Allāh ibn ʻAbbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ʻAbbās…*, hal. 24.

[607] Ismāʻīl Ḥaqqī al-Burūsawī, *Rūḥ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., hal. 283.

[608] Muḥammad Nawawi al-Bantāni, *Marāḥ Labīd li Kasyf Maʻnā al-Qur'ān al-Majīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1997, hal. 69.

hati pada hakikatnya mencampurkan nilai positif dan negatif, namun dominasi keburukan dapat menghapus nilai kebaikannya. Oleh karena itu, menjaga tutur kata yang baik memiliki nilai lebih tinggi karena sepenuhnya mencerminkan kebaikan tanpa tercampur keburukan.[609]

Dalam kerangka etika normatif Islam, *al-Ma'rūf* dapat dipahami sebagai prinsip kepantasan etis yang berfungsi mengarahkan perilaku manusia agar selaras dengan nilai wahyu sekaligus diterima oleh akal sehat dan norma sosial yang hidup di masyarakat. Berbeda dengan konsep kebaikan yang bersifat abstrak, *Ma'rūf* menekankan pada kebaikan yang terkenal, diakui, dan dipraktikkan dalam kehidupan nyata.[610] Oleh karena itu, pengetahuan tentang *Ma'rūf* menjadi jembatan antara normatifitas teks keagamaan dan realitas sosial yang dinamis.

Ma'rūf secara konsep menempati posisi penting sebagai standar operasional etika dalam kehidupan sehari-hari. Ia tidak hanya menentukan apakah suatu tindakan itu baik atau buruk, tetapi juga apakah tindakan tersebut pantas, layak, dan proporsional dalam konteks tertentu.[611] Dalam hal ini, *Ma'rūf* bekerja sebagai mekanisme penyeimbang antara aturan formal (hukum) dan sensitivitas sosial (kepatutan), sehingga etika tidak menjadi kaku, tetapi tetap terarah.

Dalam relasi sosial, *Ma'rūf* berfungsi sebagai prinsip harmoni. Ia mengatur interaksi manusia agar berjalan dalam koridor kepantasan, seperti dalam hubungan keluarga, transaksi ekonomi, maupun komunikasi publik. Tindakan yang sesuai dengan *Ma'rūf* akan memperkuat kepercayaan sosial, sementara pelanggarannya berpotensi menimbulkan ketegangan dan disintegrasi.[612] Oleh karena itu, *Ma'rūf* tidak hanya bersifat individual, tetapi juga memiliki implikasi struktural dalam membangun tatanan masyarakat yang stabil.

Ma'rūf secara normatif berkaitan erat dengan konsep keadilan (*'Adl*). Jika keadilan menuntut pemenuhan hak secara proporsional, maka *Ma'rūf* memastikan bahwa pemenuhan tersebut dilakukan dengan cara

---

[609] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan…,* hal. 533.

[610] Siti Nurhayati dan Ahmad Fauzi, "Rahmah (Compassion) as the Core of Islamic Ethics: A Thematic Qur'anic Analysis", dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 30 No. 2 Tahun 2022, hal. 145-162.

[611] Aisyah Rahman dan M. Arif Hakim, "Ethics of Care in Islam: Reinterpreting Rahmah in Contemporary Context," dalam *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2022, hal. 1-24.

[612] Lutfiyah dan Saifuddin Zuhri, "Humanitarian Islam and the Ethics of Rahmah: A Study on Inclusive Religious Values," dalam *Studia Islamika*, Vol. 28 No. 3 Tahun 2021, hal. 515-540.

yang pantas dan manusiawi.[613] Secara sintesis, *al-Ma'rūf* dapat dirumuskan sebagai standar kepantasan etis yang integratif antara wahyu, akal, dan realitas sosial, yang berfungsi menjaga keseimbangan antara norma dan praktik. Ia memastikan bahwa tindakan manusia tidak hanya benar secara hukum, tetapi juga tepat secara sosial dan bermakna secara moral. Dalam konteks ini, *Ma'rūf* menjadi fondasi penting bagi terbentuknya kehidupan yang harmonis, adil, dan beradab.[614]

Dalam kajian kontemporer seperti di *Qudus International Journal of Islamic Studies*,[615] *Raḥmah* direkonstruksi sebagai *ethics of care* (etika kepedulian). Dalam teori etika modern, *ethics of care* menekankan relasi, empati, dan tanggung jawab terhadap pihak lain, berbeda dari etika deontologis (berbasis kewajiban) atau utilitarian (berbasis manfaat). Ketika konsep ini dihubungkan dengan *Raḥmah*, terlihat bahwa Islam telah memiliki kerangka etika empatik yang menempatkan kepedulian sebagai motor tindakan moral. Dengan kata lain, seseorang berbuat baik bukan hanya karena "harus", tetapi karena "peduli".

Pada akhirnya, peneliti berpendapat bahwa konsep *Ma'rūf* dalam al-Qur'an dan tradisi Islam tidak lepas dari unsur kontekstual dan relatif. Ia merujuk pada segala sesuatu yang diakui sebagai baik dan patut berdasarkan nilai yang hidup dalam masyarakat, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip normatif syariat. Oleh karena itu, implementasi *Ma'rūf* dapat bervariasi antar komunitas, seiring dengan perbedaan karakteristik sosial, budaya, dan kebiasaan lokal. Pendekatan ini menegaskan bahwa standar kebaikan sosial tidak selalu bersifat seragam secara teknis, melainkan adaptif terhadap konteks, dengan tetap berada dalam kerangka nilai universal seperti keadilan, kepatutan, dan kemaslahatan. Hal ini menjadikan etika Islam tetap relevan dalam berbagai konteks sosial dan historis.

6. *Al-Ihsān* (Kebaikan Melampaui Kewajiban)

Secara etimologis, *Iḥsān* berasal dari akar kata *Ḥasuna-Yaḥsunu-Ḥusnan*, yang berarti "baik", "indah", atau "sempurna". Bentuk *Aḥsana–Yuḥsinu-Iḥsānan* menunjukkan makna transitif: "membuat sesuatu menjadi baik" atau "berbuat dengan kualitas terbaik". "membaguskan, lebih

---

[613] Nur Kholis Setiawan, et.al., "Islamic Compassion and Social Justice: The Relevance of Rahmah in Modern Society," dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 59 No. 2 Tahun 2021, hal. 347-370.

[614] Fitria Wahyuni dan Ridwan, "Rahmah-Based Ethics in Environmental Sustainability: An Islamic Perspective," dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2021, hal. 289-310.

[615] Aisyah Rahman dan M. Arif Hakim, "Ethics of Care in Islam: Reinterpreting Rahmah in Contemporary Context"…, hal. 1–24.

bermanfaat", "lebih indah", "kesenangan" [616] , "memperbaiki" dan "menjadikan lebih baik". [617] Jika di*Ta'diah*kan dengan huruf *Jarr bi* bermakna "membaguskan" [618], sedangkan menurut Arab melayu adalah "berbuat baik"[619].

Dalam kamus, kata *Iḥsān* mempunyai bentuk kata-kata yang memiliki berbeda makna, diantaranya: "Menjadi atau tampak sempurna, indah, bagus". *Hasuna*, "Berbuat secara sempurna". *Iḥsanan*, "Ia melakukan suatu kebaikan yang besar". *Aḥsana*, "kebaikan". *Iḥsān*, "hadiah" atau "balasan baik". *ḥusna*, "sempurna, indah, bagus". *ḥasan*, "Sesuatu yang indah sempurna" *ḥisānun*.[620]

Iḥsān itu juga berasal dari kata *ḥasuna* yang memiliki makna baik ataupun bagus. keseluruhan tingkah laku yang dapat menghadirkan suatu faedah dan meninggalkan kemudharatan bagi orang lain adalah merupakan perbuatan Ihsan. karena kapasitas Ihsan bagi manusia sangat mutlak dan terpaut waktu dan kesempatan, maka ukuran *Iḥsān* yang sesungguhnya itu adalah *Iḥsān* yang datang dari Allah Swt. Oleh sebab itu, hadis Nabi Saw, mengatakan: bahwa *Iḥsān* bermuara pada ritual dan bertatap muka langsung, pada saat ketika sang hamba membaktikan dan menghadapkan diri pada-Nya, seolah olah berhadapan dan tatap muka dan hidup bersama dengan-Nya, hingga semua perbuatannya menjadi seakan-akan baik dan bagus.[621]

Ayat-ayat tentang *Iḥsān* juga hadir dalam berbagai konteks etika dan spiritual seperti dalam perintah Allah: *al-'Adl wa al-Iḥsān,* tentang berbuat baik dan tidak merusak. Dalam kesempatan lain terma ini juga disebutkan sebagai ciri-ciri *Muḥsinīn* (menahan amarah, memaafkan), senada dengan QS. *Al-Qaṣaṣ/*28: 77 tentang berbuat baik sebagaimana Allah memberikan kebaikan kepada manusia, juga tentang berbuat *Iḥsān* kepada orang tua, serta aklamasiAllah yang tidak akan menyia-nyiakan pahala orang yang berbuat *Iḥsān.*

Peneliti simpulkan dari beberapa ayat dalam al-Qur'an tentang *Iḥsān* secara tematik terbagi menjadi tiga bagian: *Pertama, Iḥsān Ilāhī*

---

[616] Ibn Ḥajar al-Athqalāni, *Fath al-Bāri Syarḥ Ṣaḥiḥ al-Bukhāri,* juz. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, hal. 160.

[617] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 265.

[618] Attabik Ali & Ahmad Zuhdi Muhdhar, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996, hal. 43.

[619] Muhammad Idris, *Kamus Arab-Melayu*, Semarang: Maktabah Wa Muthba'ah Usaha Keluarga, t.th., hal. 214.

[620] Muhammad Hisyam Kabbani, *Tasawuf dan Ihsan Antivirus Kebatilan dan Kezaliman*, Jakarta: As-Sunna Foundation of America, 1998, hal. 169.

[621] Abdul Mujib, *Teori Kepribadian Perspektif Psikologi Islam,* Jakarta: Rajawali Pers, 2017, hal. 281.

relasi dengan Tuhan, yaitu pelaksanaan ritual ibadah dengan kesadaran tinggi. Hal ini biasanya termanifestasikan dalam *Iḥsān* dengan konteks ibadah, yaitu melaksanakan seluruh bentuk ibadah seperti shalat, puasa, dan haji secara benar dengan menyempurnakan syarat, rukun, sunnah, serta adabnya. Hal ini hanya dapat dicapai jika ibadah dilakukan dengan penghayatan mendalam dan kesadaran penuh bahwa Allah senantiasa mengawasi. Sebagaimana dijelaskan Rasulullah yang berbunyi, "*Hendaklah kamu menyembah Allah seakan-akan engkau melihatNya, dan jika engkau tak dapat melihat Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu*".

Kedua yaitu *Iḥsān Ijtimā'ī* dalam ranah relasi sosial (keluarga, masyarakat), yaitu dengan menunaikan hak-hak sesama. *Iḥsān* dalam konteks ini mencakup dua bentuk: yang bersifat wajib, seperti berbakti kepada orang tua dan berlaku adil; serta yang bersifat sunnah, seperti memberikan bantuan melebihi kewajiban. Bentuk *Iḥsān* yang paling tinggi adalah membalas keburukan orang lain dengan kebaikan, baik melalui ucapan maupun tindakan. Sebagaimana firman Allah dalam QS. *Al-Baqarah*/2:195:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Berinfaklah di jalan Allah, janganlah jerumuskan dirimu ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.

Ayat ini berada dalam konteks pengorbanan dan infak di jalan Allah, tetapi penutup ayat memperluas makna *iḥsān* menjadi prinsip etik universal dalam kehidupan manusia. Al-Qur'an tidak hanya memerintahkan manusia meninggalkan keburukan, tetapi juga aktif menghadirkan kebaikan dan kemanfaatan sosial. Dalam *Marāḥ Labīd*, Nawawi al-Bantani menjelaskan bahwa *Iḥsān* mencakup segala bentuk kebaikan yang dilakukan dengan penuh keikhlasan dan kesungguhan, baik kepada Allah maupun kepada sesama manusia.[622] Menurutnya, ihsan tidak cukup hanya menjalankan kewajiban formal, tetapi juga menghadirkan kualitas moral dalam tindakan.

Muḥammad Mutawalli as-Sya'rāwi dalam *Tafsīr as-Sya'rāwī* menjelaskan bahwa *Iḥsān* adalah tingkatan moral tertinggi ketika manusia tidak hanya menunaikan hak orang lain, tetapi memberi lebih dari yang diwajibkan.[623] Karena itu, *Iḥsān* melahirkan solidaritas sosial, kepedulian,

[622] Muḥammad Nawawi al-Bantāni, *Marāḥ Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, hal. 75.

[623] Muḥammad Mutawalli as-Sya'rāwi, *Tafsīr as-Sya'rāwī*, Kairo: Akhbār al-Yawm, 1991, hal. 1034-1035.

dan pengorbanan demi kemaslahatan bersama. *Sayyid Quṭb* dalam *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* memandang *Iḥsān* sebagai energi spiritual yang menghidupkan masyarakat.[624] Menurutnya, masyarakat Qur'ani tidak cukup dibangun dengan hukum dan keadilan semata, tetapi membutuhkan jiwa *Iḥsān* yang mendorong manusia rela membantu, memaafkan, dan berkorban untuk orang lain.

Ketiga yaitu *Iḥsān Akhlāqī* terkait dengan pembentukan karakter moral termasuk berinteraksi dengan lingkungan. Seperti menjaga dan melestarikan alam, seperti tidak membuang sampah sembarangan, tidak merusak hutan, dan tidak melakukan pembakaran lahan. Ini menunjukkan bahwa ihsan tidak hanya terbatas pada relasi dengan Allah dan manusia, tetapi juga mencakup tanggung jawab terhadap lingkungan. Dalam QS. *An-Naḥl*/16:90 Allah Swt berfirman:

اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَآئِ ذِى الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ

Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.

Dalam ayat ini, menampilkan struktur etika Qur'ani yang sangat komprehensif dengan menempatkan *al-'Adl* (keadilan) dan *al-Iḥsān* (kebajikan/keutamaan) secara berdampingan dalam satu perintah normatif. Ayat ini menyatakan bahwa Allah "memerintahkan berlaku adil dan berbuat *Iḥsān*" serta melarang berbagai bentuk penyimpangan moral. Secara konseptual, *al-'Adl* dipahami sebagai prinsip keseimbangan dalam relasi kohiponimi dan pemenuhan hak secara proporsional dalam konteks distributif, yakni menempatkan sesuatu pada tempatnya tanpa mengurangi atau melebihkan. Sementara itu, *al-Iḥsān* melampaui batas keadilan formal, karena ia mengandung makna berbuat baik secara optimal, bahkan ketika tidak dituntut secara ketat oleh standar keadilan, seperti memberi lebih dari yang menjadi kewajiban atau memaafkan dalam relasi sosial. Relasi simultan antara keduanya menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak berhenti pada keadilan sebagai standar minimal, tetapi mendorong transformasi etika menuju keutamaan moral yang lebih tinggi. Dalam kerangka ini, keadilan berfungsi sebagai fondasi normatif untuk menjaga keseimbangan sosial, sedangkan *Iḥsān* menjadi dimensi akseleratif yang menyempurnakan relasi manusia melalui empati, kemurahan, dan kelebihan kebaikan.

[624] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Kairo: Dār as-Syurūq, 2003, hal. 178.

Imam an-Nawawi al-Bantāni menjelaskan bahwa *al-'Adl* berarti memberikan hak secara seimbang, sedangkan *al-Iḥsān* berarti memberikan lebih dari sekadar kewajiban.[625] Dengan demikian, *Iḥsān* melampaui keadilan formal menuju kepedulian moral dan kasih sayang sosial. *as-Sya'rāwi* menjelaskan bahwa masyarakat tidak akan harmonis jika hanya dibangun atas prinsip keadilan legalistik.[626] Keadilan memang menjaga keseimbangan hak, tetapi ihsan menghadirkan kelembutan, empati, dan solidaritas yang membuat relasi sosial menjadi hidup dan manusiawi.

Menurut *Sayyid Quṭb*, penyandingan *al-'Adl* dan *al-Iḥsān* menunjukkan bahwa Islam membangun peradaban melalui keseimbangan antara hukum dan cinta kasih.[627] Jika keadilan menjaga manusia dari kezaliman, maka ihsan mengangkat manusia menuju kualitas moral yang lebih tinggi. Beliau juga menekankan bahwa *Iḥsān* mencakup seluruh relasi manusia: keluarga, ekonomi, politik, bahkan hubungan dengan musuh. Karena itu, ihsan merupakan inti spiritual dari masyarakat Qur'ani.

Iḥsān memiliki beragam dimensi makna. *Pertama*, menunaikan kewajiban, sebagaimana diriwayatkan dari *Ibn 'Abbās* melalui *Ibn Abī Ṭalḥah*. *Kedua*, memaafkan, sebagaimana riwayat *adh-Dhaḥḥak* dari beliau. *Ketiga*, ikhlas, berdasarkan riwayat *Abū Ṣāliḥ*. *Keempat*, beribadah seakan-akan melihat Allah, sebagaimana riwayat *'Aṭā'*. *Kelima*, mengutamakan ibadah secara tersembunyi daripada yang dipertontonkan, sebagaimana dinyatakan oleh *Ṣufyān Ibn 'Uyaynah*.[628] Selain itu, *al-Qusyayri* dalam tafsirnya memberikan penekanan menarik dengan menafsirkan *Iḥsān* sebagai ilmu.[629] Artinya, perintah untuk berbuat adil dan ihsan tidak dapat dilepaskan dari landasan pengetahuan, karena hanya dengan ilmu seseorang mampu menempatkan kebaikan secara tepat dan proporsional.

Menurut *Rāghib al-Asfahāni, Iḥsān* adalah kebaikan yang melampaui keadilan. Keadilan berarti keseimbangan antara memberi dan menerima, sedangkan ihsan berarti memberi lebih dan menuntut lebih sedikit, bahkan tetap berbuat baik kepada pihak yang berbuat buruk. Namun, dalam kehidupan sosial, keadilan lebih diutamakan. *'Ali ibn Abī Ṭālib* menegaskan bahwa keadilan adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya, sedangkan *Iḥsān* melampaui itu. Karena itu, Muhammad tetap

---

[625] Muḥammad Nawawi al-Bantāni, *Marāḥ Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*…, hal. 39.

[626] Muhammad Mutawalli as-Sya'rawi, *Tafsīr as-Sya'rāwī…*, hal. 8224.

[627] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Kairo: Dār as-Syurūq, 2003, hal. 2165.

[628] Nurul Tsalis, et.al., "Konsep Ihsan Menurut Para Mufassir al-Qur'an dan Hubungannya dengan Pendidikan," dalam *Innovative: Journal of Social Science Research*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2023, hal. 1288-1300.

[629] Al-Qusyayri, *Tafsīr al-Qusyayri*, jilid IV, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, hal. 193.

menegakkan hukum terhadap pencuri meskipun telah dimaafkan korban, demi menjaga keseimbangan masyarakat[630].

Menurut *al-QurṬubi*, *Iḥsān* memiliki dua makna: *Pertama*, ketika berdiri sendiri (*Muta'addi* tanpa huruf), ia berarti menyempurnakan atau merapikan sesuatu; *Kedua*, ketika disertai *ḥarf Jarr*, ia bermakna memberi manfaat kepada pihak lain.[631] Sementara itu, Quraish Shihab menjelaskan bahwa *Iḥsān* memiliki cakupan makna yang lebih luas daripada sekadar memberi nikmat atau nafkah, bahkan melampaui konsep keadilan. Jika keadilan berarti memperlakukan orang lain secara setara, maka *Iḥsān* adalah memberi lebih dari yang seharusnya diberikan dan mengambil lebih sedikit dari yang menjadi haknya.[632]

Peneliti memandang secara normatif bahwa *Iḥsān* berfungsi sebagai penyempurna etika. Ia tidak menggantikan kewajiban, tetapi melampauinya dengan menambahkan dimensi kemurahan, empati, dan pengorbanan diri. Dalam relasi sosial, hal ini tampak dalam sikap memaafkan ketika memiliki hak untuk membalas, memberi ketika tidak diwajibkan, serta bersikap lembut dalam situasi yang memungkinkan untuk bersikap keras.[633] Oleh karena itu, *Iḥsān* menciptakan ruang etika yang lebih luas dari sekadar keadilan formal, karena ia menghadirkan nilai kasih sayang (*Raḥmah*) dan kebajikan (*Faḍl*).

Dalam perspektif moral-psikologis, *Iḥsān* berakar pada kesadaran spiritual yang mendalam yaitu perasaan selalu berada dalam pengawasan Tuhan (*Murāqabah*). Kesadaran ini melahirkan motivasi intrinsik untuk berbuat baik tanpa bergantung pada pengawasan eksternal atau sanksi hukum.[634] Dengan demikian, *Iḥsān* menjadi mekanisme internalisasi etika yang paling efektif, karena tindakan moral dilakukan secara sukarela dan penuh keikhlasan. Sebagaimana dalam QS. *Al-Qaṣaṣ*/28:77 Allah berfirman:

---

[630] Rāghib al-Asfahāni, *Mu'jam al-Mufradāt li Alfāz al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., hal. 87.

[631] Al-QurṬubi, *al-Jāmi' li Aḥkam al-Qur'an*, juz. 4, Kairo: Maktabah ar-Riyādh al-Haditsah, t.th., hal. 217.

[632] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat,* Bandung: Mizan Pustaka, 1998, hal. 65.

[633] M. Umer Chapra, "Islamic Ethics and Economic Development: The Role of Ihsan," dalam *Islamic Economic Studies*, Vol. 27 No. 1 Tahun 2020, hal. 1-24.

[634] Siti Aisyah dan Kamaruddin Amin, "Reconstructing Ihsan in Contemporary Islamic Thought", dalam *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2021, hal. 245-268.

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Dan, carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (pahala) negeri akhirat, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia. Berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.

Ayat ini menceritakan tentang peringatan terhadap *Qārūn* agar kekayaan dan kekuasaan tidak melahirkan kesombongan sosial. *Imām al-Bantāni* menjelaskan bahwa ayat ini secara eksplisit memerintahkan manusia menggunakan nikmat Allah untuk kemanfaatan sosial, bukan sekadar kepentingan pribadi atau kesombongan sebagaimana *Qārūn*.[635]

Sayyid Quṭb menegaskan bahwa ajaran Islam tidak melarang seseorang untuk menjadi kaya, tetapi menolak egoisme dan eksploitasi.[636] Menurutnya, ayat ini membangun etika sosial bahwa setiap nikmat memiliki dimensi tanggung jawab moral. Beliau juga menjelaskan bahwa *Iḥsān* dalam ayat ini berkaitan erat dengan pembangunan masyarakat yang adil dan berkeadaban. Orang yang memperoleh nikmat tetapi tidak menghadirkan kemanfaatan sosial berarti gagal memahami tujuan spiritual dari rezeki Allah.

Dari keseluruhan ayat tersebut tampak bahwa konsep *al-Iḥsān* dalam al-Qur'an merupakan puncak kualitas moral manusia. *Iḥsān* mencakup kebaikan spiritual, pengendalian diri, kasih sayang sosial, kepedulian terhadap sesama, dan penggunaan nikmat Allah untuk kemaslahatan bersama. Dengan demikian, ihsan menjadi fondasi utama terbentuknya masyarakat Qur'ani yang humanis dan berkeadaban.

Lebih lanjut, *Iḥsān* memiliki implikasi signifikan dalam membangun kohesi sosial. Ketika individu tidak hanya menuntut haknya, tetapi juga rela memberi lebih kepada orang lain, maka relasi sosial akan dipenuhi dengan kepercayaan, solidaritas, dan harmoni. Dalam konteks ini, *Iḥsān* berfungsi sebagai koreksi terhadap potensi kekakuan keadilan formal,

---

[635] Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd…*, hal. 221.

[636] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*…, hal. 2684.

sehingga kehidupan sosial tidak hanya adil, tetapi juga manusiawi dan penuh welas asih.[637]

Adapun dalam struktur etika Qur'ani, posisi *Iḥsān* dapat dipahami sebagai puncak dari hirarki moral: memahami bahwa menjaga amanah adalah sebuah kewajiban (*Wājib al-'Adl*), kemudian mengenal standar minimal tindakan keadilan (*Ma'rūf*) untuk menjaga keseimbangan hak dan kewajiban. Selanjutnya Bergerak aktif menuju *Iḥsān*, yaitu keunggulan moral manusiawi yang melampaui keduanya.[638] *Iḥsān* mengintegrasikan dimensi spiritual (kesadaran akan Tuhan), moral (kemurahan dan empati), dan sosial (harmoni dan solidaritas), sehingga membentuk karakter individu yang tidak hanya patuh dan adil, tetapi juga mulia dan transformatif.

B. Isyarat al-Qur'an tentang Relasi Suami Istri

Al-Qur'an memberikan perhatian yang mendalam terhadap seluruh integral dalam kehidupan manusia. Pembahasannya tidak hanya berkaitan dengan aspek hukum dan kewajiban, tetapi juga menyentuh dimensi spiritual, moral, sosial, dan kemanusiaan. Termasuk relasi suami istri dalam pernikahan yang digambarkan sebagai sebuah ikatan yang sakral dan kokoh yang dibangun di atas prinsip ketenteraman, kasih sayang, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap martabat masing-masing pasangan. Hubungan suami istri dalam al-Qur'an bukan sekadar hubungan biologis atau sosial, melainkan sebuah perjanjian yang sarat mengandung nilai ibadah dan amanah kemanusiaan.

Di sisi lain, al-Qur'an juga menghadirkan relasi suami istri dalam kerangka keseimbangan dan saling melengkapi. Laki-laki dan perempuan diposisikan sebagai pasangan yang memiliki peran dalam membangun kehidupan yang harmonis dan berorientasi pada kebaikan bersama. Karena itu, ayat-ayat tentang relasi suami istri tidak dapat dipahami secara parsial, melainkan harus dibaca secara utuh agar tampak tujuan besarnya, yaitu terciptanya kehidupan rumah tangga yang menghadirkan keadilan, ketenangan, serta penguatan nilai-nilai tauhid dalam kehidupan manusia. Berikut peneliti menyajikan beberapa konsep tentang relasi suami istri yang termuat dalam ayat-ayat al-Quran.

1. *Mītsāq Ghalīdz,* Kontrak Etis, Bukan Biologis

Dalam Islam, relasi manusia tidak pernah diposisikan sebagai sekadar kontrak sosial yang bersifat teknis dan temporal, melainkan

---

[637] Fadhlan Mudhafier dan M. Nur Kholis, "Ethical Excellence in Islam: The Concept of Ihsan and Its Application in Social Life," dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2022, hal. 75-98.

[638] Abdul Karim dan Zainal Abidin, "Ihsan-Based Ethics in Islamic Leadership," dalam *Journal of Islamic Management Studies*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2023, hal. 101-120.

sebagai ikatan yang mengandung dimensi ontologis, etis, dan transendental sekaligus. Di titik inilah al-Qur'an memperkenalkan sebuah istilah yang sarat makna dan bobot normatif yang tinggi, yaitu *Mithāq Ghalīẓ*, yaitu sebuah perjanjian kokoh yang tidak hanya mengikat secara lahiriah, tetapi juga menembus kedalaman kesadaran moral dan pertanggungjawaban spiritual.

Al-Qur'an menempatkan istilah tersebut tidak sembarangan, hanya pada konteks-konteks yang menunjukkan keseriusan komitmen antara dua entitas yang saling terikat dalam tanggung jawab besar. Istilah ini digunakan dalam tiga konteks. *Pertama*, dalam konteks para nabi *Ūlū al-'Azm* dalam QS. *Al-Aḥzab*/33:7. Dalam ayat ini, *Mithāq Ghalīẓ* merepresentasikan komitmen profetik untuk menyampaikan risalah, menjaga integritas wahyu, dan menegakkan kebenaran di tengah resistensi sosial. Perjanjian ini bersifat transendental dan mengandung dimensi amanah yang tidak dapat ditawar, karena berkaitan langsung dengan kehendak ilahi dan petunjuk bagi umat manusia. Allah berfirman:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا

Dan ingatlah (Wahai Muhammad) ketika Kami mengambil perjanjian dari para nabi, darimu (Nabi Muhammad), dari Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa putra Maryam. Kami telah mengambil dari mereka perjanjian yang teguh,

Fakhr al-Dīn ar-Rāzi dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* memperluas makna *Mītsāqan Ghalīẓan* sebagai bentuk penguatan (*Ta'kīd*) terhadap amanah kenabian yang tidak hanya bersifat personal, tetapi juga menyangkut keselamatan kolektif manusia.[639] Menurutnya, kata *Ghalīẓ* menunjukkan sesuatu yang berat, kuat, dan tidak mudah dilanggar. Karena itu, perjanjian para nabi berbeda dari kontrak sosial biasa; ia merupakan ikatan suci yang disertai tuntutan totalitas pengabdian kepada Allah. *ar-Rāzi* juga menjelaskan bahwa perjanjian tersebut mencakup beberapa unsur utama: menyampaikan wahyu tanpa menyembunyikan kebenaran, membenarkan nabi-nabi lain, bersabar menghadapi penolakan umat, dan menjaga kemurnian risalah dari distorsi kekuasaan ataupun hawa nafsu.[640] *Mītsāq* kenabian mengandung dimensi epistemologis sekaligus moral. Para nabi tidak hanya dituntut mengetahui kebenaran, tetapi juga merealisasikannya dalam perjuangan sosial dan historis. Lebih jauh, *ar-Rāzi* memandang bahwa penggunaan istilah *Mītsāq Ghalīẓ* menunjukkan bahwa risalah

[639] Fakhr ad-Dīn ar-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 25, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 H, hal. 163.

[640] Fakhr ad-Dīn ar-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghayb*…, hal. 164.

kenabian memiliki konsekuensi yang amat berat karena para nabi menjadi mediator antara kehendak ilahi dan realitas manusia. Dalam konteks ini, kenabian bukan privilese, melainkan amanah yang sarat penderitaan, ujian, dan tanggung jawab etis.

Dalam *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān, Ṭaba'ṭaba'i* mengembangkan dimensi yang lebih filosofis dan ontologis terhadap ayat ini.[641] Menurutnya, *Mītsāq* para nabi bukan sekadar akad verbal, melainkan bentuk kesiapan eksistensial manusia pilihan dalam menerima pancaran hidayah ilahi. Para nabi dipilih karena kesempurnaan spiritual dan kapasitas ruhani mereka untuk memikul wahyu. Beliau menjelaskan bahwa perjanjian ini berkaitan dengan fitrah ketauhidan dan kesinambungan misi kenabian. Karena itu, seluruh nabi pada hakikatnya berada dalam satu mata rantai kebenaran yang saling menguatkan.[642] Inilah sebabnya al-Qur'an menekankan bahwa para nabi wajib membenarkan risalah nabi sebelumnya dan mendukung nabi sesudahnya. Perspektif ini menunjukkan bahwa *Mītsāqan Ghalīẓan* memiliki dimensi transhistoris; ia melampaui batas ruang dan waktu sebagai perjanjian universal antara Tuhan dan para pembawa wahyu.

Kedua, dalam konteks Bani Israil, istilah ini merujuk pada komitmen kolektif untuk memegang teguh hukum dan petunjuk Allah dalam QS. *An-Nisā'i*/4:154. Di sini, *Mithāq Ghalīẓ* berfungsi sebagai fondasi etika sosial-keagamaan yang mengatur kehidupan komunitas secara menyeluruh. Pelanggaran terhadap perjanjian ini dalam narasi al-Qur'an sering kali berimplikasi pada krisis moral dan sosial, yang menunjukkan bahwa perjanjian tersebut bukan sekadar simbolik, melainkan memiliki konsekuensi nyata. Allah berfirman:

وَرَفَعۡنَا فَوۡقَهُمُ ٱلطُّورَ بِمِيثَٰقِهِمۡ وَقُلۡنَا لَهُمُ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدا وَقُلۡنَا لَهُمۡ لَا تَعۡدُواْ فِي ٱلسَّبۡتِ وَأَخَذۡنَا مِنۡهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظا

Kami pun telah mengangkat gunung (Sinai) di atas mereka untuk (menguatkan) perjanjian mereka. Kami perintahkan kepada mereka, "Masukilah pintu gerbang (Baitulmaqdis) itu sambil bersujud". Kami perintahkan pula kepada mereka, "Janganlah melanggar (peraturan) pada hari Sabat." Kami telah mengambil dari mereka perjanjian yang kukuh.

Dalam *Jāmi' al-Bayān* menjelaskan bahwa pengangkatan Gunung *Thūr* merupakan ancaman nyata agar Bani Israil menerima Taurat dengan sungguh-sungguh.[643] Ia meriwayatkan sejumlah *Ātsār* yang menunjukkan

---

[641] Muḥammad Ḥusayn at-Ṭaba'ṭaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān,* juz 16, Beirut: Mu'assasah al-A'lamī Li al-Maṭbū'āt, 1997, hal. 278.

[642] Muḥammad Ḥusayn at-Ṭaba'ṭaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, … hal. 279.

[643] Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr Āy al-Qur'ān*, juz. 2, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, hal. 373.

bahwa mereka menolak kewajiban syariat sebelum akhirnya tunduk karena rasa takut terhadap azab Allah. Dalam perspektif *at-Ṭabari*, ayat ini menegaskan bahwa ketaatan kepada wahyu merupakan syarat keberlangsungan hubungan manusia dengan Tuhan.

Sementara itu, *al-Qurṭubi* dalam *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* menafsirkan *Mītsāq* sebagai perjanjian yang mencakup aspek akidah, ibadah, dan hukum sosial.[644] Menurutnya, pengangkatan gunung *Thūr* menjadi simbol bahwa syariat memiliki "beban moral" yang harus dipikul manusia. Ia juga menekankan bahwa ayat ini merupakan peringatan bagi umat Islam agar tidak mengulangi pola pengingkaran Bani Israil terhadap amanah agama.

Ibn Kathīr dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adẓīm* menambahkan bahwa peristiwa ini menunjukkan besarnya kasih sayang Allah sekaligus ketegasan-Nya.[645] Allah tetap memberikan petunjuk kepada Bani Israil meskipun mereka berkali-kali melanggar perjanjian. Dengan demikian, ayat ini memperlihatkan hubungan antara rahmat, ujian, dan tanggung jawab moral dalam sejarah umat manusia.

Ketiga, ketika istilah yang sama digunakan dalam konteks pernikahan dalam QS. *An-Nisā'*/4:21. Hal ini menandakan bahwa relasi suami-istri dalam Islam tidak dipahami sebagai kontrak biasa, tetapi sebagai ikatan sakral yang mengandung dimensi amanah, tanggung jawab, dan pertanggungjawaban di hadapan Allah. Pernikahan tidak hanya menjadi sebuah medan legal formal, namun menjadi ruang di mana komitmen personal bertemu dengan tuntutan ilahiah, sehingga setiap bentuk pengkhianatan, ketidakadilan, atau pengabaian tidak hanya berdampak pada relasi interpersonal, tetapi juga memiliki dimensi moras-Spiritual.[646] Allah berfirman:

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا

Bagaimana kamu akan mengambilnya (kembali), padahal kamu telah menggauli satu sama lain (sebagai suami istri) dan mereka pun (istri-istrimu) telah membuat perjanjian yang kuat (ikatan pernikahan) denganmu?

---

[644] Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubi, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, juz. 5, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964, hal. 418.

[645] Ismā'īl ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adẓīm*, juz. 2, Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999, hal. 448.

[646] Siti Musdah Mulia, "Marriage in Islam: Between Sacred Covenant and Social Contract," dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 58 No. 1 Tahun 2020, hal. 1-24.

Menariknya, istilah *Mītsāqan Ghalīẓan* hanya digunakan al-Qur'an dalam beberapa konteks penting: perjanjian para nabi, perjanjian Bani Israil, dan akad perkawinan. Kesamaan istilah ini menunjukkan bahwa pernikahan dalam Islam bukan sekadar hubungan biologis atau kontrak sosial, tetapi amanah spiritual dan etis yang memiliki konsekuensi moral mendalam. Karena itu, jika dikaitkan dengan konsep *Mītsāqan Ghalīẓan*, pernikahan dapat dipahami sebagai perjanjian yang menjaga keteraturan jiwa dan masyarakat sekaligus. Relasi keluarga bukan hanya sarana biologis, tetapi medium pembentukan kebajikan dan stabilitas peradaban.

Al-Qurṭubi dalam *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* memberikan perhatian besar pada aspek hukum dan etika dari ayat ini. Menurutnya, *Mītsāqan Ghalīẓan* mencakup kewajiban memperlakukan pasangan dengan ma'rūf, menjaga kehormatan, memenuhi hak-hak rumah tangga, dan menghindari kezaliman dalam relasi perkawinan. Ia menekankan bahwa akad nikah memiliki legitimasi syariat sekaligus dimensi moral yang harus dijaga sepanjang kehidupan rumah tangga. Beliau memberikan elaborasi yang lebih luas dengan menempatkan *Mītsāq Ghalīẓ* sebagai akad yang mengandung dimensi hukum, etika, dan sosial. [647] Ia menekankan bahwa pernikahan adalah kontrak yang menghalalkan hubungan seksual, tetapi sekaligus membebankan kewajiban seperti nafkah, perlindungan, dan perlakuan yang baik. *Al-Qurṭubi* juga menyoroti bahwa penggunaan istilah *Ghalīẓ* menunjukkan bahwa akad ini setara dengan perjanjian besar dalam al-Qur'an, seperti perjanjian para nabi. Hal ini mengangkat status pernikahan menjadi institusi yang sangat serius dalam tatanan sosial dan moral.

Dalam *Jāmi' al-Bayān*, *at-Ṭabari* memahami *Mītsāq Ghalīẓ* sebagai perjanjian yang mengandung konsekuensi hukum dan moral sekaligus. Ia menjelaskan bahwa akad nikah melibatkan janji serius di hadapan Allah untuk memperlakukan pasangan dengan baik (*Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf*). *At-Ṭabari* juga menekankan bahwa istilah *Mītsāq* menunjukkan adanya komitmen eksplisit, sementara *Ghalīẓ* menunjukkan tingkat kekuatan dan beratnya konsekuensi pelanggaran. Dengan demikian, hubungan suami–istri tidak boleh didasarkan pada kehendak sepihak, melainkan pada komitmen yang mengikat kedua belah pihak. [648] Oleh karena itu, pelanggaran terhadap hak pasangan bukan hanya pelanggaran sosial, tetapi juga pengkhianatan terhadap amanah agama. *Ibn Kathīr*

[647] Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubi, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, juz. 5…, hal. 99-101.

[648] Abū Ja'far Muḥammad at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, juz. 8, Kairo: Dār Hajr, 2001, hal. 132-135.

dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* menafsirkan *Mītsāqan Ghalīẓan* sebagai akad yang disertai nama Allah dan ketentuan syariat-Nya.[649]

Penafsiran yang lebih sufistik dapat ditemukan pada *al-Alūsi* dalam *Rūḥ al-Ma'ānī*.[650] Ia memandang bahwa pernikahan merupakan bentuk keterikatan spiritual antara dua jiwa yang dipersatukan Allah. Karena itu, istilah *Ghalīẓ* tidak hanya menunjukkan kekuatan hukum akad, tetapi juga kedalaman ikatan emosional dan ruhani antara pasangan.

Selain itu, *Wahbah az-Zuhayli* dalam *at-Tafsīr al-Munīr* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan penghormatan Islam terhadap perempuan.[651] Dengan menyebut akad nikah sebagai *Mītsāqan Ghalīẓan*, al-Qur'an menolak praktik jahiliyah yang memperlakukan perempuan sebagai objek kepemilikan laki-laki. Pernikahan harus dibangun di atas penghormatan, tanggung jawab, dan keadilan. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* juga menekankan bahwa istilah ini menunjukkan bahwa pernikahan adalah "ikatan batin dan moral" yang jauh melampaui kontrak administratif.[652] Karena itu, perceraian dalam Islam dibolehkan tetapi tidak dianjurkan, sebab ia menyangkut pemutusan amanah besar yang telah dibangun atas nama Allah.

Dari berbagai penafsiran tersebut, tampak bahwa *Mītsāqan Ghalīẓan* dalam QS. *An-Nisā'*/4:21 mengandung makna yang sangat luas: ikatan hukum, amanah moral, penyatuan spiritual, kontrak sosial, sekaligus fondasi peradaban manusia. Pernikahan diposisikan al-Qur'an sebagai institusi suci yang harus dijaga dengan tanggung jawab, keadilan, kasih sayang, dan penghormatan timbal balik.

Kesamaan penggunaan istilah *Mithāq Ghalīẓ* pada ketiga konteks tersebut menunjukkan bahwa pernikahan memiliki tingkat kesakralan yang sejajar dalam hal kualitas komitmen dengan perjanjian-perjanjian besar dalam sejarah kenabian dan komunitas beriman. Ini tidak berarti menyamakan fungsi atau peran masing-masing, melainkan menegaskan bahwa pernikahan adalah institusi yang dibangun di atas prinsip keseriusan, keteguhan, dan integritas yang sama kuatnya. Oleh karena itu, memahami pernikahan dalam kerangka ini menuntut pendekatan yang tidak reduktif,

---

[649] Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999, hal. 231.

[650] Shihāb ad-Dīn al-Alūsi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, juz 4, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, hal. 250.

[651] Wahbah az-Zuhayli, *at-Tafsīr al-Munīr*, juz 4, Damaskus: Dār al-Fikr, 2009, hal. 284.

[652] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, juz. 4, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 410.

melainkan komprehensif mengintegrasikan aspek hukum, etika, dan spiritual dalam satu kesatuan yang utuh.[653]

Dalam perspektif etika, *Mītsāq Ghalīẓ* menggeser pemahaman pernikahan dari sekadar relasi biologis menuju kontrak moral yang berorientasi pada tanggung jawab, dari paradigma kontrak legal menuju ikatan etis spiritual dalam pernikahan Islam.[654] Relasi suami–istri tidak didasarkan pada pemenuhan kebutuhan fisik semata, tetapi pada komitmen etis untuk: menjaga martabat pasangan, memenuhi hak dan kewajiban secara adil dan membangun kehidupan bersama yang harmonis. Dalam hal ini, tubuh bukan menjadi pusat relasi, tetapi nilaiyakni kepercayaan (*trust*), tanggung jawab (*responsibility*), dan komitmen (*commitment*).[655]

Konsep ini memiliki beberapa dimensi utama, *pertama*, dimensi komitmen moral, Pernikahan bukan hubungan sementara, tetapi komitmen jangka panjang yang menuntut kesetiaan, kejujuran, dan konsistensi. *Kedua*, dimensi keadilan relasional, setiap pihak memiliki hak dan kewajiban yang harus dipenuhi secara proporsional.[656] Pelanggaran terhadap amanah ini berarti pelanggaran terhadap kontrak etis. *Ketiga*, dimensi protektif satu sama lain baik secara fisik, emosional, maupun sosial melalui metafora "*Libās*". *Keempat*, dimensi spiritual, *Mītsāq Ghalīẓ* tidak hanya disaksikan oleh manusia, tetapi juga oleh Tuhan, sehingga memiliki konsekuensi moral dan eskatologis.

Pada akhirnya, peneliti menyimpulkan bahwa konsep *Mīṯsāq Ghalīẓ* (perjanjian yang kokoh) dalam konteks pernikahan seharusnya menghadirkan dua dimensi konteks ketika istilah tersebut digunakan. Yaitu konteks perjanjian para nabi *Ūlū al-'Azm* dan perjanjian Bani Israil, yang menekankan keseriusan komitmen, konsistensi moral, dan akuntabilitas di hadapan Allah. Hal ini akan berimplikasi pada kesadaran bahwa relasi suami-istri tidak sekadar ikatan sosial, tetapi komitmen etis yang mengandung dimensi tanggung jawab yang mendalam. Secara Qur'ani, istilah ini sebagaimana digunakan dalam integrasi kedua konteks tersebut, menjadikan pernikahan sebagai institusi yang tidak hanya kokoh secara legal, tetapi juga berkelanjutan secara etis dan spiritual.

---

[653] Aisyah Abubakar, "Qur'anic Ethics on Marriage: A Study of Mitsaq Ghaliz Concept," dalam *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2021, hal. 73-98.

[654] Nurhadi dan Ahmad Rofiq, "Reinterpretation of Marriage Ethics in Islam: From Contract to Covenant," dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 12, No. 2, 2022, hal. 215-240.

[655] Siti Musdah Mulia, "Marriage in Islam…, hal. 1-24.

[656] Muhammad Amin Suma, "The Concept of Justice and Responsibility in Islamic Family Law", dalam *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 21 No. 2 Tahun 2021, hal. 263-284.

2. *Sakīnah Mawaddah wa Raḥmah*, Keluarga Unit Mikrokosmos Peradaban Dengan fondasi Wahyu

Secara etimologi, kata *Sakīnah* berasal dari kata *Sakana-Yaskunu*, pada mulanya berarti sesuatu yang tenang atau tidak bergerak (*Tsubūtu as-Syay'i Ba'da Taḥarrukih*). Dalam bahasa Arab, pisau disebut dengan kata *Sikkin,* karena ia adalah alat yang membuat binatang yang disembelih menjadi tenang tidak bergerak yang sebelumnya meronta-ronta.[657] Dalam al-Qur'an, ayat-ayat yang memuat terma ini dengan berbagai derivasinya berjumlah 69 kali dalam 66 ayat. Secara keseluruhan, ayat-ayat ini merujuk pada ketenangan hati, tempat tinggal (rumah) dan keluarga, serta diamnya makhluk.

Kata *Sakana*, memiliki kedalaman makna semantis sekaligus signifikansi teologis. Ia tidak hadir sebagai konsep abstrak sebagai pengalaman eksistensial yang diturunkan Allah dalam situasi-situasi tertentu yang sarat tekanan, kegelisahan, dan ketidakpastian. Dalam penggunaannya, kata ini menggambarkan ketenangan dan ketentraman setelah sebelumnya terjadi gejolak, apapun bentuk gejolak tersebut. Kecemasan menghadapi musuh atau bahaya atau kesedihan dan semacamnya bila disusul dengan ketenangan batin yang mendalam, maka ketenangan tersebut dinamai *Sakīnah*. [658]

Menariknya, penggunaan kata *Sakīnah* dalam al-Qur'an muncul dalam peristiwa-peristiwa krusial dalam sejarah kenabian dan komunitas beriman. Dalam konteks tersebut, *Sakīnah* digambarkan sebagai ketenangan yang "diturunkan" (*Anzala*) oleh Allah ke dalam hati orang-orang beriman, menunjukkan bahwa ia memiliki dimensi ilahiah yang melampaui sekadar kondisi psikologis biasa. Dengan demikian, *Sakīnah* tidak hanya diproduksi oleh faktor internal manusia, tetapi juga merupakan bentuk intervensi spiritual yang menguatkan keteguhan dan stabilitas batin. Namun tidak hanya itu, kata *Sakīnah* juga digunakan dalam konteks pernikahan. Berikut peneliti rangkum beberapa ayat tersebut: Seperti dalam QS. *Al-Baqarah*/2:248 yang mengilustrasikan tentang ketenangan yang diberikan oleh Allah saat prosesi perang yang terjadi antara Bani Israil dengan pasukan Jalut. Allah berfirman:

---

[657] Antonim dari kata *Sakīnah* adalah *IdlṬirāb* (kegoncangan), *lihat* Muhammad Al Faruq dan Rohmahtus Sholihah, "Konsep Keluarga Sakinah Menurut Muhammad Quraish Shihab," dalam *Salimiya: Jurnal Studi Ilmu Keagamaan Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2020, hal. 112-130.

[658] Syawal Mubarok, "Keluarga Sakinah Dalam Perspektif Al-Qur'an: Kajian Tematik Atas Tafsir Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān Dan Tafsir Al-Marāghī," dalam *Fathir: Jurnal Studi Islam*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2026, hal. 180.

وَقَالَ لَهُمۡ نَبِيُّهُمۡ إِنَّ ءَايَةَ مُلۡكِهِۦٓ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ...

Nabi mereka berkata kepada mereka, "Sesungguhnya tanda kerajaannya ialah datangnya Tabut kepadamu yang di dalamnya terdapat ketenangan dari Tuhanmu

Ayat ini berbicara tentang pengembalian *Tābūt* kepada Bani Israil sebagai tanda legitimasi kepemimpinan *Ṭālūt* dalam peperangan melawan Jalut. Kehadiran *Sakīnah* menjadi simbol pertolongan psikologis dan spiritual Allah di tengah situasi ketakutan perang.

At-Ṭabari dalam *Jāmi' al-Bayān* menjelaskan bahwa *Sakīnah* merupakan ketenteraman hati yang Allah turunkan kepada Bani Israil sehingga rasa takut mereka berubah menjadi keyakinan dan keberanian menghadapi musuh.[659] Ia juga meriwayatkan pendapat ulama salaf bahwa *Sakīnah* berkaitan dengan tanda ketenangan spiritual yang menyertai *Tābūt*. *Al-Mātūridi* dalam *Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah* menafsirkan *Sakīnah* sebagai kekuatan batin yang mengokohkan keyakinan manusia ketika menghadapi ancaman eksternal.[660] Menurutnya, ketenangan tersebut bukan sekadar kondisi emosional, tetapi bentuk pertolongan ilahi yang menghubungkan hati manusia dengan kepercayaan kepada Allah.

Az-Zamakhsyari dalam *al-Kasysyāf* menekankan aspek balaghah ayat ini.[661] Menurutnya, penggunaan kata *Sakīnah* menunjukkan ketenteraman yang menetap dalam jiwa, bukan ketenangan sesaat. Kehadiran Tabut menjadi simbol material yang membangkitkan stabilitas psikologis kolektif Bani Israil. *Al-Qusyayri* dalam *Laṭā'if al-Isyārāt* memandang *Sakīnah* sebagai cahaya spiritual (*an-Nūr at-Ṭuma'nīnah*) yang Allah tanamkan dalam hati orang beriman ketika menghadapi ujian berat.[662] Dengan demikian, kemenangan tidak hanya bergantung pada kekuatan fisik, tetapi pada kualitas spiritual dan keteguhan hati.

Begitu juga konsep ketenangan saat kekhawatiran yang dirasakan oleh *Abū Bakr* bersama Rasulullah saw. ketika bersembunyi di gua Hira saat dikejar oleh kaum Quraisy. Allah berfirman dalam QS. *At-Tawbah*/9:40:

---

[659] Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wil al-Qur'an,* juz. 3, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, hal. 315.

[660] Abū Manṣūr al-Mātūrīdi, *Tafsīr al-Mātūrīdy: Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 225.

[661] Abū al-Qāsim Muḥammad ibn 'Umar ibn Aḥmad az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 293.

[662] 'Abd al-Karīm al-Qusyayri, *Laṭā'if al-Isyārāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007, hal. 196.

إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدۡ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذۡ أَخۡرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٖ لَّمۡ تَرَوۡهَا ...

Jika kamu tidak menolongnya (Nabi Muhammad), sungguh Allah telah menolongnya, (yaitu) ketika orang-orang kafir mengusirnya (dari Makkah), sedangkan dia salah satu dari dua orang, ketika keduanya berada dalam gua, ketika dia berkata kepada sahabatnya, "Janganlah engkau bersedih, sesungguhnya Allah bersama kita." Maka, Allah menurunkan ketenangan kepadanya (Nabi Muhammad), memperkuatnya dengan bala tentara (malaikat) yang tidak kamu lihat, dan Dia menjadikan seruan orang-orang kafir itu seruan yang paling rendah. (Sebaliknya,) firman Allah itulah yang paling tinggi. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

At-Ṭabari menjelaskan bahwa *Sakīnah* pada ayat ini adalah ketenteraman yang menghilangkan rasa takut dan kecemasan Rasulullah serta *Abū Bakr*.[663] Ketika situasi eksternal sangat mengancam, Allah menghadirkan stabilitas batin yang membuat keduanya tetap teguh. *as-Sam'āni* dalam *Tafsīr as-Sam'ānī* menafsirkan *Sakīnah* sebagai keteguhan iman yang membuat seseorang tidak dikendalikan rasa panik.[664] Menurutnya, ketenangan spiritual merupakan bentuk pertolongan Allah yang lebih besar daripada perlindungan fisik.

Al-Baghāwi dalam *Ma'ālim at-Tanzīl* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan hubungan erat antara tawakal dan ketenangan jiwa.[665] Orang yang bersandar kepada Allah akan memperoleh kekuatan mental meskipun berada dalam tekanan besar. *Al-Qusyayri* memandang bahwa *Sakīnah* merupakan *Maqām* spiritual yang lahir dari keyakinan penuh kepada Allah.[666] Ketika manusia mencapai tawakal yang sempurna, rasa takut terhadap dunia menjadi lemah.

Begitu juga dengan konsep ketenangan yang diberikan pada kaum muslimin yang merasa gelisah ketika perjanjian *ḥudaybiyyah*, dalam QS. *Al-Fatḥ*/48: 18 Allah berfirman:

---

[663] Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wil al-Qur'an*, juz. 5, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, hal. 288.

[664] Abu al-Muẓaffar as-Sam'āni, *Tafsīr as-Sam'ānī*, Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997, hal. 311.

[665] Al-Ḥusayn al-Baghāwi, *Ma'ālim at-Tanzīl*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1999, hal. 82.

[666] 'Abd al-Karīm al-Qusyayri, *Laṭā'if al-Isyārāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007, hal. 78.

لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمۡ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيۡهِمۡ وَأَثَٰبَهُمۡ فَتۡحا قَرِيبا

Sungguh, Allah benar-benar telah meridai orang-orang mukmin ketika mereka berjanji setia kepadamu (Nabi Muhammad) di bawah sebuah pohon. Dia mengetahui apa yang ada dalam hati mereka, lalu Dia menganugerahkan ketenangan kepada mereka dan memberi balasan berupa kemenangan yang dekat.

Ayat ini berkaitan dengan peristiwa *Bai'at Riḍwan* dan Perjanjian Hudaibiyah ketika sebagian kaum Muslimin merasa gelisah karena isi perjanjian tampak merugikan mereka. *Ats-Tsa'labi* dalam *al-Kasyf wa al-Bayān* menjelaskan bahwa *Sakīnah* turun untuk menghilangkan kegelisahan dan keraguan para sahabat terhadap keputusan Rasulullah saw.[667] Allah menanamkan keyakinan bahwa perjanjian tersebut akan membawa kemenangan besar. *Al-Baidlawi* dalam *Anwār at-Tanzīl* menafsirkan *Sakīnah* sebagai ketenangan yang menghasilkan kepatuhan penuh terhadap keputusan Nabi meskipun belum dipahami secara rasional oleh sebagian sahabat.[668]

Az-Zamakhsyari menekankan bahwa ketenangan tersebut memperlihatkan transformasi spiritual kaum Muslimin: dari emosi dan kemarahan menuju kepatuhan dan kedewasaan politik.[669] *Al-Mātūrīdi* menjelaskan bahwa *Sakīnah* menjadi bukti bahwa iman yang kuat mampu mengendalikan gejolak emosional dalam situasi konflik sosial-politik.[670]

Jika ditelaah lebih lanjut, kita bisa temukan bahwa terma *Sakīnah* dalam ayat-ayat tersebut diturunkan dalam ayat yang memiliki *Sabab al-Nuzūl* yang spesifik. Menurut peneliti, hal ini bertujuan untuk menggambarkan bagaimana konsep psikologis tentang kata *Sakīnah* yang muncul, tumbuh dan berpatri dalam hati orang-orang yang berada dalam kejadian tersebut. Menariknya, Allah kemudian menggunakan terma yang sama namun dalam konteks yang berbeda, yaitu dalam hubungan pernikahan.

Konsep *Sakīnah* dalam relasi pernikahan sebagaimana termaktub dalam QS. *Ar-Rūm*/30:21 ingin menghadirkan nuansa ketenangan

---

[667] Aḥmad ats-Tsa'labi, *al-Kasyf wa al-Bayān*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 2002, hal. 87.

[668] Nāṣir ad-Dīn al-Baidlāwi, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1998, hal. 122.

[669] Abū al-Qāsim az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 338.

[670] Abū Manṣūr al-Mātūrīdi, *Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 211.

sebagaimana dalam ayat-ayat lainnya. Dalam konteks ini, *Sakīnah* menjadi fondasi sekaligus formulasi normatif al-Qur'an tentang tujuan dan karakter relasi suami-istri. Ayat ini tidak hanya menggambarkan kondisi ideal keluarga, tetapi juga menegaskan bahwa keluarga adalah unit dasar (mikrokosmos) peradaban yang dibangun di atas fondasi wahyu.[671] Allah berfirman:

وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّة وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰت لِّقَوْم يَتَفَكَّرُون

Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.

Dari diksinya, konsep *Sakīnah* dalam ayat ini tidak disajikan dalam bentuk nomina yang statis, melainkan melalui konstruksi verbal dinamis, yaitu *"li Taskunū* إليها*"*. Secara gramatikal, bentuk ini berasal dari akar kata *Sakana* yang diungkapkan dalam bentuk kata kerja (*Fi'l Mudhāri'*) dengan partikel tujuan *Lām at-Ta'līl*. Struktur ini secara langsung menunjukkan bahwa *Sakīnah* tidak dimaksudkan sebagai kondisi yang sudah jadi dan terstruktur di masa lalu, melainkan adanya proses yang harus dituju, diupayakan, serta konsisten realisasinya dalam konteks sosial kontemporer.

Peneliti menganalisis bahwa terdapat implikasi konseptual implisit dalam redaksi tersebut. *Pertama,* ia menegaskan dimensi teleologis dari pernikahan, bahwa relasi ini diarahkan agar tercapai keadaan tenang dan tenteram sebagaimana ayat-ayat lainnya yang mengangkut terma yang sama. Artinya, *Sakīnah* bukan titik awal otomatis dari sebuah akad, tetapi lebih merupakan hasil dari dinamika interaksi yang berorientasi pada tujuan tersebut. *Kedua,* bentuk verbal ini menunjukkan adanya keterlibatan subjek secara aktif dan sehat antara pasangan suami-istri yang secara terus-menerus bergerak dinamis menuju terciptanya ketenangan. Dengan kata lain, *Sakinah* menuntut kesadaran, partisipasi aktif dan praksis relasional yang berkelanjutan. Selain itu, konstruksi *"Li Taskunū ilaiha"* juga mengandung relasi arah (*Ilā*), yang menunjukkan bahwa ketenangan tersebut bersifat relasional, bukan individual. Ketenangan tidak berdiri sendiri dalam diri masing-masing, tetapi dicapai melalui keterarahan satu pihak kepada pihak lain dalam bingkai relasi yang saling melengkapi. Hal

[671] Siti Nurjanah, "Reconstruction of Islamic Family Values: A Study on Sakinah Mawaddah wa Rahmah," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 30 No. 1 Tahun 2022, hal. 45-62.

ini menguatkan bahwa *Sakīnah* adalah fenomena intersubjektif yang lahir dari interaksi, bukan sekadar keadaan psikologis personal.

Oleh karena itu, terdapat tiga istilah utama memiliki makna yang saling melengkapi: *Sakīnah* ketenangan eksistensial (stabilitas psikologis dan spiritual), *Mawaddah* cinta aktif yang bersifat ekspresif dan penuh komitmen, dan *Raḥmah* kasih sayang empatik yang melahirkan kepedulian dan pengorbanan. Menurut Quraish Shihab, *Sakīnah* adalah kondisi batin yang lahir dari kedalaman hubungan, sementara *Mawaddah* dan *Raḥmah* adalah energi yang muncul untuk menjaga keberlangsungan hubungan tersebut.[672]

Formulasi *Li Taskunū Ilaihā* dan *wa Ja'ala Baynakum Mawaddatan wa Raḥmah* dalam QS. *Ar-Rūm*/30:21 juga mengandung struktur etika yang bersifat teleologis-instrumental. Secara normatif, ayat ini menegaskan bahwa ketenteraman (*Sakinah*) adalah tujuan akhir (*telos*) dari relasi suami-istri, sedangkan *Mawaddah* dan *Raḥmah* mengandung instrumen etis abstraktif yang memungkinkan tercapainya tujuan tersebut.

Secara konsep *Mawaddah* memiliki keterkaitan erat dengan *Maḥabbah*. *Maḥabbah* dipahami sebagai rasa cinta yang tumbuh dalam hati, sementara *Mawaddah* merupakan manifestasi dari cinta tersebut yang tampak dalam tataran praksis. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa *Mawaddah* berawal dari *Maḥabbah* yang kemudian berkembang melalui interaksi, kepedulian, dan komitmen antarpasangan. Dalam al-Qur'an, ayat yang khusus membahas tentang terma *Maḥabbah* terdapat dalam QS. *Ţaha*/20: 39:

...يْنِيْدَيَعىلَعَنَصْنُتِلَوَ ۚ ةًّبَحَمَ كَيْلَعُتْيَقْلَاَو

Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang dari-Ku dan agar engkau diasuh di bawah pengawasan-Ku.

Dalam *Mu'jam Maqayîs al-Lughah, Ibn Fāris* menjelaskan bahwa terma ini memiliki tiga arti. *Pertama* dalam konteks cinta berarti pembiasaan yang dapat menimbulkan keakraban dan rasa cinta. *Kedua* dalam konteks tanaman berarti fungsi biji dalam tumbuhan. *Ketiga* dipahami dengan melihat manusia sebagai subyek cinta, sangat terbatas dalam meraih sesuatu yang dicintai sehingga membutuhkan bantuan Sang Pemilik Cinta, yaitu Allah swt.[673] Secara etis, *Mawaddah* dapat dipahami sebagai cinta yang berorientasi pada kedekatan dan pemenuhan kebutuhan

---

[672] Ahmad Atabik, "Family Ethics in the Qur'an: Sakinah, Mawaddah, wa Rahmah Perspective," dalam *Qudus: International Journal of Islamic Studies*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2021, hal. 287-310.

[673] Abū Ḥusayn Aḥmad Ibn Fāris Ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hal. 249.

emosional maupun fisik, yang memperkuat ikatan relasi pada fase awal dan dinamis dalam kehidupan rumah tangga. Sementara itu, *Raḥmah* merupakan kasih sayang yang bersifat protektif dan altruistik, yang menjadi fondasi keberlanjutan relasi ketika cinta romantis mengalami fluktuasi. Dalam konteks ini, *Raḥmah* memiliki kedalaman etis yang lebih stabil karena berakar pada empati dan tanggung jawab.[674]

Korelasi antara ketiganya bersifat integratif: *Mawaddah* tanpa *Raḥmah* berpotensi menjadi relasi yang rapuh dan egoistik, *Raḥmah* tanpa *Mawaddah* memunculkan keterpaksaan dan menghilangkan dimensi kehangatan emosional, Ketiadaan keduanya akan menggagalkan terwujudnya *Sakinah*. Dengan demikian, *Sakīnah* sebagai tujuan tidak mungkin terwujud tanpa sinergi antara *Mawaddah* dan *Raḥmah* sebagai instrumennya.[675]

3. *Mu'asyarah bi al-Ma'rūf,* Etika Interaksi Antara Suami Istri.

Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf merupakan salah satu prinsip fundamental dalam konstruksi etika relasi suami-istri dalam al-Qur'an. Prinsip ini hadir sebagai kerangka nilai yang mengintegrasikan dimensi moral, sosial, dan spiritual dalam kehidupan keluarga. Istilah *Mu'āsyarah* menunjukkan bentuk interaksi yang berlangsung terus-menerus, sementara *al-Ma'rūf* merujuk pada segala bentuk kebaikan yang diakui secara normatif oleh wahyu sekaligus dapat diterima oleh akal sehat dan kebiasaan sosial yang sehat. Dalam konteks ini, relasi suami-istri tidak dipahami sebagai hubungan yang statis atau sekadar kontraktual, melainkan sebagai proses dinamis yang menuntut kesadaran etis secara berkelanjutan. Prinsip *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* mengandaikan adanya keterlibatan aktif kedua belah pihak dalam membangun kualitas interaksi yang adil, proporsional, dan penuh empati. Dengan demikian, kebaikan dalam relasi tersebut tidak hanya diukur dari pemenuhan hak dan kewajiban formal, tetapi juga dari kemampuan menghadirkan kemaslahatan bersama secara konkret.

Konsep *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* sebagaimana ditegaskan dalam QS. *An-Nisā'*/4:19 merupakan fondasi etika interaksi dalam relasi suami-istri yang bersifat normatif sekaligus operasional. Dalam konteks *Mu'āsyarah*, tidak hanya mengatur bagaimana pasangan hidup berinteraksi, tetapi juga bagaimana proses pengambilan keputusan dilakukan secara etis, setara, dan bermartabat. Allah berfirman:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

[674] Rina Sari Kusuma, "Love and Mercy …, hal. 223-248.

[675] Siti Nurjanah, "Reconstruction of Islamic Family Values…, hal. 45-62.

Pergaulilah mereka dengan cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak di dalamnya.

Ayat ini merupakan landasan utama etika relasi suami-istri dalam al-Qur'an. Perintah *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* tidak hanya mengatur interaksi domestik secara umum, tetapi membangun kerangka moral tentang bagaimana hubungan keluarga dijalankan secara manusiawi, etis, dan bermartabat.

Al-Mātūridi dalam *Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah* memandang ayat ini sebagai prinsip etika sosial yang menegaskan bahwa relasi keluarga harus didasarkan pada keadilan dan kemaslahatan bersama.[676] Ia menjelaskan bahwa *al-Ma'rūf* tidak bersifat sempit pada aspek materi, tetapi juga mencakup penghormatan psikologis, komunikasi yang baik, dan pertimbangan terhadap kondisi pasangan. Dengan demikian, keluarga ideal menurut al-Qur'an adalah keluarga yang dibangun melalui kerja sama moral, bukan relasi dominatif.

Sementara itu, *az-Zamakhsyari* menjelaskan bahwa penggunaan kata *al-Ma'rūf* menunjukkan standar etik yang luas dan dinamis.[677] Interaksi suami-istri tidak cukup hanya legal secara hukum, tetapi harus pantas secara moral dan sosial. Ia menegaskan bahwa relasi rumah tangga harus dibangun di atas prinsip keseimbangan dan penghargaan terhadap kemanusiaan pasangan.

Al-Qusyayri dalam *Laṭā'if al-Isyārāt* memberikan dimensi spiritual pada ayat ini.[678] Menurutnya, *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* bukan hanya perilaku lahiriah, tetapi juga bentuk penyucian jiwa melalui kesabaran, kasih sayang, dan pengendalian ego dalam kehidupan rumah tangga. Karena itu, relasi keluarga menjadi sarana pendidikan spiritual manusia.

Adapun a*l-Baydlāwi* dalam *Anwār at-Tanzīl* juga menekankan bahwa *al-Ma'rūf* mencakup kepantasan etis dalam ucapan, tindakan, maupun pengambilan keputusan rumah tangga.[679] Dengan demikian, ayat ini memiliki dimensi normatif sekaligus operasional dalam membangun keluarga yang sehat secara moral.

---

[676] Abū Manṣūr al-Mātūrīdi, *Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 167.

[677] Abū al-Qāsim az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 517.

[678] 'Abd al-Karīm al-Qusyayri, *Laṭā'if al-Isyārāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007, hal. 325.

[679] Nāṣir ad-Dīn al-Baidlāwi, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1998, hal. 71.

Dari berbagai penafsiran tersebut, tampak bahwa QS. *An-Nisā'*/4:19 membentuk prinsip dasar etika keluarga dalam Islam: relasi suami-istri harus dibangun atas penghormatan, komunikasi, kasih sayang, dan pertimbangan moral yang adil. *Mu'āsyarah* tidak hanya menyangkut hubungan personal, tetapi juga cara pasangan membangun keputusan bersama secara etis dan bermartabat.

Oleh karena itu, relasi suami istri tidak boleh dibangun dalam kondisi otoriter dan dominasi salah satu pihak, melainkan melalui media dialog, pertimbangan bersama, dan kepantasan etis. [680] Al-Qur'an mengarahkan relasi ini sebagai ruang komunikasi yang rasional sekaligus moral, sehingga keputusan yang diambil tidak hanya sah secara hukum, tetapi juga tepat secara etika. Dalam QS. *Al-Baqarah*/2:228 Allah berfirman:

...وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِي عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

...mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Akan tetapi, para suami mempunyai kelebihan atas mereka. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Dalam kesempatan yang berbeda, Allah juga memberikan gambaran teknis tentang sosok suami yang memiliki tanggung jawab melindungi, koordinator, pemimpin dan inisiator dari pergaulan yang baik dalam relasi suami istri. Dalam QS. *An-Nisā*/4:34 Allah berfirman:

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka

[680] Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Gender Equality in Islamic Family Law: Reform and Challenges in Indonesia," dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 53 No. 2 Tahun 2015, hal. 309-334.

(dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Ayat ini sering menjadi bahan perdebatan dalam diskursus relasi gender dan otoritas keluarga. Namun para mufassir klasik pada dasarnya memahami ayat ini dalam kerangka tanggung jawab sosial dan keteraturan rumah tangga, bukan legitimasi absolut bagi dominasi dan kekerasan. *At-Ṭabari* menjelaskan bahwa konsep *Qawwāmūn* pada ayat ini berkaitan dengan tanggung jawab nafkah, perlindungan, dan pengelolaan rumah tangga.[681] Menurutnya, kepemimpinan dalam keluarga bukan privilese untuk menindas, melainkan amanah yang harus dijalankan secara adil.

Al-Zamakhsyari memandang bahwa ayat ini tidak menghapus prinsip musyawarah dan penghormatan terhadap perempuan.[682] Menurutnya, relasi rumah tangga tetap harus dibangun melalui komunikasi dan kebijaksanaan. *Al-Baghāwi* menjelaskan bahwa tujuan utama ayat ini adalah menjaga stabilitas keluarga dan mencegah konflik destruktif.[683] Karena itu, segala bentuk tindakan dalam rumah tangga harus diarahkan pada ishlah (perbaikan), bukan penindasan. Beliau juga menekankan bahwa relasi suami-istri dalam Islam bersifat saling melengkapi,[684] kepemimpinan keluarga tidak berarti penghapusan hak perempuan dalam menyampaikan pendapat atau ikut menentukan keputusan rumah tangga.

Sementara itu, *ats-Tsa'labi* dalam *al-Kasyf wa al-Bayān* menjelaskan bahwa ayat ini harus dibaca bersama ayat-ayat lain tentang *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf*, kasih sayang, dan keadilan keluarga.[685] Dengan demikian, otoritas dalam rumah tangga bersifat etik dan dialogis, bukan otoriter. Dari berbagai penafsiran tersebut, tampak bahwa ayat tersebut tidak dapat dipahami sebagai legitimasi dominasi sepihak dalam rumah tangga. Sebaliknya, ayat ini harus dibaca dalam kerangka etika Qur'ani yang lebih luas: musyawarah, tanggung jawab, penghormatan terhadap pasangan, dan pembangunan keluarga yang harmonis melalui komunikasi serta pertimbangan moral bersama.

---

[681] Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, hal. 290-292.

[682] Abū al-Qāsim az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 523-524.

[683] Al-Ḥusayn al-Baghāwi, *Ma'ālim at-Tanzīl*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1999, hal. 194.

[684] Nāṣir ad-Dīn al-Baidlāwi, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1998, hal. 76.

[685] Ahmad ats-Tsa'labi, *al-Kasyf wa al-Bayān*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 2002, hal. 311.

Dalam perspektif etika, relasi suami-istri yang dibangun atas dasar *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* menggeser pola hubungan dari struktur hierarkis menuju relasi kemitraan (*partnership ethics*). Penafsiran ulama menegaskan bahwa frasa *wa 'Āsyirūhunna bi al-Ma'rūf* tidak menempatkan istri sebagai subordinat, melainkan sebagai sahabat (companion) yang memiliki posisi moral setara dalam kehidupan rumah tangga sebagaimana yang telah umum dalam masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa interaksi dalam keluarga bersifat dialogis, bukan dominatif.[686]

Lebih lanjut, *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* mencakup beberapa dimensi etika yang saling terkait. *Pertama,* dimensi komunikasi etis, yaitu penggunaan bahasa yang baik, tidak menyakiti, dan konstruktif. *Kedua,* dimensi keadilan relasional, yakni pemenuhan hak dan kewajiban secara proporsional, termasuk dalam aspek nafkah, perhatian, dan perlindungan. Pemberian nafkah dalam relasi suami-istri dapat dipahami sebagai manifestasi konkret dari prinsip *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* (pergaulan yang patut dan bermartabat). Secara normatif, kewajiban nafkah berakar pada etika relasional yang menuntut terpenuhinya kebutuhan pasangan secara layak sesuai standar *Ma'rūf* yakni ukuran kebaikan yang diakui secara syar'i sekaligus nilai yang hidup dalam masyarakat. Dalam hal ini, nafkah mencakup dimensi material (ekonomi, sandang, pangan, papan) serta non-material (rasa aman, nyaman penghargaan, dan stabilitas emosional). Termasuk dalam hal ini adalah komunikasi dan hubungan intim suami-istri. Sebagaimana firman Allah swt dalam QS. *Al-Baqarah*/2:223:

اوُقَّتاوَ ۗمْكِسُفْنَلِا اوْمُدِّقَوَ ۖمْتْئِشِ ىَّنَا ۡمُكَثْرَح اوْتُأَفْ ۖمْكَّلُ ٌثْرَح ۡمُكُؤَآسِنِ
نَيْنِمْؤُمْلا رِّشَبَوَ ۗهُوْقُلَّمْ مُكَّنَا اوْمُلْعاوَ َاللهِ

Istrimu adalah ladang bagimu. Maka, datangilah ladangmu itu (bercampurlah dengan benar dan wajar) kapan dan bagaimana yang kamu sukai. Utamakanlah (hal yang terbaik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menghadap kepada-Nya. Sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang mukmin.

Al-Qur'an menjelaskan bahwa hubungan seksual antara suami dan istri, sebagaimana dijelaskan dalam ayat tersebut, adalah hubungan yang sejajar, saling melengkapi, dan saling membutuhkan sebagai mitra dalam

---

[686] Euis Nurlaelawati, "Islamic Family Law Reform and Gender Equality in Indonesia," dalam *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2011, hal. 98-117.

memenuhi kebutuhan seksualnya.[687] Dalam aspek seksual, prinsip *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* menempatkan hubungan intim sebagai bagian integral dari kehidupan perkawinan yang harus dilandasi penghormatan, kasih sayang, dan kerelaan dalam bingkai tujuan pernikahan yang dikehendaki syariat. Al-Qur'an menggambarkan relasi seksual suami istri bukan sebagai hubungan yang bersifat eksploitatif atau sepihak, melainkan sebagai relasi yang penuh kedekatan dan saling melindungi. Karena itu, dimensi biologis tidak dapat dipisahkan dari dimensi etis. Pemenuhan hak seksual berlangsung dalam kerangka saling menjaga kehormatan, memperhatikan kondisi pasangan, serta menghindari segala bentuk perlakuan yang merendahkan martabat manusia.[688]

Dalam konteks ini, *at-Ṭabari* mengartikan ayat tersebut sebagai metafora untuk menyatukan dua individu secara saling berinteraksi. Menurut *Mujāhid* dan *Qatādah,* ayat tersebut menunjukkan bahwa setiap pasangan dalam pernikahan memberikan ketenangan satu sama lain.[689]

Sayyid Quţb menafsirkan ayat 223 tidak secara eksplisit. Beliau mengorelasikannya pada ayat yang lain dalam pembahasan tentang keluarga. Ia memberikan judul "hukum dan peraturan asasi kekeluargaan dalam Islam." Menurutnya tatanan kemasyarakatan dalam Islam adalah keluarga. Beliau menambahkan bahwa Allah uhan memberikan sesuatu untuk manusia, dan memperhatikan semua kekhususan fitrah manusia, kebutuhan-kebutuhannya serta unsur-unsur penopangnya. Sumber aturan keluarga itu adalah dari mata air fitrah dan dasar penciptaan, yang sangat jelas diterangkan dalam QS. *adz-Dzāriyāt/*51: 49:

نَوْرُكَّذَتْمُكَّلَعَلَ نِيْجَوْزَ اَنْقَلَخ ءٍيْشَ لِّكُ نْمِوَ

Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah.[690]

Dimensi etis *ketiga* terkait *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* adalah dimensi empatik. Yaitu kemampuan memahami kondisi dan perasaan pasangan yang terkadang tidak tergambar dalam relasi verbal, namun terstruktur dalam simbol-simbol *non-verbal* berupa mimik, intonasi suara, raut wajah,

---

[687] Husein Muhammad, "Islam, Seksualitas Dan Budaya," Rahima: Pusat Pendidikan dan Informasi Islam & Hak-hak Perempuan, https://swararahima.com/2018/08/16/2577/., diakses pada 4 Juli 2026.

[688] Abdurrahman, et.al., "Seksualitas alam Al-Qur'an: Studi Komparatif Penafsiran QS. Al-Baqarah: 223 Tafsir Al-Misbah dan FI Zilal Al-Qur'an," dalam *KACA (Karunia Cahaya Allah),: Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin,* Vol. 15 No. 1 Tahun 2025, hal. 159.

[689] Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarîr at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān Fî Tafsîr al-Qur'ān,* juz. II, Beirut: Dār al-Fikr, 1998, hal. 489.

[690] Abdurrahman, et.al., "Seksualitas alam Al-Qur'an…, hal. 160.

gestur tubuh, bahkan saat dalam situasi konflik.[691] *Keempat,* dimensi kebijaksanaan praktis (*practical wisdom*), yaitu kemampuan menyelesaikan masalah dengan cara yang arif tanpa merusak keharmonisan hubungan.[692] Dengan demikian, ketika menghadapi permasalahan, relasi suami-istri yang berlandaskan *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* tidak mengedepankan dominasi yang berimbas pada gesekan konflik, melainkan saling memuliakan dan mencari solusi secara bijaksana. Ini menegaskan bahwa etika keluarga dalam Islam bukan sekadar aturan normatif, tetapi juga mencerminkan kualitas karakter individu yang terlibat di dalamnya.

4. *Anta wa Zawjuka,* Tanggung Jawab dan Kebijaksanaan Praktis, Dialog Triadis Tuhan, Adam dan Hawa

Kalimat *"Anta wa Zawjuka"* (engkau dan pasanganmu) dalam kisah penciptaan manusia, khususnya dalam QS. *Al-Baqarah/*2:35 dan QS. *Al-A'rāf/*7:19, menghadirkan struktur etika relasi suami-istri yang bersifat fundamental. Ayat ini tidak hanya menceritakan asal-usul manusia, tetapi juga membangun paradigma relasional berbasis tanggung jawab bersama (*shared resiprocital responsibility*) dalam bingkai dialog antara Tuhan, Adam, dan Hawa. Fazlur Rahman menjelaskan konsep Adam-Hawa dalam al-Qur'an merupakan representative *moral unity oh humankind,* tanggung jawab itu tidak bersifat individualistik, tetapi bersifat kolektif.[693]

Landasan al-Qur'an tentang hal ini tertera dalam QS. *Al-Baqarah*/2:35, dengan redaksi *"Uskun Anta wa Zawjuka al-Jannah"* (tinggallah engkau dan pasanganmu di surga). Allah berfirman:

وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ

Kami berfirman, "Wahai Adam, tinggallah engkau dan istrimu di dalam surga, makanlah dengan nikmat (berbagai makanan) yang ada di sana sesukamu, dan janganlah kamu dekati pohon ini, sehingga kamu termasuk orang-orang zalim!

Ayat ini merupakan salah satu fondasi Qur'ani tentang relasi pasangan dalam Islam. Narasi Adam dan Hawa tidak dimulai dari konflik atau subordinasi, tetapi dari konsep kebersamaan (*companionship*) dan kehidupan bersama dalam ruang ketenteraman ilahi.

---

[691] Hasyim Hasanah, "Konsep Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf dalam Perspektif Hadis," dalam *Jurnal Living Hadis,* Vol. 4 No. 2 Tahun 2019, hal. 167-186.

[692] Ziba Mir-Hosseini, "Justice, Equality and Muslim Family Laws," dalam *New Middle Eastern Studies,* Vol. 3 No. 2 Tahun 2013, hal. 1-22.

[693] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, hal. 17-25.

Dalam tafsir klasik, *at-Ṭabari* menegaskan bahwa perintah tinggal di surga dan larangan mendekati pohon berlaku bagi Adam dan Hawa secara bersama, sehingga konsekuensi moral juga ditanggung bersama walaupun diksi yang digunakan adalah diksi *"Anta"*. *Ibn Katsīr* menjelaskan bahwa pelanggaran terhadap larangan Tuhan bukanlah kesalahan individual semata, tetapi bagian dari dinamika relasi yang menunjukkan pentingnya kehati-hatian dan tanggung jawab bersama. Dalam perspektif modern, Fazlur Rahman melihat kisah ini sebagai dasar etika relasional yang menekankan agensi moral kedua belah pihak, sekaligus pentingnya kesadaran etis dalam menghadapi godaan dan pilihan hidup. Beliau menjelaskan bahwa penyebutan Adam dan pasangannya secara bersamaan menegaskan bahwa keduanya berada dalam posisi yang sama dalam menerima perintah dan larangan Tuhan. Dengan demikian, sejak awal penciptaan, al-Qur'an telah membangun prinsip bahwa relasi laki-laki dan perempuan tidak didasarkan pada dominasi moral salah satu pihak, melainkan pada kesetaraan tanggung jawab spiritual dalam struktur relasional dan sosial.[694] Adam tidak ditempatkan sendiri, melainkan bersama pasangannya sebagai bentuk kesempurnaan kehidupan manusia.

Fakhr al-Din ar-Razi mengembangkan dimensi filosofis ayat ini dengan menjelaskan bahwa manusia secara fitrah adalah makhluk yang membutuhkan pasangan untuk mencapai ketenangan psikologis dan keberlangsungan kehidupan.[695] Menurutnya, penyebutan Adam dan pasangannya secara bersamaan menunjukkan adanya kesatuan tanggung jawab dan kebersamaan eksistensial. Beliau juga menolak pembacaan yang menjadikan perempuan sebagai sumber utama kesalahan manusia. Dalam analisis kebahasaannya, larangan dan tanggung jawab dalam kisah Adam-Hawa ditujukan kepada keduanya secara kolektif. *Muḥammad ḥusayn al-Ṭaba'ṭaba'i* menafsirkan surga dalam ayat ini bukan sekadar lokasi fisik, tetapi simbol kondisi keselarasan fitrah manusia dengan petunjuk ilahi.[696] Kehadiran pasangan dalam ruang tersebut menunjukkan bahwa relasi laki-laki dan perempuan pada dasarnya dibangun di atas prinsip harmoni, ketenteraman, dan saling melengkapi.

Quraish Shihab menambahkan bahwa penggunaan kata *Zawj* (pasangan) dalam al-Qur'an mengandung makna kesalingan dan komplementaritas, bukan dominasi salah satu pihak atas pihak lain.

---

[694] Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān*, juz. 2, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, hal. 512.

[695] Fakhr ad-Dīn ar-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 H, hal. 12-13.

[696] Muḥammad Ḥusayn at-Ṭaba'ṭaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1997, hal. 136.

Dengan demikian, relasi suami-istri dalam Islam sejak awal diletakkan dalam kerangka kemitraan moral.

Begitu juga dalam QS. *Al-A'rāf*/7:19 yang mengandung perintah yang sama dengan penekanan pada larangan tertentu, Allah berfirman:

وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ فَكُلَا مِنۡ حَيۡثُ شِئۡتُمَا وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ

Wahai Adam, tinggallah engkau dan istrimu di surga (ini). Lalu, makanlah apa saja yang kamu berdua sukai dan janganlah kamu berdua mendekati pohon yang satu ini sehingga kamu berdua termasuk orang-orang yang zalim.

Ayat ini mengulang perintah tinggal di surga, namun dengan penekanan lebih jelas pada dimensi larangan moral dan batas etika. *Al-Qurṭubi* menjelaskan bahwa larangan mendekati pohon menunjukkan bahwa kehidupan manusia selalu berada dalam kerangka kebebasan yang dibatasi tanggung jawab moral.[697] Kebebasan tidak bersifat absolut, melainkan harus tunduk pada aturan ilahi.

ar-Rāzi memandang bahwa larangan ini sebagai ujian terhadap kemampuan manusia mengendalikan hasrat dan menaati petunjuk Tuhan.[698] Menurutnya, inti ujian bukan pada jenis pohonnya, tetapi pada sikap manusia terhadap batas moral.

At-Ṭaba'ṭaba'i menjelaskan bahwa redaksi *Lā Taqrabā* (jangan mendekati) menunjukkan metode preventif al-Qur'an dalam menjaga manusia dari pelanggaran,[699] artinya al-Qur'an tidak hanya melarang dosa, tetapi juga melarang jalan dan tendensi potensial yang mengarah kepadanya. Sementara *Ibn 'Asyūr* menafsirkan kisah ini sebagai gambaran simbolik tentang dinamika eksistensi manusia: adanya kebebasan, godaan, pilihan, dan konsekuensi moral.[700] Dalam perspektifnya, kisah Adam bukan sekadar sejarah, tetapi refleksi permanen tentang kondisi manusia.

Adapun dalam QS. *Ṭāhā*/20:117, cerita yang sama disebutkan sebagai sebuah narasi ujian, pelanggaran, dan konsekuensi moral. Ayat ini menunjukkan bahwa sejak awal, relasi laki-laki dan perempuan

---

[697] Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubi, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964, hal. 182.

[698] Fakhr ad-Dīn ar-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 H, hal. 45.

[699] Muḥammad Ḥusayn at-Ṭaba'ṭaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*…, hal. 45-46.

[700] Muḥammad at-Ṭahir Ibn 'Asyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: Dār Sahnun, 1984, hal. 112.

ditempatkan dalam kerangka kemitraan eksistensial, bukan subordinasi.[701] Allah berfirman:

فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ

Kemudian Kami berfirman, "Wahai Adam, sesungguhnya (Iblis) inilah musuh bagimu dan bagi istrimu. Maka, sekali-kali jangan sampai dia mengeluarkan kamu berdua dari surga. Kelak kamu akan menderita.

Ayat ini menghadirkan dimensi baru dalam kisah Adam dan Hawa, yakni narasi ujian, godaan, pelanggaran, dan konsekuensi moral manusia. Ibn Kathir menjelaskan bahwa Allah telah memperingatkan Adam dan pasangannya tentang bahaya Iblis sebelum terjadinya pelanggaran.[702] Hal ini menunjukkan bahwa manusia tidak pernah diuji tanpa petunjuk dan peringatan sebelumnya. *ar-Rāzi* memandang ayat ini sebagai penegasan tentang hakikat kehidupan manusia yang selalu berada dalam pertarungan antara akal, wahyu, dan godaan hawa nafsu.[703] Menurutnya, Iblis bukan sekadar musuh eksternal, tetapi simbol kecenderungan destruktif yang dapat menyesatkan manusia dari jalan moral.

Ṭaba'ṭaba'i menafsirkan kisah dalam ayat ini dengan struktur kerangka pendidikan spiritual untuk seluruh manusia.[704] Pelanggaran Adam bukan bentuk dosa teologis seperti dalam konsep *original sin*, melainkan pengalaman eksistensial yang mengajarkan manusia tentang kelemahan, taubat, dan kebutuhan terhadap petunjuk Allah. Pandangan ini dipertegas oleh *Sayyid Quṭb*, menurutnya kisah Adam menggambarkan drama universal manusia: kebebasan memilih, kemungkinan tergelincir, dan peluang kembali kepada Tuhan melalui taubat.[705] Karena itu, manusia dalam Islam tidak mewarisi dosa Adam, tetapi mewarisi pelajaran moral dari pengalaman tersebut.

Quraish Shihab juga menekankan bahwa al-Qur'an tidak pernah menyalahkan Hawa secara tunggal.[706] Berbeda dengan sebagian tradisi lain,

---

[701] Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University Press, 2002, hal. 83-95.

[702] Ismā'īl ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aḍẓīm*, Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999, hal. 302.

[703] Fakhr ad-Din ar-Razi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 H, hal. 99.

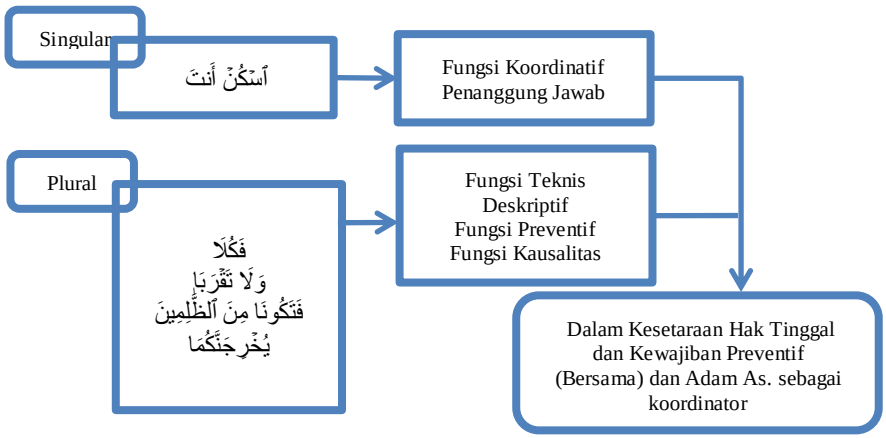
[704] Muhammad Husayn at-Tabataba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1997, hal. 215-216.

[705] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Kairo: Dār as-Syurūq, 2003, hal. 2345.

[706] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 367.

al-Qur'an menggunakan bentuk dual (*huma*) yang menunjukkan bahwa tanggung jawab moral dipikul bersama oleh Adam dan pasangannya. Dengan demikian, rangkaian ayat tentang Adam dan pasangannya dalam QS. *Al-Baqarah*/2:35, dan QS. *Al-A'rāf* /7:19, serta QS. *Ṭāhā*/20:117 secara sistematis membangun narasi Qur'ani tentang relasi manusia, kebebasan moral, tanggung jawab bersama, serta dinamika ujian dan taubat. Relasi laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an sejak awal dibangun di atas prinsip kemitraan eksistensial, bukan subordinasi.

Secara tekstual, kedua ayat pertama menegaskan bahwa Allah berfirman kepada Adam: *"Tinggallah engkau dan istrimu di dalam surga…"*. Redaksi ini menunjukkan bahwa sejak awal penciptaan, manusia secara esensinya tidak ditempatkan sebagai entitas individual, tetapi sebagai makhluk relasional yang hidup dalam sistem keberpasangan (*Zawjiyyah*). Ini menunjukkan bahwa dalam Islam, identitas individu tidak dihapus oleh relasi, tetapi justru diperkuat melalui kemitraan.[707] Keluarga merupakan institusi pertama dalam sejarah manusia yang dibangun langsung atas dasar wahyu, bukan hasil evolusi sosial semata.[708] Lebih jauh, struktur kalimat ini memperlihatkan bahwa perintah dan larangan Tuhan ditujukan kepada keduanya secara simultan. Artinya, tanggung jawab moral tidak dibebankan secara sepihak, melainkan bersifat kolektif.



Gambar 4.1*: Ilustrasi Deduktif Dalam Terma "Anta wa Zawjuka"*
(Sumber: Peneliti)

Implikasi pertama dari struktur ini adalah tidak adanya superioritas moral absolut dalam relasi suami-istri. Berbeda dengan tradisi teologis lain

[707] Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century; A Contextualist Approach*, New York: Routhedge Taylor & Francis Group, 2014, hal. 111.

[708] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 75.

yang menempatkan perempuan sebagai sumber kesalahan pertama, al-Qur'an justru menghadirkan narasi yang lebih adil dan seimbang. *Ar-Rāzī* menegaskan bahwa kesalahan Adam dan Hawa dalam melanggar larangan Tuhan merupakan tindakan bersama, sehingga tidak dapat dibebankan kepada salah satu pihak saja.[709] Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, otoritas moral tidak dimonopoli oleh laki-laki, dan perempuan tidak ditempatkan sebagai subordinat dalam tanggung jawab spiritual.

Lebih lanjut, prinsip ini juga ditegaskan oleh pemikir kontemporer seperti Amina Wadud, yang menyatakan bahwa al-Qur'an secara konsisten menggunakan bahasa yang inklusif dalam menggambarkan tanggung jawab manusia.[710] Dengan demikian, konsep "*Anta wa Zawjuka*" menjadi dasar bagi pembentukan paradigma relasi yang egaliter dalam Islam, di mana laki-laki dan perempuan dipandang sebagai mitra dalam menjalankan amanah ilahi.

Implikasi kedua adalah bahwa tanggung jawab dalam keluarga bersifat kolektif (*shared responsibility*). Dalam kisah Adam dan Hawa, keduanya menerima perintah untuk tinggal di surga dan menjauhi pohon terlarang. Ketika pelanggaran terjadi, al-Qur'an tidak memisahkan tanggung jawab tersebut, melainkan menggambarkan bahwa keduanya terlibat dalam tindakan tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa dalam perspektif Islam, keluarga adalah sebuah sistem di mana setiap anggota memiliki peran dan tanggung jawab yang saling terkait.[711]

Konsep tanggung jawab kolektif ini memiliki implikasi praktis yang luas dalam kehidupan keluarga. *Pertama*, ia menuntut adanya komunikasi dan koordinasi dalam pengambilan keputusan. *Kedua*, ia menekankan pentingnya saling mendukung dalam menjalankan kewajiban moral dan spiritual. *Ketiga*, ia menolak model relasi yang berbasis dominasi atau subordinasi, karena hal tersebut bertentangan dengan prinsip dasar kemitraan yang diajarkan oleh al-Qur'an.

Setelah melakukan pelanggaran, Adam dan Hawa tidak saling menyalahkan, melainkan bersama-sama mengakui kesalahan dan memohon ampun kepada Allah. Sikap ini mencerminkan bentuk tertinggi dari kebijaksanaan praktis, yaitu kemampuan untuk melakukan refleksi diri dan mengambil tanggung jawab atas tindakan yang dilakukan. '*Abd Allah*

---

[709] Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1999, hal. 125.

[710] Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 72.

[711] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 80.

Sa'īd menegaskan bahwa al-Qur'an mengajarkan pentingnya respons etis terhadap kesalahan, bukan sekadar menghindari kesalahan itu sendiri.[712]

Dimensi tanggung jawab dalam konsep ini menjadi semakin jelas ketika dikaitkan dengan peristiwa pelanggaran terhadap larangan mendekati pohon. Al-Qur'an tidak menempatkan kesalahan pada satu pihak saja, melainkan menunjukkan bahwa Adam dan Hawa sama-sama terlibat dalam peristiwa tersebut. Ini merupakan kritik implisit terhadap narasi tradisi lain yang sering menyalahkan perempuan sebagai penyebab utama kejatuhan manusia. Dalam Islam, tanggung jawab bersifat kolektif, dan kesalahan dipahami sebagai bagian dari dinamika eksistensial manusia.[713] Hal ini juga menunjukkan bahwa ancaman terhadap keluarga seringkali bersifat eksternal sekaligus internal, sehingga diperlukan kecerdasan praktis untuk mempertahankan integritas relasi.[714]

Oleh karena itu, konsep ini tidak hanya relevan dalam konteks teologis, tetapi juga memiliki implikasi sosiologis serta psikologis yang luas dalam ruang lingkup yang relatif kecil. Keluarga sebagai unit mikrokosmos peradaban membutuhkan fondasi relasi yang kuat, berbasis pada tanggung jawab bersama dan kemampuan mengelola realitas kehidupan secara bijaksana. *"Anta wa Zawjuka"* harus dipahami sebagai paradigma dasar dalam membangun keluarga yang tidak hanya harmonis, tetapi juga resilien dan berorientasi pada nilai-nilai wahyu.

5. *Libās,* Suami Istri Subyek Mitra Etis non-Superior Inferior (QS. Al-*Baqarah*: 187)

Konsep *Libās* dalam QS. *Al-Baqarah*/2:187 merupakan metafora Qur'ani yang sangat kuat dalam menggambarkan relasi suami-istri sebagai kemitraan etis yang setara, bukan hubungan superior-inferior. Ayat ini menegaskan bahwa masing-masing pihak adalah "pakaian" bagi yang lain, yang mengandung dimensi proteksi, kedekatan, dan keindahan dalam satu kesatuan relasional.[715] Allah berfirman:

...هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ...

Metafora *Libās* (pakaian) merupakan salah satu ungkapan paling puitis sekaligus filosofis dalam al-Qur'an mengenai relasi keluarga. Pakaian berfungsi melindungi, menutupi kekurangan, memberi kenyamanan, memperindah, dan melekat secara dekat dengan tubuh.

---

[712] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal. 105.

[713] Amina Wadud, *Qur'an and Woman*…, hal. 67.

[714] Nurhayati, "Konsep Keluarga Sakinah dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Jurnal Cakrawala Studi Islam*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2019, hal. 145.

[715] Aisyah Abubakar, "Qur'anic Metaphors in Family Ethics: The Concept of Libās in Marriage", dalam *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2022, hal. 201-226.

Karena itu, penggunaan metafora ini menunjukkan bahwa relasi suami-istri dalam Islam dibangun atas prinsip kedekatan emosional, perlindungan timbal balik, dan kesalingan eksistensial.

At-Ṭabari menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan hubungan saling membutuhkan antara suami dan istri, sebagaimana manusia membutuhkan pakaian dalam kehidupannya. [716] Menurutnya, relasi perkawinan bukan hubungan dominatif, tetapi relasi mutual yang saling memberi ketenteraman.

Ar-Rāzi memperluas makna *Libās* ke dalam dimensi psikologis dan moral. [717] Ia menjelaskan bahwa pakaian tidak hanya menutupi tubuh, tetapi juga menjaga kehormatan manusia. Karena itu, suami dan istri berkewajiban menjaga martabat, rahasia, dan kehormatan pasangannya. Beliau juga menekankan bahwa penggunaan struktur timbal balik (*Hunna Libāsun Lakum wa Antum Libāsun Lahunna*) menunjukkan adanya kesetaraan moral dalam relasi rumah tangga.

Ṭaba'ṭaba'i memandang metafora *Libās* sebagai simbol penyatuan emosional dan spiritual antara dua manusia. [718] Menurutnya, relasi perkawinan bukan hanya hubungan biologis, tetapi bentuk integrasi jiwa yang memungkinkan manusia mencapai ketenangan dan keseimbangan hidup.

Secara linguistik, *Libās* berarti pakaian yang melekat pada tubuh. [719] Dalam tradisi Arab, pakaian memiliki beberapa fungsi utama: Menutup (*Satr*) yang berfungsi sebagai pelindung dari kekurangan dan aib, melindungi (*Wiqāyah*) yang senantiasa menjaga dari bahaya eksternal, dan menghiasi (*Zīnah*) untuk memberikan keindahan dan kenyamanan. Penggunaan metafora ini dalam al-Qur'an menunjukkan bahwa relasi suami-istri bukan sekadar interaksi eksternal, tetapi relasi intim yang menyatu secara eksistensial. [720]

Menurut peneliti, frasa *"Hunna Libāsun Lakum Wa Antum Libāsun Lahunna"* telah menjadi perhatian utama para mufassir dalam menjelaskan hakikat relasi suami-istri. Penafsiran ulama, baik klasik maupun kontemporer, menunjukkan bahwa metafora *Libās* secara resiprositas tidak hanya bersifat fungsional, tetapi juga konsep reflektif implementatif, yakni

---

[716] Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān*, juz. 3, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, hal. 489.

[717] Fakhr ad-Dīn ar-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 H, hal. 241-242.

[718] Muḥammad Ḥusayn at-Ṭaba'ṭaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1997, hal. 35.

[719] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, juz. 6, Beirut: Dār Ṣādir, t.t., hal. 44-45.

[720] Ar-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2009, hal. 738-739.

kesadaran bersama dalam membentuk standar etika hubungan yang setara dan saling melengkapi.

At-Ṭabari menjelaskan bahwa makna *Libās* merujuk pada kedekatan (*al-Mulāṣaqah*) dan keterikatan yang sangat erat antara suami dan istri, sebagaimana pakaian yang melekat pada tubuh. Kedekatan ini menandakan bahwa relasi keduanya bukan relasi formal atau berjarak, melainkan hubungan intim yang menyatu secara eksistensial.[721] Dalam kerangka ini, tidak terdapat ruang bagi dominasi satu pihak atas pihak lain karena keduanya berada dalam posisi yang saling membutuhkan.

Sementara itu, *Ibn Kathīr* menafsirkan *Libās* sebagai simbol fungsi protektif dan moral, yaitu suami-istri untuk saling menutupi kekurangan dan menjaga kehormatan pasangannya. Penekanan ini menunjukkan bahwa relasi pernikahan bukan hanya soal pemenuhan kebutuhan biologis, tetapi juga tanggung jawab etis untuk melindungi martabat satu sama lain.[722] Dalam perspektif ini, superioritas tidak relevan, karena fungsi utama hubungan adalah saling menjaga, bukan menguasai.

Lebih jauh, *al-QurṬubi* mengembangkan makna *Libās* dengan menambahkan dimensi kenyamanan dan ketenteraman, sebagaimana pakaian memberikan rasa nyaman bagi pemakainya. Ia menekankan bahwa relasi suami-istri harus menghadirkan rasa aman secara psikologis dan emosional.[723] Dengan demikian, relasi yang didasarkan pada tekanan atau dominasi bertentangan dengan makna *Libās* itu sendiri.

Quraish Shihab memberikan penekanan penting pada struktur timbal balik dalam ayat tersebut (*Hunna… wa Antum…*). Menurutnya, redaksi ini secara eksplisit menunjukkan kesetaraan relasional, di mana suami dan istri memiliki fungsi yang identik sebagai pelindung, penopang, dan sumber ketenangan.[724] Ia menolak pemahaman yang menempatkan salah satu pihak sebagai superior, karena al-Qur'an sendiri menggunakan konstruksi bahasa yang simetris.

Secara lebih filosofis, Fazlur Rahman melihat metafora *Libās* sebagai representasi dari etika relasional yang integratif, di mana individu tidak kehilangan identitasnya, tetapi justru menemukan kesempurnaan

---

[721] Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, jilid 4, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1956, hal. 165-167.

[722] Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, jilid 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, hal. 511-512.

[723] Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, jilid 2, Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 2006, hal. 315-317.

[724] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 487-489.

melalui hubungan yang saling melengkapi.[725] Relasi ini bersifat kooperatif, bukan kompetitif atau hierarkis.

Dari berbagai penafsiran tersebut baik klasik maupun kontemporer, dapat disimpulkan bahwa konsep *Libās* mengandung prinsip etis utama bahwa dalam relasi suami istri menuntut kesetaraan relasional. Tidak ada superior inferior, kedekatan eksistensial relasi yang intim dan menyatu, proteksi moral saling menjaga kehormatan dan martabat, kenyamanan psikologis menghadirkan rasa aman dan tenteram, dan kemitraan integratif saling melengkapi dalam peran dan fungsi.[726] Dengan demikian, para ulama secara konsisten memahami *Libās* sebagai metafora kemitraan etis yang setara, yang menolak relasi dominatif dan menegaskan bahwa suamiistri adalah dua subjek moral yang saling menguatkan dalam satu kesatuan relasi.

Pada akhirnya, peneliti melakukan rangkaian relasional ayat-ayat dalam relasi suami-istri, maka dalam QS. *Al-Baqarah/*2:187 tentang metafora *Libās* (pakaian), dan QS. *An-Nisā'/*4:19 dengan *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* (interaksi etis) serta QS. *Ar-Rūm/*30:21 dalam konteks meraih *Sakinah, Mawaddah, wa Raḥmah,* secara sistematika membentuk kerangka struktur etika dalam sebuah relasi yang memberikan dimensi keseimbangan, saling melengkapi, dan saling menjaga antar personal, yang dikembangkan menjadi sebuah obyektifitas bersama dalam ikatan relasi suami istri.

[725] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, hal. 49-54.

[726] Zulkarnain Yani, et.al., "Togetherness and union between husband and wife in equalrelationship in the thought of Azhary Imam Palembang in Hadiyahan-nisa manuscripts," dalam *Jurnal Philosophy & Religion,* Vol. 12 No. 1 Tahun 2025, hal. 1-17.

BAB V

FORMULASI ETIKA NIKOMAKEA *BURHĀNI* TERHADAP RELASI SUAMI ISTRI PERSPEKTIF ALQURAN

Sebelum memasuki pembahasan, penting ditegaskan bahwa formulasi Etika Nikomakea *Burhāni* perspektif al-Qur'an dalam penelitian ini, merupakan sebuah upaya untuk merangkai nilai-nilai etika dalam al-Qur'an secara konstruktif dengan tradisi etika rasional yang berkembang dalam etika Nikomakea Aristoteles sebagai instrumen analitik konstruksinya. Dalam konteks ini, konsep-konsep etika seperti teleologi kebahagiaan, keutamaan, dan tindakan etis tidak hanya dipahami melalui penalaran rasional, tetapi juga dikaji berdasarkan petunjuk al-Qur'an sebagai sumber nilai dan kebenaran.[727]

Formulasi tersebut tidak dimaksudkan untuk menyamakan secara mutlak kedua tradisi pemikiran tersebut, melainkan untuk menemukan titik temu (konfergensi) konseptual yang memungkinkan lahirnya suatu model etika yang argumentatif, rasional, dan tetap berlandaskan pada nilai-nilai Qur'ani. Oleh karena itu, pembahasan mengenai pondasi epistemologi menjadi penting untuk menjelaskan sumber, metode, dan validitas pengetahuan yang digunakan dalam membangun konstruksi Etika Nikomakea *Burhāni* perspektif al-Qur'an. Dengan memahami landasan

[727] Alwin Tanjung, Teologi Islam Sebagai Basis Etika dan Moral Dalam Kehidupan Masyarakat Modern, dalam *Jurnal Syiar-Syiar,* Vol. 5 No. 2 Tahun 2025, hal. 131.

epistemologinya, arah dan kerangka konseptual formulasi etika ini dapat dipahami secara lebih sistematis dan akademis.

A. Rasionalitas Al-Qur'an, Responsif[728], Deliberatif, dan Evaluatif

Pembahasan tentang teleologis, keutamaan, dan rasionalitas praktis *Burhāni* dalam al-Qur'an dapat dirumuskan sebagai analisis sistem normatif yang memiliki orientasi tujuan, struktur keutamaan, dan mekanisme penalaran operasional. Secara teleologis, al-Qur'an menampilkan tindakan manusia sebagai aktivitas yang selalu terarah pada tujuan akhir (*Ghāyah*). Orientasi tersebut tercermin dalam konsep *Taqwā*, *al-Falāḥ*, *al-Ḥayāt al-Ṭayyibah*, dan ridha Allah swt.,[729] yang berfungsi sebagai horizon normatif bagi seluruh perilaku etis manusia, baik yang berbentuk perintah dan larangan maupun dalam bentuk naratif informatif.

Perintah dan larangan dalam hukum Islam tidak berdiri sebagai ketentuan formal, tetapi juga terkait dengan konsekuensi moral dan eksistensial yang koheren.[730] Hukum dalam Islam tidak dipahami hanya sebagai bentuk imperatif linguistik, tetapi sebagai ketentuan yang memiliki *'Illah* (rasio kausalitas)[731] dan *Maqṣad* (tujuan normatif). Dalam kajian Usul fikih, penetapan hukum selalu dikaitkan dengan upaya mewujudkan kemaslahatan (*Jalb al-Maṣāliḥ*) dan mencegah kerusakan (*Dar' al-*

---

[728] Responsif secara etimologi berarti cepat (suka) merespons; bersifat menanggapi; tergugah hati; bersifat memberi tanggapan (tidak masa bodoh). Adapun secara terminologi adalah kemampuan untuk merespons atau menanggapi secara cepat dan tepat terhadap situasi atau stimulus tertentu. Dalam perspektif ilmiah, responsif dikaitkan dengan reaksi yang tepat berdasarkan analisis data dan kondisi yang dihadapi. *Lihat* https://kbbi.web.id/responsif, diakses pada 5 Maret 2026.

[729] Ibrahim Bafadhol, "Pendidikan Akhlak Dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Edukasi Islami, Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 06 No. 2 Tahun 2017, hal. 48.

[730] Sultan, *Nilai Keadilan Dalam Asas Kebenaran Formal Perkara Perdata Perspektif Filsafat Hukum Islam*, Disertasi UIN Alaudin Makassar, 2013, hal. 98.

[731] Mengenai '*Illah*, tidak semua dapat diketahui dengan mudah, bahkan ada di antaranya *'Illah* yang sama sekali tidak dapat diketahui. Jika *'Illah* dari suatu perintah atau larangan dapat diketahui, maka dengan sendirinya maksud dari syariat pun dapat diketahui, sebab *'Illah* itu sendiri adalah identik dengan maksud syariat. Masalah yang timbul kemudian adalah bagaimana jika *'Illah* dari suatu perintah atau larangan sulit diketahui atau tidak dapat diketahui sama sekali. Dalam keadaan seperti ini, kita dapat menghadapi dua kemungkinan, yakni jika benar-benar *'Illah*nya tidak dapat diketahui, maka sebaiknya untuk sementara bersikap *Tawaqquf*, yaitu berhenti untuk mencari *'Illah* kemudian kembali menjadikan perintah atau larangan itu sendiri sebagai *'Illah*nya. Dalam hal ini, maksud pokok dari penerapan syariat ialah dipatuhinya perintah dan larangan. *Lihat* Aris Rauf, *Maqasid Syari'ah dan Pengembangan Hukum: Analisis Terhadap Beberapa Dalil Hukum*, Paper, hal. 26.

Mafāsid).[732] Dalam hal ini, bisa kita konklusikan bahwa norma dalam al-Qur'an tidak berhenti pada level teks saja, tetapi bereskalasi pada tahapan selanjutnya yaitu kandungan logis yang menjelaskan mengapa suatu tindakan tersebut diperintahkan atau dilarang.

Adapun formulasi etika keutamaan dalam al-Qur'an, hal ini dapat dipahami sebagai konstruksi normatif yang menempatkan pembentukan karakter (disposisi moral yang stabil) sebagai pusat orientasi etika. Berbeda dari pendekatan yang semata-mata berbasis aturan, al-Qur'an secara konsisten mengaitkan kualitas tindakan dengan kualitas pelaku. Al-Qur'an membangun tipologi konsep-konsep seperti *Taqwā*, *'Adl, Raĥim, Amānah, Ma'ruf* dan *Iḥsān*, yang tidak diposisikan sebagai tindakan sesaat, melainkan sebagai disposisi moral yang relatif stabil, konsisten, dan membentuk identitas serta karakter etis. Struktur ini menunjukkan bahwa etika Qur'ani tidak berhenti pada regulasi perilaku eksternal, tetapi menargetkan pembentukan kualitas batin yang konsisten. Keutamaan dipahami sebagai integrasi antara kesadaran normatif dan aktualisasi praksis, seseorang dinilai bukan hanya berdasarkan kepatuhan formal, tetapi pada konsistensi karakter yang tercermin dalam tindakan. Dengan demikian, *Arete* dalam kerangka Qur'ani dapat dipahami sebagai konfigurasi integral dari seluruh sifat moral yang menghubungkan iman, niat, dan tindakan secara koheren.

Dalam dimensi rasionalitas praktis *Burhāni* Qur'ani, hal ini merujuk pada pola argumentasi yang menghubungkan premis normatif dengan implikasi tindakan melalui struktur inferensial yang dapat dianalisis secara logis. Dalam al-Qur'an, banyak ayat menampilkan konstruksi argumentatif seperti pernyataan prinsip, penjelasan sebab–akibat, serta kesimpulan normatif yang mengarahkan perilaku. Rasionalitas ini bersifat praktis karena berorientasi pada keputusan dan tindakan, bukan pada spekulasi teoritis. Ia juga bersifat *Burhāni* karena membangun justifikasi melalui koherensi makna, konsistensi konseptual, dan relasi kausal antara nilai dan konsekuensinya. Dengan kerangka ini, etika Qur'ani dapat dipahami sebagai sistem yang tidak hanya menetapkan tujuan (teleologi) dan membentuk karakter (*Arete*), tetapi juga menyediakan mekanisme rasional untuk menimbang dan merealisasikan tindakan yang secara realita dapat dipertanggungjawabkan. Disinilah bisa kita konklusikan bahwa rasionalitas dalam al-Qur'an memiliki tiga karakter utama, yaitu responsif, deliberatif, dan evaluatif.

---

[732] Lisnawati, *et.al.,* "Menimbang Skala Prioritas Dalam Kaidah Fikih: Antara Darurat dan Kebutuhan," dalam *Hidayah: Jurnal Pendidikan Islam dan Hukum Syariah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2025, hal. 244.

Kehidupan sosial yang dinamis menuntut adanya kapasitas responsif dari setiap subjek moral, termasuk dalam perspektif etika Islam. Responsivitas dalam konteks ini tidak sekadar dimaknai sebagai reaksi spontan, tetapi sebagai kesiapan normatif dan rasional untuk mengenali problem sosial serta menempatkannya dalam kerangka tanggung jawab etis. Dalam kerangka etika, responsivitas sosial juga mencerminkan integrasi antara dimensi kognitif dan praksis. Individu tidak hanya dituntut memahami nilai keadilan dan solidaritas, tetapi juga merealisasikannya dalam tindakan konkret, seperti memberikan bantuan, melakukan advokasi, atau mendukung kebijakan yang berpihak pada kemaslahatan umum.

Al-Qur'an memposisikan manusia sebagai makhluk yang memikul amanah dan bertanggung jawab atas keteraturan sosial. Oleh karena itu, kepekaan terhadap ketidakadilan, kemiskinan, atau bentuk-bentuk kerusakan sosial bukanlah pilihan opsional, melainkan konsekuensi dari komitmen moral seorang muslim.[733]

Ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan respons terhadap kondisi sosial pada masa turunnya wahyu dapat diidentifikasi melalui analisis tematik terhadap isu-isu konkret yang dihadapi masyarakat saat itu. Secara tekstual, respons tersebut tampak dalam koreksi terhadap struktur sosial yang tidak adil, reformasi praktik ekonomi, perlindungan kelompok rentan, serta penataan ulang relasi kekuasaan dan solidaritas sosial. Dengan demikian, wahyu tidak hadir dalam ruang normatif yang abstrak, melainkan berinteraksi langsung dengan realitas sosial yang problematik. [734] *Pertama*, respons terhadap ketimpangan sosial dan pengabaian kelompok lemah dapat dilihat dalam QS. *al-Mā'ūn/*107:1-7), yang mengkritik keras praktik pengabaian anak yatim dan ketidakpedulian terhadap kaum miskin. Ayat ini menunjukkan bahwa religiusitas yang tidak berdampak sosial dinilai tidak autentik. Demikian pula, QS. *Al-Nisā'*/4:10 memberikan peringatan tegas terhadap penyalahgunaan harta anak yatim, mencerminkan adanya praktik sosial yang merugikan kelompok rentan dan kemudian dikoreksi oleh wahyu.

Kedua, dalam bidang ekonomi, QS. *Al-Baqarah/*2:275-279 merespon praktik jual beli yang mengandung riba, yang telah mengakar dalam sistem transaksi saat itu. Larangan tersebut tidak hanya bersifat moral, tetapi juga mengatur ulang prinsip keadilan dalam pertukaran

---

[733] Hepni dan Fauzan, *Ekoteologi Islam: Restorasi Etika Lingkungan Menuju Peradaban Hijau*, Malang: Afanin Media Utama, 2025, hal. 48.

[734] Agus Salim, e*t.al.,* "Telaah Kritis Perbandingan Metode Penafsiran Al-Qur'An Antara Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman (Pakistan) Dan Tafsir Al-Mishbah M. Quraish Shihab (Indonesia)," dalam *JIS: Journal of islamic Studies,* Vol. 3 No. 3 Tahun 2025, hal. 386.

ekonomi. [735] QS. *Al-Baqarah*/2:282 bahkan mengatur mekanisme pencatatan utang secara tertulis, menunjukkan bahwa wahyu merespon kebutuhan akan kepastian hukum dan perlindungan hak dalam transaksi. Struktur ini memperlihatkan bahwa respon Qur'ani mencakup aspek normatif sekaligus prosedural.

Ketiga, dalam beberapa konteks relasi sosial dan konflik, sebagaimana termaktub dalam QS. *Al-Ḥujurāt*/49:9-10 memberikan pedoman penyelesaian perselisihan antar kelompok mukmin. Allah swt. berfirman:

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٩ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٠

Jika ada dua golongan orang-orang mukmin bertikai, maka damaikanlah keduanya. Jika salah satu dari keduanya berbuat aniaya terhadap (golongan) yang lain, perangilah (golongan) yang berbuat aniaya itu, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), damaikanlah keduanya dengan adil. Bersikaplah adil! Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bersikap adil.

Responsivitas pada ayat ini terletak pada bagaimana wahyu merespon realitas konflik sebagai fakta sosial yang tidak diabaikan. Dalam ayat ini, wahyu tidak hanya menetapkan pondasi dan prinsip persaudaraan, tetapi juga menawarkan kerangka tindakan mediasi yang menyesuaikan dengan perkembangan situasi. Dalam struktur normatifnya, ayat ini memperlihatkan bahwa wahyu tidak berhenti pada penetapan prinsip persaudaraan (*Ukhuwwah*) sebagai norma ideal, tetapi merumuskan langkah-langkah prosedural ketika terjadi konflik internal. Ayat tersebut secara eksplisit mengakui kemungkinan terjadinya pertikaian antar kelompok beriman (*Fa In Ṭā'Ifatāni Min al-Mu'Minīna Iqtatalū*), yang menunjukkan pengakuan terhadap realitas sosial konflik. Selanjutnya, terdapat perintah imperatif *Fa-Aṣliḥū Baynahumā* (maka damaikanlah keduanya), yang mengandung kewajiban kolektif untuk melakukan respon intervensif mediatif.

[735] Rudi Hartono, et.al., "Larangan Riba dalam Jual Beli: Tinjauan Normatif dan Teologis dalam Perspektif Islam," dalam *Aliansi: Jurnal Hukum, Pendidikan, Sosial dan Humaniora,* Vol. 2 No. 4 Tahun 2025, hal. 91.

Namun jika salah satu pihak melakukan pelanggaran agresi lebih lanjut (*Baghat*), ayat tersebut memerintahkan tindakan korektif yang terukur dan proporsional sehingga pihak tersebut kembali kepada prinsip keadilan dan ketentuan Allah (*Fa-Qātilū Allatī Tabghī Ḥattā Tafī'a Ilā Amrillāh*). Namun, setelah kondisi kembali stabil dan kondusif, maka perintah berikutnya adalah melakukan rekonsiliasi secara adil (*Fa-Aṣliḥū Baynahumā Bi al-'Adl wa Aqsiṭū*). Penggunaan istilah *'Adl* dan *Qisṭ* menegaskan bahwa penyelesaian konflik tidak boleh didasarkan pada keberpihakan emosional atau solidaritas kelompok, tetapi pada standar keadilan objektif.[736]

Adapun aspek rasionalitas al-Qur'an selanjutnya adalah deliberatif. Hal ini bisa kita lihat ketika banyak ayat al-Qur'an yang memuat sejumlah ungkapan yang secara langsung mengaktifasi fungsi kognitif manusia. Ungkapan seperti *Afalā Ta'Qilūn* (tidakkah kamu menggunakan akal), *Afalā Tatafakkarūn* (tidakkah kamu berpikir), dan *Afalā Yatadabbarūn al-Qur'ān* (tidakkah mereka mentadabburi al-Qur'an).

Secara linguistik, istilah *Ta'aqqul* berkaitan dengan aktivitas penalaran dan pengikatan makna secara logis[737], *Tafakkur*[738] menunjuk pada refleksi mendalam terhadap fenomena, dan *Tadabbur* merujuk pada penelusuran konsekuensi dan implikasi suatu pernyataan.[739] Keberulangan bentuk-bentuk ini menunjukkan bahwa teks Qur'ani tidak hanya menyampaikan norma, tetapi juga menuntut keterlibatan intelektual pembacanya.

Dalam kerangka etika, dorongan tersebut mengindikasikan bahwa ketaatan tidak diposisikan sebagai respons mutlak secara mekanis terhadap perintah, melainkan sebagai hasil proses pertimbangan sadar. Banyak ayat mengaitkan tindakan dengan konsekuensinya baik moral, sosial, maupun eskatologis sehingga membentuk relasi sebab akibat (kausalitas) yang dapat dipahami secara rasional. Struktur ini memperlihatkan bahwa subjek moral diakui memiliki kapasitas untuk menimbang premis normatif

---

[736] *'Adl* dalam bahasa Arab tidak berarti keadilan, tetapi lebih cenderung kepada pengertian yang lebih identik dengan *Sawiyyat* yang berarti *Equalizing* (penyamarataan) dan *Levelling* (kesetaraan) yang berantonim pada kata *Dzulm* dan *Jawr* (kejahatan dan penindasan). Adapun Qist mengandung makna kesamaan distributif, angsuran, jarak yang merata, kejujuran, dan kewajaran. *Lihat* Muhammad Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 268.

[737] Muhammad aṭ-Ṭaba'ṭabā'î, *al-Mîzān fî Tafsîr al-Qur'ān*, juz. 15, Beirut: Mu'assasāt al-A'lā, t.th., hal. 166. *Lihat juga* Syihāb al-Dîn Mahmûd ibn 'Abd Allāh al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ānî fî Tafsîr al-Qur'ān al-'Azîm wa al-Sab' al-Mathānî*, juz. 2, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabî, t.th., hal. 194.

[738] Abū al-Qāsim, *al-Mufradāt fî Gharîb al-Qur'ān...*, hal. 384.

[739] *Al-Tadabbur Huwa al-Tafakkur Fîh, al-Tadabbur Fî al-Amri Huwa al-Nazr Ilâ Mā Ta'ūlu Ilayh Āqibatuhal. Lihat* al-Rāzî, *Mukhtār al-Sihhāhal...*, hal. 110.

(misalnya keadilan atau kemaslahatan), mempertimbangkan akibat tindakan, lalu menentukan pilihan secara bertanggung jawab.[740]

Deliberasi dalam perspektif etika Qur'ani dapat dianalisis melalui indikator tekstual. *Pertama*, orientasi tujuan tampak ketika suatu perintah atau larangan dikaitkan secara eksplisit dengan nilai tertentu. Misalnya, perintah berlaku adil dalam QS. *An-Nisā'*/4: 135 ini tidak hanya berbentuk imperatif, tetapi dihubungkan dengan prinsip keadilan sebagai standar normatif yang harus ditegakkan bahkan terhadap diri sendiri atau kerabat. Demikian pula, kewajiban puasa dalam QS. *Al-Baqarah*/2: 183 secara eksplisit dikaitkan dengan tujuan dari disyariatkannya puasa, yaitu pembentukan karakter *Taqwā*. Struktur ini secara jelas dan tegas menunjukkan bahwa tindakan secara filosofis dinilai berdasarkan kesesuaiannya dengan nilai yang menjadi tujuan normatifnya.[741]

Kedua, unsur proporsionalitas terlihat dalam ayat-ayat yang membatasi respons agar tidak melampaui kadar persoalan. QS. *Al-Baqarah*/2: 190 memerintahkan untuk berperang terhadap pihak yang memerangi, tetapi sekaligus melarang melampaui batas (*Lā Ta'tadū*). Prinsip ini menunjukkan adanya pembatasan normatif yang menuntut pertimbangan rasional terhadap skala dan konteks tindakan. Artinya, respons etis tidak boleh berlebihan atau sewenang-wenang, melainkan harus disesuaikan dengan tingkat pelanggaran atau ancaman.[742]

Ketiga, dimensi dampak sosial dapat diidentifikasi ketika al-Qur'an mengaitkan tindakan dengan akibat kolektifnya. Larangan riba (QS. *Al-Baqarah*/2: 275-279) tidak hanya dinyatakan sebagai ketentuan hukum, tetapi dihubungkan dengan kerusakan tatanan ekonomi dan ketidakadilan dalam transaksi.[743] Demikian pula, perintah mendamaikan pihak yang berselisih dalam QS. *Al-Ḥujurāt*/49: 9-10 diarahkan pada pemulihan kohesi sosial. Dalam kasus-kasus ini, terlihat bahwa norma selalu disertai

---

[740] Jefry Tarantang, *Menggali Etika Advokat Dalam Al-Quran*: *Upaya Pembentukan Kepribadian Advokat*, Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015, hal. 9.

[741] Menurut Scheler, nilai merupakan kualitas yang tidak tergantung pada benda. Benda adalah sesuatu yang bernilai. Ketidaktergantungan ini mencakup setiap bentuk empiris, nilai adalah kualitas apriori. Ketergantungan tidak hanya mengacu pada objek yang ada di dunia seperti lukisan, patung, tindakan, manusia, dan sebagainya, namun juga reaksi kita terhadap benda dan nilai. *Lihat* Risieri Frondizi, *Pengantar Filsafat Nilai*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 114.

[742] Az-Zamakhsyari, *Teori-Teori Hukum Islam*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2013, hal. 94. *Lihat juga* Muhammad Syahnan, "The Image of the Prophet and the Systematization of Ushul al-Fiqh: A Study of al-Shafi'i's Risalah," dalam *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 10 No. 3 Tahun 1998, hal. .48.

[743] Maeliawati, et.al., "Pengaruh Riba Terhadap Perekonomian Masyarakat," dalam *Journal Islamic Education*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2023, hal. 683.

dengan penjelasan implisit maupun eksplisit mengenai konsekuensi sosialnya.[744]

Struktur seperti ini menunjukkan bahwa norma Qur'ani sering kali mengandung alasan normatif yang dapat dianalisis secara rasional. Perintah dan larangan tidak berdiri sebagai instruksi terisolasi, tetapi berada dalam kerangka tujuan, batasan, dan konsekuensi yang dapat ditelusuri dalam teks. Dengan demikian, pengambilan keputusan etis dalam perspektif Qur'ani menuntut proses pertimbangan yang mempertimbangkan tujuan nilai, kadar tindakan, dan dampaknya terhadap kehidupan sosial, sehingga kepatuhan tidak bersifat mekanis, melainkan berbasis pada pemahaman atas rasionalitas norma itu sendiri.

Dalam aspek evaluatif, setiap tindakan manusia pada dasarnya diarahkan pada tujuan tertentu yang menjadi dasar penilaiannya. Suatu aktivitas tidak dapat dipahami secara rasional tanpa merujuk pada orientasi atau hasil yang hendak dicapai. Oleh karena itu, tindakan yang tidak memiliki tujuan yang jelas cenderung dipandang sebagai aktivitas yang tidak memiliki makna normatif maupun fungsional, karena tidak dapat dievaluasi berdasarkan capaian atau konsekuensi yang dihasilkan. [745] Sesuai dengan firman Allah:

وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ...

Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama dengan lurus…".

Dalam kerangka etika teleologis, setiap tindakan manusia dipahami sebagai aktivitas yang diarahkan pada tujuan tertentu yang memiliki nilai moral. Seorang individu yang menyadari potensi intelektual dan moral yang dimilikinya tidak akan melakukan aktivitas yang tidak memiliki orientasi manfaat atau tujuan yang jelas. Hal ini karena setiap proses berpikir, merasakan, dan bertindak dipandang sebagai bagian dari upaya merealisasikan kebaikan serta meningkatkan kualitas diri secara berkelanjutan.[746]

Al-Qur'an selalu memberikan arahan dan evaluasi kepada manusia supaya tetap konsisten dalam kesadaran telelologis. Karena kesadaran teleologis ini menjadi landasan fundamental dalam setiap aktifitas

---

[744] Mastanah, "Pendidikan Kohesi Sosial Dalam Al-Quran Dan Implementasinya Pada Pendidikan Kontemporer," *Disertasi: Universitas PTIQ Jakarta 2022,* hal. 10.

[745] Khoiron Rosyadi, *Pendidikan Profetik,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 292.

[746] Dedi Wahyudi, Konsepsi Al-Quran Tentang Hakikat Evaluasi Dalam Pendidikan Islam, *Hikmah:* Vol. 12 No. 2 Tahun 2016, hal. 251.

interaktif sehari-hari, baik yang bersifat intelektual maupun sosial. Setiap aktifitas yang digunakan sebagai sarana dalam berinteraksi tidak dipahami sekadar sebagai rutinitas fungsional, tetapi sebagai proses yang diarahkan pada pencapaian nilai kebaikan, pengembangan kapasitas diri, dan kontribusi terhadap kemaslahatan. Dengan demikian, orientasi tujuan dalam etika teleologis Islam menempatkan setiap aktivitas sebagai sarana pembentukan kualitas moral dan intelektual yang lebih baik.

B. Formulasi Etika Nikomakea *Burhāni* Perspektif Al-Qur'an

1. Tauhidik Eskatologis, Orientasi Teleologi Dalam Etika Al-Qur'an

Argumen teleologis dalam hal ini merupakan pandangan yang berlandaskan pada eksistensi Tuhan, pada pemikiran filosofis bahwa dunia menunjukkan keteraturan oleh Sang Pengatur yang disebut Tuhan.[747] Di kalangan filsuf muslim, perdebatan mengenai ini digunakan untuk mendukung keimanan yang hakikatnya bersifat emosional dengan argumen-argumen yang bersifat rasional. Meskipun pembuktian-pembuktian tersebut sekarang sering disebut sebagai argumen klasik, tetapi sebenarnya masih memiliki relevansi yang sangat penting hingga sekarang. Pembuktian tentang adanya Tuhan mungkin tidak begitu penting bagi kalangan yang memiliki keimanan yang tertanam kuat, namun pada saat pengaruh materialisme dan sekulerisme begitu dahsyat merangkul dan mengglobal sekarang ini, maka wacana pembuktian adanya Tuhan menjadi sesuatu yang perlu dimunculkan.[748]

Berdasarkan uraian tersebut, kajian tentang teologi sebagai basis pondasi etika dan moral dalam kehidupan masyarakat modern ini penting dan relevan. Relevansinya mencakup beberapa hal, *pertama* karena teologi dapat dijadikan pondasi dalam memperkuat integritas moral individu dan masyarakat di tengah arus modernisasi. *Kedua,* karena penguatan dimensi teologis dapat mencegah masyarakat modern dari krisis spiritual dan moral yang semakin kompleks. *Ketiga*, karena teologi Islam yang berorientasikan pada tauhid (keesaan) dan eskatologi (akhirat) yang terkodifikasikan melalui ayat-ayat etika dalam al-Qur'an, mampu memberikan kontribusi

---

[747] Neil A. Manson, *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science,* (London & New York: Routledge, 2005), 1. Caver S. Yaran menjelaskan secara singkat namun jelas mengenai argumen teleologis dengan "*An argument for the existence of God which proceeds from observatory of regularity, beauty and providence in nature, through some sorts of analogical or inductive reasoning, to the conclusion that this must be the work of a Designer, namely God*. *Lihat* Caver Sadik Yaran, The Ecological Value of Teleological Argument, http://dergi.ilahiyat.omu.edu.tr//Makaleler/1535/141209_199608090271.pdf, 181, diakses pada 4 April 2026.

[748] Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius, Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia,* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2009, hal. 36.

etis dalam membangun tatanan sosial yang lebih adil, toleran, dan manusiawi.[749]

Hakikat teologi Islam dalam perspektif etika menegaskan adanya keseimbangan antara dimensi teosentris dan antroposentris. Hubungan dengan Allah *(Ḥabl min Allāh)* harus diwujudkan dalam bentuk ketaatan dan ibadah, sedangkan hubungan dengan manusia (*Ḥabl min an-Nās*) menuntut pengamalan nilai-nilai etika seperti keadilan, amanah, empatik, solidaritas, toleransi, dan tanggung jawab sosial. Etika teleologi berorientasi Tauhidik-Eskatologis merupakan suatu bangunan normatif yang memadukan dimensi teologis, tujuan eksistensial, dan kesadaran akhirat sebagai horizon makna tindakan manusia. Dalam kerangka ini, sumber nilai moral tidak bersifat imanen-sekuler atau otonom dari rasio manusia semata, melainkan berakar pada ketetapan Allah swt sebagai realitas absolut yang sekaligus transenden. Melampaui segala kategori empiris dan imanen yang hadir dalam kesadaran moral dan struktur kehidupan manusia.

Dengan demikian, kebaikan (*al-Khayr*) dan keburukan (*al-Syarr*) tidak dipahami sebagai kategori yang berdiri sendiri atau ditentukan oleh konsensus sosial semata, tetapi sebagai kualitas normatif yang memperoleh legitimasi dari kehendak ilahiah. Moralitas menjadi refleksi dari keterarahan manusia kepada Tuhan, bukan sekadar produk rasionalitas instrumental. Sebagaimana dalam firman Allah swt dalam QS. *Āli ʻImrān/*3:104:

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ

Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (untuk berbuat) yang ma'ruf, dan mencegah dari hal yang mungkar, mereka itulah orang-orang yang beruntung.

Dalam konteks ini, etika tidak dapat direduksi menjadi rasionalitas praktis sebagaimana dalam tradisi filsafat tertentu seperti *Nicomachean Ethics*, yang menekankan pencapaian kebahagiaan melalui aktualisasi kebajikan berbasis rasional semata. Etika Qur'ani justru bergerak melampaui rasio menuju respon terhadap eksistensi perintah dan kehendak Tuhan.[750] Rasionalitas tetap memiliki peran penting sebagai instrumen memahami wahyu dan realitas, tetapi ia tidak menjadi sumber final

[749] Alwin Tanjung, "Teologi Islam Sebagai Basis Etika dan Moral Dalam Kehidupan Masyarakat Modern", dalam *Jurnal Syiar-Syiar,* Vol. 5 No. 2 Tahun 2025, hal. 123.

[750] Fathurrahman, *Filsafat Islam,* Bandung: Manggu Makmur Tanjung Lestari, 2020, hal. 78.

penentu nilai. Dengan kata lain, tindakan etis dalam perspektif ini adalah bentuk ketaatan sadar (*Conscious Obedience*) yang lahir dari integrasi iman, pengetahuan, dan kehendak. Di sinilah dimensi tauhid menjadi prinsip integratif yang menyatukan aspek afektif, kognitif, dan praksis dalam kehidupan moral manusia.[751]

Lebih jauh, orientasi teleologis dalam etika ini tidak berhenti pada pencapaian kesejahteraan duniawi, melainkan diarahkan pada *Falāḥ* dan *Sa'ādah* sebagai bentuk kebahagiaan holistik yang mencakup dimensi dunia dan akhirat. *Falāḥ* bukan sekadar keberhasilan material, tetapi keberuntungan eksistensial yang mencerminkan keselarasan hidup manusia dengan kehendak ilahiah. Sementara itu, *Sa'ādah* menunjukkan kondisi kebahagiaan yang lebih mendalam dan berkelanjutan, yang tidak hanya bersifat psikologis, tetapi juga spiritual dan metafisik. Kedua konsep ini menegaskan bahwa tujuan etika dalam al-Qur'an bersifat komprehensif dan melampaui batas-batas empiris kehidupan dunia.[752]

Orientasi tersebut semakin ditegaskan oleh horizon eskatologis yang menjadi ciri khas etika Qur'ani. Kehidupan akhirat bukan sekadar doktrin teologis, tetapi struktur kesadaran yang membentuk orientasi moral manusia.[753] Setiap tindakan dipahami memiliki implikasi jangka panjang yang akan dipertanggungjawabkan dalam proses *Hisab* (perhitungan) dan *Jazā'* (balasan). Sebagaimana difirmankan oleh Allah swt dalam QS. *Al-A'rāf /7*: 8:

فَمَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ

Barang siapa yang berat timbangan (kebaikannya), maka mereka itulah orang-orang yang beruntung.

Dalam QS. *Al-Qāri'ah/*101: 6-7 juga Allah mempertegas dengan firmanNya:

فَأَمَّا مَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ ٦ فَهُوَ فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ

Maka barang siapa yang berat timbangan (kebaikannya). Maka dia berada dalam kehidupan yang menyenangkan.

Dengan demikian, etika tidak hanya berfungsi sebagai pedoman hidup sosial, tetapi juga sebagai mekanisme kesiapan eksistensial menuju

---

[751] Rizkiah F. dan Shalihah, A., "Harmonisasi Nilai-Nilai Pendidikan Islami Dalam Pembentukan Keluarga Samara", dalam *Al-Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan Dan Kemasyarakatan*, Vol. 16 No. 6 Tahun 2022, hal. 2213.

[752] Najla Akifah dan Febri Fauzia Adami, "Akhlak, Moral dan Etika Perspektif Islam," dalam *Jurnal At-Tazakki*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2025, hal. 29.

[753] Sibawaihi, *Eskatologi: Al-Ghazali dan Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Futuh Printika, 2004, hal. 131-132.

kehidupan setelah mati. Kesadaran eskatologis ini melahirkan (dan seharusnya melahirkan) sikap kehati-hatian moral (*Moral Vigilance*) dan tanggung jawab transenden yang tidak bergantung pada pengawasan eksternal.

Secara keseluruhan, etika teleologi berorientasi tauhidik-eskatologis dapat dipahami sebagai sistem etika yang menempatkan Tuhan sebagai sumber nilai, tujuan akhir sebagai orientasi tindakan, dan akhirat sebagai horizon pertanggungjawaban. Dalam sistem ini, moralitas merupakan respons sadar manusia terhadap kehendak ilahiah, yang diaktualisasikan dalam tindakan nyata demi mencapai kebahagiaan holistik (*Falāḥ* dan *Sa'ādah*), serta diproyeksikan dalam kerangka kehidupan yang melampaui dunia menuju realitas eskatologis. Paradigma ini tidak hanya memberikan dasar normatif yang kuat, tetapi juga menghadirkan visi etika yang integratif antara dimensi teologis, rasional, dan eksistensial.

2. Sesama Makhluk Tuhan, Manifestasi Universalitas Keadilan[754]

Keadilan adalah salah satu pilar dan pondasi etika dalam kehidupan manusia, sebagai bagian tentang yang berbicara distribusi hak dan kewajiban. Keadilan ini juga menjadi pondasi fundamental dalam etika Nikomakea. Namun konsep keadilan dalam pemahaman Aristoteles ini dikritik karena prinsip proporsionalitasnya bergantung pada ukuran "kelayakan" (*Merit*) yang subyektif, bersifat eksklusif, tidak netral dan berpotensi melegitimasi ketimpangan sosial.[755] Selain itu, dalam pandangan peneliti, keadilan Aristotelian juga kurang peka terhadap dimensi struktural ketidakadilan seperti relasi kuasa dan dominasi, sehingga memerlukan rekonstruksi agar relevan dalam konteks keadilan modern yang lebih iklusif, egaliter dan sistemik.

Hal ini tergambarkan bagaimana konstruksi keadilan dalam etika Nikomakea yang cenderung berdasarkan pada status sosial:

---

[754] Dalam etimologi bahasa Indonesia, keadilan berasal dari kata "adil" yang diserap dari bahasa Arab, yaitu *al-'Adlu ('Adl),* yang berarti "tidak condong pada satu pihak, tidak berpihak pada salah satu pihak, atau menyamakan satu dengan yang lainnya, baik dalam hal nilai maupun ukuran". *Lihat* Raghib al-Isfahani, *Mufradāt al-Fādz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2005, hal. 168. Kata "adil" bisa juga diartikan "berpihak/berpegang terhadap kebenaran". *Lihat* al-Thahānawi, *Mu'jam al-Isthilāhāt al-'Ulūm wa al-Funūn*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2005, hal. 479.

[755] Sebagaimana disoroti oleh John Rawls yang mengusulkan keadilan berbasis kesetaraan; secara epistemologis, pendekatan teleologisnya yang bertumpu pada tujuan hidup tunggal (eudaimonia) sulit diterapkan dalam masyarakat plural modern, sebagaimana diakui Alasdair MacIntyre. *Lihat* Ahmad Zakki Adhiyati, "Melacak Keadilan Dalam Regulasi Poligami: Kajian Filsafat Keadilan Aristoteles, Thomas Aquinas, dan John Rawls," dalaam *Undang: Jurnal Hukum*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2019, hal. 420.

a. Proporsional Keadilan Aristoteles Berbasis Jasa; yaitu pemberian hak atau sumber daya berdasarkan kontribusi atau nilai yang melekat pada individu dalam suatu tatanan sosial. Padahal "jasa" kerap kali tidak sepenuhnya merupakan hasil usaha otonom individu, melainkan sangat dipengaruhi oleh faktor eksternal seperti keberuntungan, latar belakang sosial, serta distribusi bakat alami, sehingga menjadikannya problematis sebagai dasar normatif bagi distribusi keadilan.

b. Kemungkinan Terjadinya Ketidaksamaan Dalam Hak; hal ini sebagai konsekuensi dari interaksi antara struktur sosial, distribusi sumber daya, dan konstruksi normatif tentang nilai individu.

c. Lemahnya Perlindungan Terhadap Kelompok Rentan dan Minoritas; fokus Aristoteles terhadap kepantasan dalam masyarakat majemuk, melahirkan pertimpangan perilaku. Padahal keadilan yang bersifat korektif diatur sedemikian rupa untuk memberikan kesempatan dan keuntungan terbesar bagi kalangan yang paling tidak beruntung dalam konstruksi sosial.

Gambar 5.1*: Konsep Keadilan Dalam Etika Nikomakea*
(Sumber: Peneliti)

Adapun keadilan dalam al-Qur'an dapat dipahami sebagai prinsip normatif yang ditegaskan secara eksplisit dan konsisten melalui berbagai formulasi tekstual. Meskipun hal tersebut tidak diformulasikan dalam terminologi distirbutif dan korektif sebagaimana keadilan versi Aristoteles. Dimensi distributif tampak dalam penekanan al-Qur'an pada penunaian hak secara proporsional dan tepat sasaran, yang menunjukkan bahwa keadilan tidak dibatasi oleh sekat-sekat identitas, relasi sosial, maupun

situasi tertentu. Baik perintah adil yang bersifat preventif distributif seperti perintah menunaikan amanah pada yang berhak, pengaturan kontribusi zakat, warisan, dan larangan akumulasi kekayaan yang beredar di kalangan tertentu saja. Atau yang bersifat restoratif korektif yang bertujuan mengembalikan keseimbangan moral dan sosial ketika terjadi penyimpangan. Hal ini mencakup mekanisme pemulihan terhadap pelanggaran hak dan ketidakadilan, konsep *Qiṣāṣ* sebagai bentuk penegakan keadilan yang proporsional, serta anjuran penyelesaian sengketa secara adil dan rekonsiliatif.

Ayat-ayat keadilan dalam al-Qur'an ini memang banyak terartikulasikan dalam kerangka distribusi (pemberian hak secara proporsional) dan koreksi (pemulihan atas pelanggaran). Hal ini merupakan konsekuensi tematik, yang secara konseptual memiliki kemiripan dengan konstruksi keadilan klasik sebagaimana dirumuskan oleh Aristoteles. Namun menurut peneliti, pembacaan yang berhenti pada dua dimensi tersebut berisiko mereduksi keluasan horizon normatif al-Qur'an, karena distribusi dan koreksi pada dasarnya merupakan konsekuensi operasional dari prinsip yang lebih mendasar. Oleh karena itu, diperlukan formulasi konseptual yang lebih universal sebagai postulasi dalam menilai keadilan, yang tidak hanya berfokus pada "apa yang diberikan" dan "bagaimana memperbaiki pelanggaran", tetapi pada "kerangka nilai" yang mendasari keduanya sebagai dimensi ontologis.

Secara epistemologis, postulasi tersebut dapat dirumuskan sebagai prinsip keseimbangan moral-transendental yang berakar pada tauhid, di mana keadilan dipahami sebagai manifestasi keteraturan Ilahiah dalam relasi manusia, baik dengan Tuhan, sesama, maupun alam. Dalam kerangka ini, keadilan tidak semata-mata diukur melalui distribusi proporsional atau koreksi legal, melainkan melalui kesesuaian tindakan dengan nilai kebenaran (*Ḥaqq*), *Taqwa,* tanggung jawab dan integritas moral. Prinsip ini haruslah bersifat universal karena tidak bergantung pada variabel kontingen seperti status sosial, kekuasaan, atau bahkan konstruksi *"Merit"* yang dikritik dalam tradisi modern seperti oleh John Rawls, melainkan berorientasi pada standar etis yang melampaui partikularitas sosial.

Secara sistematis, postulasi keadilan universal ini dapat dipahami dalam tiga lapisan: *pertama,* lapisan ontologis yang menegaskan bahwa keadilan merupakan bagian dari tatanan kosmik yang dikehendaki Tuhan; *kedua,* lapisan normatif yang menempatkan keadilan sebagai kewajiban moral yang harus ditegakkan tanpa bias (imparsialitas); dan *ketiga*, lapisan praksis yang menjadikan distribusi dan koreksi sebagai instrumen konkret untuk mewujudkan prinsip tersebut. Oleh karena itu, distribusi dan koreksi

tidak lagi menjadi definisi utama keadilan, melainkan derivasi dari prinsip yang lebih fundamental.

Pendekatan ini membuka kemungkinan rekonstruksi teori keadilan Qur'ani yang lebih komprehensif dan kontekstual, karena ia tidak terjebak pada bentuk-bentuk tertentu seperti aspek tematik, struktur, historis, dan referensi teks, tetapi berangkat dari nilai universal yang dapat diterjemahkan secara dinamis dalam berbagai konteks sosial. Oleh karena itu, keadilan dalam al-Qur'an dapat dipahami bukan hanya sebagai mekanisme sosial, tetapi sebagai prinsip etik-transendental yang menjadi dasar evaluasi terhadap seluruh tindakan manusia, sekaligus sebagai kerangka normatif yang melampaui dikotomi distributif dan korektif menuju konsep keadilan yang lebih holistik dan universal.

Konsep universalitas keadilan dapat dijelaskan melalui dua pendekatan yang saling melengkapi. *Pertama,* melalui penggunaan terma *'Adl* dalam al-Qur'an yang secara eksplisit menunjukkan prinsip keadilan sebagai nilai normatif. Terma yang berlaku universal bagi seluruh manusia tanpa batas identitas sosial, agama, atau kelompok. Dalam konteks ini, keadilan diposisikan sebagai standar etik yang mengikat secara umum (*Universal Moral Obligation*). Salah satunya dalam terma *"'Adl"* tercantum dalam firman Allah dalam QS. *Al-Infiṭār*/82: 7:

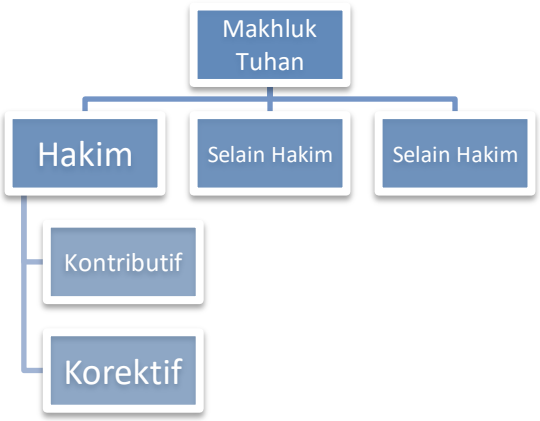
ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ

Yang telah menciptakanmu, menyempurnakan bentukmu, dan menjadikan tubuhmu seimbang.

Dalam ayat ini, adil menunjuk pada sikap normatif yang menuntut subjek moral untuk "memposisikan diri supaya setara" dalam menjaga *imparsialitas* dan *kesetaraan moral* dalam relasi dengan pihak lain. Makna "seimbang" ini menggambarkan keyakinan bahwa Allah, yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui, menciptakan serta mengatur segala sesuatu dengan ukuran, kadar, dan waktu tertentu untuk mencapai tujuan tertentu. [756] Dengan tidak menempatkan kepentingan, identitas, atau posisinya sebagai dasar keistimewaan dalam penilaian dan tindakan. Kesetaraan dalam ayat memberikan kepada setiap pihak apa yang menjadi haknya sesuai dengan kondisi dan relevansi yang melekat padanya dalam satu redaksi bahwa Allah swt. Dalam kerangka ini, keadilan meniscayakan pengendalian bias personal (seperti afeksi, kedekatan sosial, atau kepentingan), serta penggunaan pertimbangan rasional untuk memastikan bahwa setiap keputusan diambil berdasarkan standar objektif dan dapat dipertanggungjawabkan. Sampai di sini, terlihat bahwa adil bukanlah fitrah

[756] Zamakhsyari, *Teori-Teori Hukum Islam,* Bandung: Cita Pustaka Media Perintis, 2013, hal. 98.

yang statis, namun lebih cenderung dinamis dan bersifat potensial. Hal tersebut didasarkan pada perlunya peringatan untuk menghindari hal-hal yang dapat menyebabkan ketidakadilan seperti kecenderungan dan keberpihakan terhadap sesuatu, baik pada ego personal, relasi kekerabatan atau bahkan materi.[757]



Gambar 5.2: *Sesama Makhluk Tuhan, Dimensi Universalitas Keadilan (Sumber: Peneliti)*

Menurut *Sayyid Quṭb*, prinsip persamaan dalam Islam berakar pada ketentuan-ketentuan normatif yang ditetapkan oleh Tuhan untuk mengatur kesetaraan kehidupan manusia. Dalam kerangka ini, ajaran Ilahi dipahami sebagai sumber nilai yang menempatkan seluruh manusia dalam kedudukan moral yang setara di hadapan hukum dan tanggung jawab etis. Oleh karena itu, keadilan tidak diposisikan sebagai hak yang bersifat selektif atau terbatas pada kelompok tertentu, melainkan sebagai prinsip universal yang harus berlaku bagi setiap individu. Prinsip ini tidak berarti penyamaan absolut dalam seluruh aspek kehidupan, melainkan kesetaraan dalam perlakuan hukum dan pengakuan nilai kemanusiaan (*Equal Moral Worth*), yang menjadi dasar bagi penegakan keadilan yang tidak bias. Persamaan dalam perspektif ini juga berfungsi sebagai landasan normatif bagi penerapan keadilan dalam kehidupan sosial.[758]

Kedua, universalitas keadilan juga dapat dipahami secara implisit melalui analisis terhadap ayat-ayat yang tidak secara langsung menggunakan redaksi *'Adl*, tetapi mengandung substansi keadilan dalam

[757] Pendapat di atas kemudian menjadi lebih jelas dengan QS. An-Nisâ`/4: 135 yang mengatakan "jangan lah mengikuti *Hawâ* untuk adil." *Lihat* Ibn 'Âsyûr, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, juz. 5, Tunisia: Ad-Dâr at-Tûnisiyyah li an-Nasyr, 1984 M/ 1404 H, hal. 227.

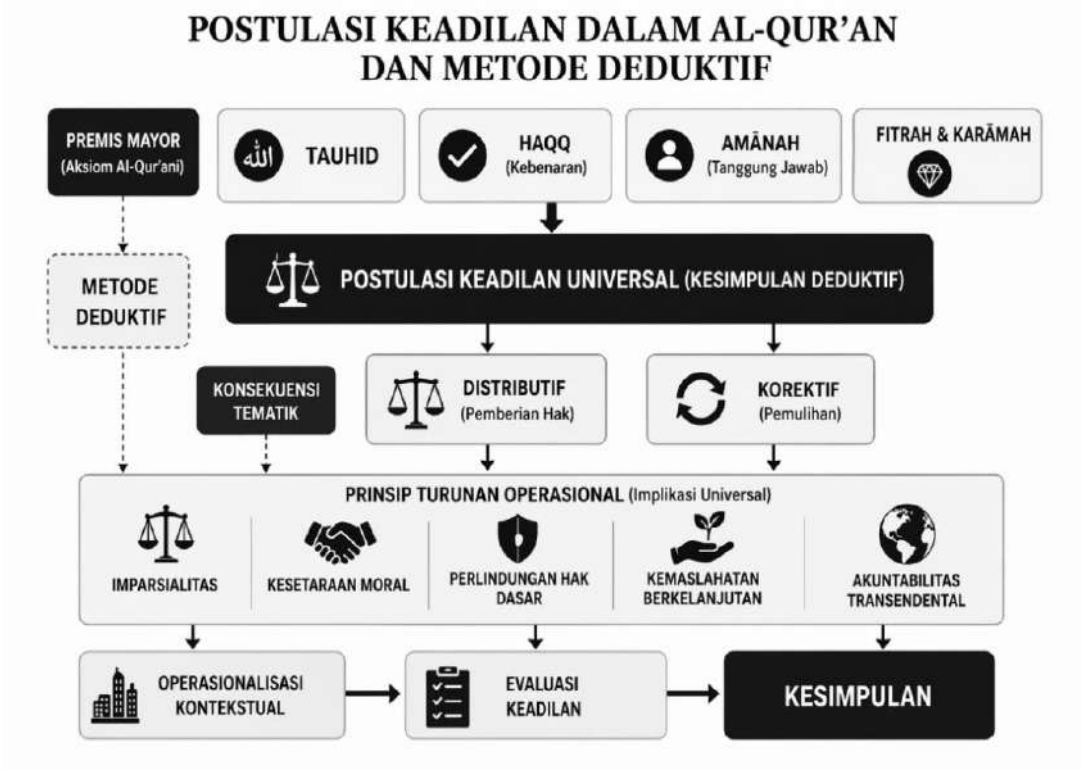
[758] Sayyid Qutb, *al-'Adālah al-Ijtimā'iyyah Fi al-Islām,* Beirut: Dār asy-Syurūq, 1993, hal. 27.

maknanya. Pendekatan kedua ini menunjukkan kompleksitas yang jauh lebih luas dibandingkan pendekatan pertama, karena tidak terbatas pada satu terma tertentu. Dalam al-Qur'an, nilai keadilan diekspresikan melalui beragam bentuk redaksi yang implisit, seperti perintah berbuat *Ma'ruf, Ihsan*, larangan berbuat kezaliman, penegasan keseimbangan (*Mīzān*), serta prinsip proporsionalitas dalam interaksi sosial. Variasi ini menunjukkan bahwa keadilan tidak direduksi pada satu istilah, melainkan hadir sebagai prinsip multidimensional yang terdistribusi dalam berbagai konstruksi normatif. Secara sistematis, keragaman bentuk ini menegaskan bahwa universalitas keadilan bersifat substantif dan operasional sekaligus. Substantif karena mengandung nilai yang sama dalam berbagai konteks, dan operasional karena termanifestasi dalam beragam perintah dan larangan yang mengatur kehidupan manusia.

Seperti dalam surat al-*Aĥzab/*33: 72, Allah mengatakan bahwa konsep universalitas keadilan dapat dipahami melalui narasi tentang *al-Amānah* yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung, namun hanya manusia yang menerimanya. Secara ontologis, ayat ini menegaskan bahwa manusia adalah subjek moral yang memikul tanggung jawab etis universal, yang mencakup kewajiban menegakkan keadilan yang melekat pada eksistensi manusia sebagai integral dari amanah tersebut. Adapun secara aksiologis, penerimaan amanah oleh manusia yang berkehendak dan bertanggung jawab, menunjukkan bahwa keadilan berlaku universal. Kegagalan dalam menunaikan amanah ini melahirkan kezaliman (*Dẓulm*) dan kebodohan (*Jahl*), yang menunjukkan penyimpangan dari prinsip keadilan itu sendiri.

Konsep universalitas keadilan lebih ditegaskan melalui prinsip kesetaraan ontologis seluruh manusia yang berasal dari satu asal (*min Dhakarin wa Unthā*) dalam surat QS. *al-Ĥujurāt/*49: 13. Secara sistematis, ayat ini menolak segala bentuk hirarki yang berbasis identitas primordial seperti suku, bangsa, atau ras dengan menegaskan bahwa diferensiasi sosial (*Shu'ūb* dan Q*abā'il*) hanyalah fungsi epistemik, yaitu untuk saling mengenal (*li Ta'ārafū*), bukan untuk mendominasi.

Lebih lanjut, standar kemuliaan dalam ayat ini ditetapkan bukanlah berdasarkan atribut sosial, melainkan kualitas moral berupa *Taqwā*. Dalam kerangka ini, keadilan menjadi universal karena berpijak pada ukuran etik yang dapat diakses oleh seluruh manusia tanpa diskriminasi struktural. Selain itu, ayat ini menjadikan keadilan sebagai prinsip konstruktif yang menjamin kesetaraan fundamental (universal) sekaligus mengarahkan penilaian pada dimensi moral, sehingga menegaskan bahwa setiap manusia memiliki kedudukan yang setara dalam kerangka keadilan Ilahi (holistik).



Gambar 5.3*: Postulasi Keadilan Dalam al-Quran Secara Deduktif (Sumber: Peneliti)*

3. Empati,[759] Prinsip Etika Berorientasi Pada Mashlahah

Dalam integrasi antara kejernihan batin dan ketepatan pengetahuan, keadilan menjadi pondasi kerangka berfikir dalam menentukan sebuah sikap yang benar. Namun tidak hanya termanifestasi sebagai keputusan yang benar secara formal-prosedural, tetapi juga sebagai hasil dari proses

[759] Istilah empati diperkenalkan pertama kalinya oleh seorang psikolog Jerman bernama Theodore Lipps, sekitar tahun 1880 an dalam istilah "*Einfuhlung*" atau '*in-feeling*" yang menjabarkan apresiasi emosional terhadap perasaan-perasaan orang lain. Maka Komunikasi Empati ialah pengetahuan tentang cara-cara untuk memperoleh atau menyerap informasi dari orang lain tentang kebutuhan, keinginan, pemahaman, pengetahuan, dan kondisi afektif yang tersimpan dalam "memori kolektif" dari orang tersebut baik secara disengaja maupun tidak, baik yang mencakup simbol-simbol yang telah disepakati maupun belum, baik dalam bentuk bahasa biasa maupun para bahasa, dan yang mungkin terjadi melalui sarana wacana vocal maupun sarana lainnya yang bersifat nonvokal. *Lihat* Dewi Chandra Hazani, "Komunikasi Empati Dalam Membangun Relasi Terhadap Pengasuhan Anak dan Lansia," dalam *Bintang: Jurnal Pendidikan dan Sains*, Vol. 6 No. 3 Tahun 2024, hal. 31.

penilaian yang bersumber pada kesadaran moral yang jernih dan pertimbangan rasional yang tepat. Kejernihan hati berfungsi menekan bias afektif dan kepentingan subjektif, sementara ketepatan pengetahuan memastikan bahwa keputusan yang diambil memiliki dasar epistemik yang valid dan relevan dengan situasi yang dihadapi. Dari kombinasi ini, keadilan memperoleh landasan internal dan eksternal sekaligus, sehingga tidak bersifat semu atau parsial. Oleh karena itu, keadilan yang demikian berfungsi sebagai fondasi normatif yang kokoh dalam menentukan sikap dan mengarahkan tindakan, karena ia menjamin bahwa orientasi berbuat baik tidak hanya tepat secara aturan, tetapi juga autentik secara moral dan akurat secara rasional.

Bertolak dari fondasi tersebut, pembahasan mengenai kebaikan tidak dapat dilepaskan dari peran empati sebagai langkah awal yang memungkinkan keadilan teraktualisasi dalam praksis. Menghadirkan rasa empati sangat diperlukan bagi seseorang untuk membangun sebuah relasi yang lebih baik kedepannya. Dan dari hubungan yang dibangun dengan baik akan mengahasilkan komunikasi yang baik.

Secara umum, empati dipahami sebagai respons emosional yang muncul terhadap kondisi orang lain; namun dalam perkembangan kajian ilmiah, khususnya dalam bidang psikologi sosial, empati didefinisikan secara lebih spesifik sebagai kemampuan individu untuk menyelaraskan atau menyesuaikan keadaan afektifnya dengan keadaan afektif orang lain. Definisi ini menegaskan bahwa empati tidak sekadar reaksi spontan, tetapi melibatkan proses afektif-kognitif yang memungkinkan seseorang memahami sekaligus merasakan pengalaman emosional pihak lain secara proporsional.[760]

Empati, dalam pengertian operasional, merupakan kapasitas untuk memahami dan merasakan kondisi pihak lain secara proporsional tanpa mengaburkan batas rasionalitas, sehingga menjadi jembatan antara pengetahuan yang benar dan tindakan yang tepat.[761] Agar berfungsi dengan baik, empati harus memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

a. Dibangun penuh atas kesadaran diri

Kemampuan empatik menuntut adanya diferensiasi antara tindakan atau ucapan orang lain dengan reaksi serta penilaian internal individu,

---

[760] Empati juga telah didefinisikan sebagai perhatian terhadap posisi orang lain, atau, menghadirkan respons yang sesuai dengan kondisi kesejahteraan orang lain. *Lihat* Rahmad Agung Nugraha, *Perilaku Prososial dan Pengembangan Ketrampilan Sosial Siswa,* Tegal: Badan Penerbit Universitas Pancasakti, 2020, hal. 70-71.

[761] Lidiya Yati Sofiana, et.al., "Perkembangan Moral Menurut Lawrence Kohlberg dan Perkembangan Empati Menurut Martin L. Hoffman: Integrasi Nilai dan Perasaan Dalam Pembentukan Moralitas Perempuan," dalam *Wissen: Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora,* Vol. 3 No. 4 Tahun 2025, hal. 205.

sehingga pemahaman tidak terdistorsi oleh subjektivitas. Kesadaran diri emosional menjadi kunci dalam proses ini, karena semakin individu mengenali emosinya sendiri, semakin akurat ia membaca emosi orang lain. Selain itu, kemampuan kognitif seperti *Perspective-Taking* dan *Role-Taking* memperkuat pemahaman terhadap pengalaman afektif orang lain. Integrasi aspek-aspek tersebut menghasilkan respons empatik yang lebih tepat, yang berkontribusi pada munculnya sikap prososial seperti belas kasih.

b. Penguasaan emosi

Kesadaran emosional sedang dalam kondisi empatik, memungkinkan seseorang untuk mempertahankan diferensiasi antara pengalaman afektif pribadi dan pengalaman afektif orang lain. Ini diperlukan agar tidak terlarut (*Emotional Over-Identification*) dalam masalah yang dihadapi oleh pihak lain. Empati yang disertai kesadaran diri berfungsi sebagai mekanisme regulatif yang menjaga keseimbangan antara keterlibatan emosional dan kontrol diri, sehingga individu tetap mampu merespons secara sensitif terhadap kondisi orang lain tanpa kehilangan kapasitas pengendalian emosi. Hal ini bertujuan agar respon yang dihasilkan tetap proporsional, terarah, dan tidak reaktif secara berlebihan.

c. Peka terhadap isyarat

Ekspresi emosi dalam interaksi sosial lebih dominan terluapkan melalui simbol maupun isyarat nonverbal. Dalam hal berempati, hal ini perlu diperhatikan karena kemampuan individu dalam membaca tanda-tanda seperti ekspresi wajah, bahasa tubuh, dan gerak-gerik menjadi indikator penting dari kepekaan empatik. Kemampuan ini memungkinkan individu mengidentifikasi dan memahami keadaan afektif orang lain secara lebih akurat, bahkan ketika kondisi seseorang tidak diungkapkan secara verbal.

d. Ikut merasakan

Perasaan ikut merasakan apa yang dirasakan orang lain, merupakan inti dari empati. Kemampuan ini memahami sekaligus merasakan keadaan afektif orang lain, yang mencakup kapasitas mengidentifikasi berbagai ekspresi emosional seperti marah, sedih, cemburu, senang, malu, dan rasa bersalah. Empati tidak hanya melibatkan pengenalan emosi secara kognitif, tetapi juga keterlibatan afektif yang memungkinkan individu menangkap pengalaman emosional pihak lain secara tepat.

e. Intensi untuk bertindak dan berbuat

Indikator empati yang berkelanjutan, memungkinkan individu mengenali keadaan afektifnya secara akurat, yang pada gilirannya memfasilitasi munculnya empati yang bersifat spontanitas. Dalam kondisi ini, respon terhadap isyarat orang lain tidak hanya berlangsung pada

tingkat kognitif, tetapi juga melibatkan resonansi afektif yang terwujud dalam sensasi fisik. Integrasi antara kesadaran diri, pemahaman kognitif, dan keterlibatan afektif tersebut kemudian memperkuat orientasi prososial, sehingga individu terdorong untuk menunjukkan kepedulian dan mengambil tindakan yang relevan, baik dan benar.[762]

Namun demikian, agar empati berfungsi secara optimal dalam kemampuan kognitif, ia harus independen dari berbagai bentuk egosentrisme, seperti kepentingan diri, afeksi selektif, maupun dorongan untuk memperoleh keuntungan simbolik atau sosial. Empati yang terdistorsi oleh egosentrisme justru berpotensi melahirkan bias dan keberpihakan yang tidak adil. Di antara egosentris tersebut adalah:

a. Egosentris *Memory*[763]

Egosentris *memory* dalam relasi sosial merujuk pada kecenderungan individu untuk menafsirkan, mengingat, dan merekonstruksi pengalaman interpersonal dengan bias yang berpusat pada diri sendiri. Sehingga perspektif, kontribusi, atau perasaan pihak lain tereduksi atau terdistorsi. Bias ini dapat menyebabkan kesalahan atribusi, seperti melebihkan peran diri dalam peristiwa positif atau meminimalkan tanggung jawab dalam konflik, yang pada akhirnya mengganggu objektivitas penilaian dan menghambat pemahaman yang adil terhadap orang lain. Dalam jangka panjang, egosentrisme memori berpotensi merusak kualitas relasi sosial karena memperkuat miskomunikasi, mengurangi empati, dan mempertahankan pola interaksi yang tidak seimbang, di mana individu cenderung mempertahankan narasi subjektifnya daripada membuka diri terhadap klarifikasi dan koreksi interpersonal.

b. Egosentris *Myopia*[764]

---

[762] Daniel Goleman, *Kecerdasan Emosional*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996, hal. 213-215.

[763] Memori merupakan alat dimana kita menggambarkan pengalaman masa lalu kita, untuk menggunakan informasi tersebut di masa sekarang. Sebagai sebuah proses, memori menunjuk pada dinamika mekanisme yang di asosiasikan dengan pemerolehan dan pemunculan kembali informasi-informasi pada masa lampau. *Lihat* Ririn Musdalifah, "Pemrosesan dan Penyimpanan Informasi Pada Otak Anak Dalam Belajar: *Short Term dan Long Term Memory,"* dalam *Al-Ishlah: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2019, hal. 219.

[764] *Myopia*, secara etimologi berarti rabun dekat. Egosentis *Myopia* adalah kecenderungan alamiah seseorang untuk berpikir '*absolutist'* dalam sudut pandang yang sangat sempit. *Lihat* Kelompok Kerja Moderasi Beragama Kementerian Agama, *Modul Pelatihan Moderasi Beragama Bagi Aparatur Sipil Negara Kementerian Agama Republik Indonesia*, Jakarta: Sekretariat Jenderal Kementerian Agama Republik Indonesia, 2021, hal. 37.

Egosentris *myopia* adalah keterbatasan kognitif-afektif yang membuat individu memandang realitas sosial secara sempit dari sudut pandang dirinya sendiri, sehingga kurang mampu mempertimbangkan perspektif dan kondisi orang lain. Dampaknya, penilaian menjadi bias dan tidak imparsial, empati melemah, serta potensi konflik meningkat karena kegagalan memahami pihak lain, yang pada akhirnya merusak keseimbangan dan keadilan dalam relasi sosial.

c. Egosentris *Righteousness*

Egosentris *righteousness* merujuk pada kecenderungan individu untuk memandang dirinya sebagai pihak yang paling benar secara moral, sehingga standar kebenaran diukur secara dominan dari perspektif dan keyakinannya sendiri. [765] Dalam kondisi ini, penilaian moral menjadi tertutup terhadap koreksi karena individu cenderung mengabaikan kemungkinan kekeliruan, meremehkan sudut pandang lain, dan menolak dialog yang kritis. Dampaknya, sikap ini dapat melahirkan justifikasi diri yang berlebihan, menguatkan bias konfirmasi, serta menghambat perkembangan empati dan keterbukaan intelektual.

d. Egosentris *Oversimplification*[766]

Egosentris *oversimplification* merujuk pada kecenderungan individu menyederhanakan realitas sosial yang kompleks berdasarkan sudut pandang dirinya sendiri secara berlebihan. Sehingga mengabaikan nuansa, konteks, dan variabel yang memengaruhi tindakan orang lain. Egosentris ini berbahaya dalam bias kognitif karena munculnya penilaian yang reduksionis dan tidak akurat, seperti generalisasi cepat, stereotip, atau kesimpulan prematur terhadap perilaku pihak lain. Selain itu, egosentris ini melemahkan kualitas empati karena individu tidak benar-benar menangkap kompleksitas pengalaman orang lain. Dalam jangka panjang, egosentris *Oversimplification* dapat memicu miskomunikasi, memperbesar potensi konflik, dan merusak kepercayaan dalam relasi, karena interaksi dibangun di atas pemahaman yang dangkal dan bias.

e. Egosentris *Blindness*

Egosentris ini adalah kecenderungan alamiah untuk tidak memperhatikan fakta atau bukti yang berlawanan dengan keyakinan, atau

---

[765] Marianus Teti, "Membangun Udar Asumsi Menuju Kampung Moderasi Beragama Yang Moderat di Desa Kletek," dalam *Tri Tunggal: Jurnal Pendidikan Kristen dan Katolik*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2024, hal. 157.

[766] *Oversimplification* berarti mengabaikan kompleksitas dan menyederhanakan sesuai dengan pandangan, nilai, dan keyakinan saat ini. *Lihat* Tisna Rudi , *Berpikir Kritis di Era Reformasi, Mencegah Tumpul Pikiran dan Akal Tidak Sehat*, Bandung: t.tp., 2019, hal. 45.

nilai-nilai yang diyakini. [767] Egosentris *blindness* merujuk pada keterbatasan kognitif-afektif di mana individu tidak menyadari bahwa persepsi, penilaian, dan tindakannya dipengaruhi oleh bias yang berpusat pada diri sendiri, sehingga ia gagal melihat keberadaan perspektif alternatif secara memadai. Berbeda dari bentuk egosentrisme lain yang masih memungkinkan refleksi, kondisi ini ditandai oleh ketiadaan kesadaran kritis terhadap bias internal, sehingga individu merasa penilaiannya sudah objektif padahal bersifat parsial. Akibatnya, terjadi distorsi dalam memahami realitas sosial, termasuk kecenderungan mengabaikan pengalaman, kepentingan, dan makna yang dimiliki oleh orang lain. Dalam relasi sosial, egosentris *blindness* berpotensi menghambat dialog yang setara, melemahkan empati, serta memperkuat miskomunikasi dan konflik, karena interaksi dibangun di atas asumsi yang tidak teruji dan kurang terbuka terhadap koreksi intersubjektif.

Oleh karena itu, empati yang otentik adalah empati yang bekerja dalam kerangka imparsialitas, yang memungkinkan subjek moral mengenali kebutuhan dan hak pihak lain secara objektif, sehingga menjadi titik awal yang valid dalam mengarahkan tindakan menuju kebaikan yang berkeadilan.

4. Prinsip *Beyond Duty Ethics*, Keunggulan Moral Dalam Tindakan

Dalam kerangka etika relasional, peneliti memandang bahwa dimensi afektif yang secara analitis disebut dengan empati, berfungsi sebagai jembatan penghubung antara kognisi moral dan praksis etis. Empati di sini tidak sekadar dipahami sebagai respon emosional spontan, melainkan sebagai kapasitas afektif-kognitif yang memungkinkan subjek menangkap kondisi batin orang lain sekaligus meresponsnya secara normatif. Dalam konteks ini, empati menjadi medium epistemik dan motivasional yang menjembatani pengenalan terhadap *Ma'rūf* (kebaikan normatif yang diakui secara sosial), dan mana yang *Iḥsān* (kebaikan yang melampaui keadilan formal menuju keutamaan moral).

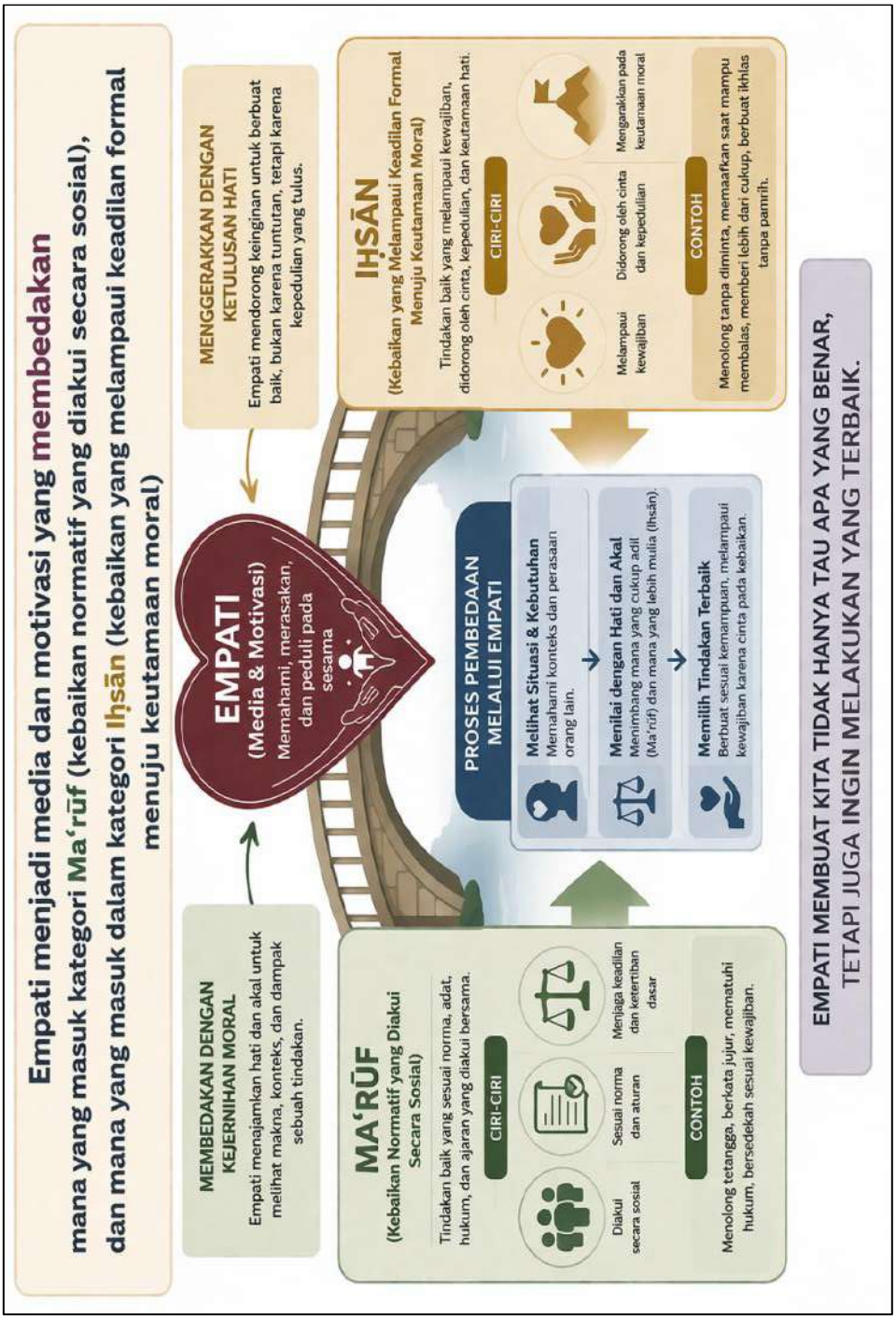
Pertama, empati digunakan dalam pengenalan terhadap *Ma'rūf* tidak hanya bersifat rasional-deduktif, tetapi juga melibatkan sensitivitas afektif terhadap realitas konkret relasi manusia. Dalam al-Qur'an, *Ma'rūf* sering kali merujuk pada kebaikan yang diakui secara luas oleh akal dan tradisi moral yang sehat. Namun, agar norma tersebut tidak direduksi menjadi formalisme yang stagnan dan kaku, empati digunakan untuk "merasakan" dampak tindakan tersebut terhadap orang lain. Empati menjadi pisau analisa hermeneutis yang berfungsi menghidupkan norma,

[767] Kelompok Kerja Moderasi Beragama Kementerian Agama, *Modul Pelatihan...*, hal. 38.

sehingga *Ma'rūf* tidak hanya dipahami sebagai aturan eksternal, tetapi sebagai nilai yang terinternalisasi melalui pengalaman intersubjektif.

Kedua, sebagai fungsi motivasi, empati mendorong aktualisasi *Iḥsān*. Berbeda dengan *'Adl* (keadilan) yang berorientasi pada keseimbangan dan distribusi hak, *Iḥsān* mengandaikan tindakan yang melampaui kewajiban minimum menuju keutamaan moral yang lebih tinggi. Dalam QS. *An-Naḥl*/16*:* 90, Allah memerintahkan *al-'Adl wa al-Iḥsān*, yang menunjukkan adanya gradasi etis dari keadilan menuju kebajikan yang lebih intensional. Empati memainkan peran kunci dalam transisi ini, dengan merasakan kebutuhan, penderitaan, atau harapan orang lain dan mendorong untuk tidak sekadar memenuhi kewajiban, tetapi juga memberikan lebih dari yang diharapkan.

Dalam hal ini empati bekerja dalam dua arah, yaitu *pertama* dari realitas sosial menuju kesadaran normatif (epistemik), dan *kedua* dari kesadaran normatif menuju tindakan etis (praksis). Tanpa empati, pengenalan terhadap *Ma'rūf* berisiko menjadi abstrak dan berorientasi pada aspek legalitistik. Sementara dalam praksis *Iḥsān*, akan kehilangan daya dorong internalnya dan tereduksi menjadi performatifisasi moral. Oleh karena itu, empati tidak hanya sekadar pelengkap, melainkan justru menjadi pondasi yang memungkinkan etika relasional beroperasi secara hidup, kontekstual, dan transformatif.



***Gambar 5.4**: Korelasi Empati Dalam Identifikasi Maʿrūf dan Iḥsān*
(Sumber: Peneliti)

5. *Saknah al-'Alāqiyyah al-Akhlāqiyyah,* Kebahagiaan Berbasis Etika Relasi-Interpersonal

Dalam diskursus etika, pembahasan mengenai kebahagiaan atau ketenangan batin sering kali berangkat dari asumsi individualistik, yakni bahwa kondisi tersebut merupakan hasil dari pengelolaan diri secara internal.[768] Pendekatan ini, meskipun memberikan kontribusi penting dalam memahami dimensi psikologis manusia, cenderung kurang memberi ruang bagi fakta bahwa manusia secara hakiki adalah makhluk relasional, yang eksistensinya selalu terjalin dalam jaringan interaksi sosial.[769] Oleh karena itu, diperlukan sebuah konsep yang tidak hanya memandang kebahagiaan sebagai keadaan internal psikologis, tetapi juga sebagai fenomena yang terbentuk dan dipelihara dalam relasi antar manusia.

Sebagaimana pembahasan sebelumnya, konsep *Maʿrūf* dan *Iḥsān* menunjukkan bahwa kualitas moral suatu tindakan tidak dapat dilepaskan dari pengakuan sosial dan orientasi seseorang tentang keutamaan yang melampaui kewajiban formal (etis). Namun menghentikan empati pada level ide atau kesadaran moral semata akan menghasilkan reduksi etika yang cenderung steril secara sosial. Empati yang tidak teraktualisasi dalam relasi konkret berpotensi menjadi apa yang dapat disebut sebagai *Moral Passivity*, yakni keadaan di mana individu memiliki sensitivitas moral tetapi gagal mentransformasikannya menjadi tindakan yang berdampak. Dalam kerangka etika relasional, hal ini problematis karena relasi antarmanusia secara inheren menuntut keterlibatan aktif, bukan sekadar pengakuan pasif terhadap nilai. Dapat ditegaskan bahwa empati menemukan totalitas makna etisnya, justru jika dia diimplementasikan dalam praksis relasional. Ia harus mewujud dalam tindakan nyatabaik dalam bentuk pengakuan, kepedulian, maupun pemberian yang melampaui kewajiban formal sehingga relasi sosial tidak hanya terstruktur oleh norma *Maʿrūf*, tetapi juga diperkaya oleh kualitas *Iḥsān*. Di titik inilah empati bertransformasi dari sekadar kapasitas afektif menjadi fondasi etika yang hidup (*Lived Ethics*), yang menautkan pengetahuan moral dengan tindakan nyata dalam jaringan relasi manusia.

Hal ini mengindikasikan bahwa dimensi moral bersifat relasional dan kontekstual, karena ia beroperasi dalam ruang interaksi antar subjek yang melahirkan ketenangan dan kebahagiaan. Kebahagiaan yang sering dipahami sebagai anugerah spiritual juga dapat dibaca sebagai fenomena yang memiliki basis etis-relasional, yakni sesuatu yang tidak hanya

---

[768] Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Republika Penerbit, 2015, hal. 26-27.

[769] Aristoteles, *Etika Nikomakea, terj. Ratih Dwi Astuti*, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 285.

"dirasakan", tetapi juga "dihasilkan" melalui kualitas hubungan yang dijalani.

Berangkat dari postulasi tersebut, peneliti menyimpulkan bahwa ketenangan (*Saknah*), dipahami sebagai kondisi eksistensial berdasar dari kualitas relasi. Dalam perspektif ini, ketenangan atau kebahagiaan bukan sekadar keadaan batin yang terisolasi, tetapi merupakan hasil dari interaksi yang etis, di mana subjek mampu mengenali *Maʿrūf* dan terdorong menuju *Iḥsān* melalui sensitivitas empatik.[770]

Dalam perspektif filsafat moral, konstruksi ini memiliki kedekatan dengan konsep Eudaimonia yang dirumuskan oleh Aristoteles sebagai kehidupan yang baik yang dicapai melalui praktik keutamaan. Akan tetapi, *Saknah al-'Alāqiyyah al-Akhlāqiyyah* memberikan penekanan yang lebih kuat pada dimensi pondasi empati pada relasi interpersonal, di mana ketenangan batin tidak hanya hasil dari aktualisasi diri, tetapi juga hasil dari relasi yang etis dan empatik. Konsep ini dapat dipahami sebagai elaborasi etika keutamaan dalam horizon relasional yang lebih eksplisit dari konsep etika Nikomakea.

Secara paradigmatik, manusia sebagai makhluk sosial relasional tidak hanya "hidup bersama", tetapi juga "belajar merasakan bersama". Dalam perspektif ini, intensitas relasi kuantitatif menyediakan ruang ekspos yang memungkinkan individu berhadapan dengan keragaman pengalaman emosional orang lain. Sementara itu, kualitas relasi menentukan kedalaman resonansi empatik, karena empati yang autentik mensyaratkan adanya keterbukaan, kepercayaan, dan pengakuan terhadap subjektivitas orang lain.

Oleh karena itu, intensitas relasi—baik dalam dimensi kuantitas (frekuensi interaksi) maupun kualitas (kedalaman dan keotentikan hubungan) menjadi faktor utama dalam mengaktualkan potensi empatik tersebut.[771] Tanpa keterlibatan relasional yang memadai, empati berisiko stagnan pada tataran ide, tidak berkembang menjadi kemampuan operasional dalam kehidupan sosial. Adapun sebagai postulat, peneliti merumuskan:

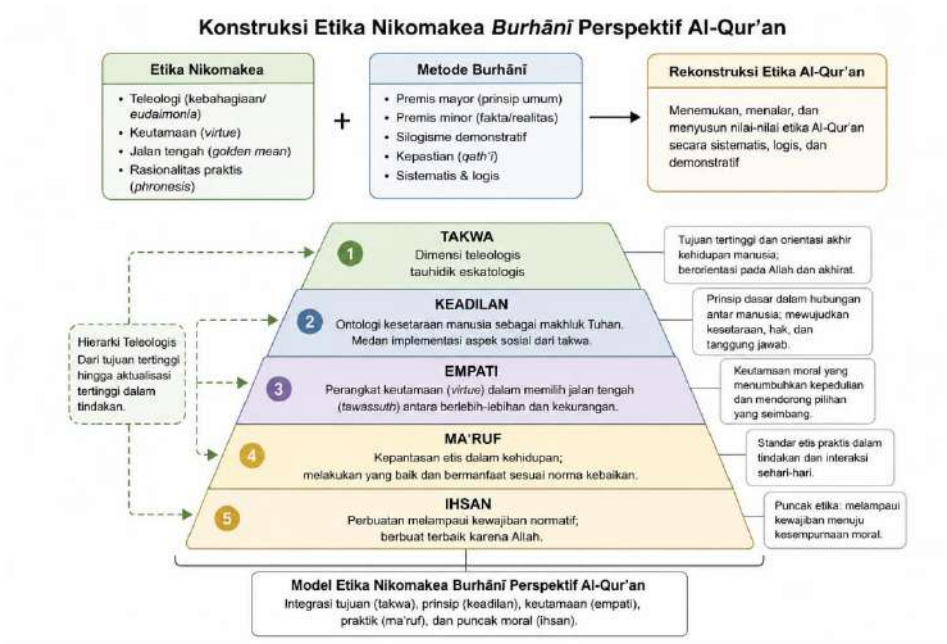
a. Semakin tinggi interaksi sosial yang bermakna secara kuantitas, semakin besar peluang berkembangnya sensitifitas empatik;
b. Semakin dalam kualitas relasi interpersonal, semakin tinggi tingkat akurasi dan kedalaman empati; dan

[770] Hal ini sejalan dengan pandangan bahwa manusia adalah makhluk relasional (*zoon politikon*) sebagaimana ditegaskan oleh Aristoteles, sehingga kualitas batin manusia tidak dapat dilepaskan dari struktur relasi sosialnya. *Lihat* Aristoteles, *Etika Nikomakea...*, hal. 45.

[771] Dewi Chandra Hazani, Komunikasi Empati…, hal. 39.

c. Integrasi antara kuantitas dan kualitas relasi merupakan kondisi optimal bagi transformasi empati dari potensi menjadi keutamaan etis.

Postulat ini sejalan dengan temuan dalam ilmu psikologi, yang menunjukkan bahwa empati terbentuk melalui proses habituasi dan pembelajaran sosial yang berlangsung dalam interaksi berulang. Lebih jauh, Aristoteles merumuskan bahwa keutamaan moral tidak muncul secara instan, melainkan melalui proses pembiasaan (*habituation*) dalam praksis kehidupan sehari-hari. Dalam konteks ini, intensitas relasi berfungsi sebagai medan praksis di mana empati dilatih, diuji, dan disempurnakan. Relasi yang intens baik secara frekuensial maupun kualitas menjadi sarana konkret bagi individu untuk beralih dari sekadar "mengetahui" kondisi orang lain menuju "merasakan secara tepat" dan akhirnya "bertindak secara etis".



Gambar 5.5*: Konstruksi Etika Nikomakea Burhāni Perspektif Al-Qur'an (Sumber: Peneliti)*

6. Aktualisasi Norma Etis Dalam Praksis Relasional (Internalisasi, Eksternalisasi, dan Obyektifasi).[772]

[772] Istilah ini pertama kali digaungkan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. Menurut mereka, masyarakat dapat dipandang sebagai suatu proses yang berjalan melalui tiga tahapan penting yang disebut sebagai eksternalisasi, objektivitas, dan internalisasi. Tahapan-tahapan ini terkait dengan upaya membenarkan dan mengesahkan norma-norma dalam masyarakat, baik dari segi pengetahuan maupun nilai-nilai yang

Setelah pembahasan mendalam sebelumnya, relasi antar manusia yang baik terbentuk dari koneksi interpersonal yang berbasis pada moral empati sebagai horizon kebahagiaan dan ketenangan. Peneliti menyimpulkan bahwa dalam interaksi manusia, terdapat dua kutub yang terus berdialektika: *Ma'rūf* (kebaikan yang diakui, yang lazim, yang dapat dipahami bersama) dan *Ihsān* (kebaikan yang melampaui, yang mengarah pada kesempurnaan relasional). Di antara keduanya, empati berdiri bukan sebagai jembatan pasif, melainkan sebagai proses aktif yang terus-menerus menegosiasikan realitas. Pertenyaan yang muncul bukanlah sekadar "apa yang baik?" melainkan: *bagaimana kebaikan itu terbentuk, ditransmisikan, dan akhirnya menjadi kenyataan objektif yang menggerakkan kehidupan bersama?* Oleh karena itu peneliti melihat pentingnya sebuah koherensi terapan sebagai sebuah proses dialektika realita yang disebut dengan internalisasi dan eksternalisasi nilai moral, serta obyektifasi dalam membangun etika yang hidup *(Living Ethics)* dalam relasi antar manusia.

Internalisasi, eksternalisasi, dan obyektifasi merupakan tiga tahapan yang merepresentasikan proses transformasi nilai dari kesadaran subjektif menuju realitas sosial yang objektif. Tanpa integrasi ketiganya, etika berisiko terfragmentasi baik berhenti pada abstraksi, tereduksi menjadi tindakan sporadis, bahkan berpotensi gagal dalam membentuk tatanan moral yang berkelanjutan.

Tahapan pertama, yaitu internalisasi. Pada tahapan ini, nilai-nilai moral ditanamkan ke dalam kesadaran subyektif dan membentuk disposisi batin. Hal ini terjadi dalam proses di mana individu mengidentifikasi dirinya sebagai bagian dari lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu tersebut menjadi anggota. Ini berarti individu akan menyerap segala hal yang bersifat objektif dan menginternalisasikannya dengan cara subjektif.

Dalam proses internalisasi, setiap individu memiliki perbedaan dalam penyerapan, baik dalam aspek internal maupun eksternal. Ini disebabkan oleh proses internalisasi yang berlangsung dari proses sosialisasi yang terjadi seumur hidupnya, baik itu dari sosialisasi primer (masa kecil), [773] maupun sosialisasi sekunder (ketika dewasa). Dalam

---

dianut, yang disebut sebagai realitas sosial. Berger menyatakan bahwa dalam proses ini, terjadi konstruksi sosial dari masyarakat dalam rentang waktu sejarah yang panjang, dari masa lalu hingga saat ini, dan juga masa depan. *Lihat* I.B Wirawan, *Teori-Teori Sosial Dalam Tiga Paradigma Fakta Sosial, Devinisi Sosial, dan Perilaku Sosial*, Jakarta: Kharisma Putra Utama, 2012, hal. 106.

[773] Sosialisasi primer, adalah masa ketika seseorang bertemu dan bersosialisasi dengan individu yang memiliki otoritas tertentu dalam hidupnya yang secara spesifik membentuk karakter sosial dan budaya. Seperti orang tua, saudara, guru, tetangga dan teman-teman di masa kecilnya.

perspektif al-Qur'an hal ini dikuatkan dengan menempatkan iman dan kesadaran nilai sebagai pondasi kebajikan, seperti dalam ayat yang berbicara tentang *al-Birr* dalam QS. *al-Baqarah*/2:177. Allah berfirman:

لَيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa."

Allah swt memberikan terma-terma tertentu dalam satu garis sejajar. Kata *"Iman", al-Birr,* dan *Taqwa*. Ayat ini memberikan satu titik rasional internalisasi keimanan dan ketakwaan seseorang dengan perbuatan-perbuatan yang memiliki nuansa sosial dan kebaikan dalam interaksi dan relasi interpersonal. [774] Hal ini tercermin dari penutup ayat ini yang mengatakan bahwa orang-orang yang berbuat baik, adalah termasuk orang yang benar. Karena benar berangkat atau berdasar dari kekuatan, maka orang-orang yang memiliki kekuatan, akan konsisten dan memegang teguh apa yang diyakininya, hingga dia mendapatkan predikat "orang-orang yang bertakwa.[775]

Tanpa internalisasi, tindakan moral akan kehilangan arah, karena tidak berakar pada kesadaran yang mendalam cenderung menjadi mekanis, bahkan rentan terhadap inkonsistensi. Adapun dalam kerangka

[774] Ar-Rāghib al-Asfahāni, *Mufrad*āt Alfādz al-Qur'ān, Beirut: Dār al-Syar'iyyah, 1992, hal. 114.

[775] Dudung Abdullah, Konsep Kebajikan (al-Birr) Dalam al-Qur'an, Suatu Analisis QS. *al-Baqarah*/2: 177, *Jurnal Al-Daulah,* Vol. 4 No. 1 Tahun 2015, hal. 194.

Nicomachean Ethics, ini berkaitan dengan pembentukan karakter (*hexis*), yaitu kesiapan stabil untuk bertindak secara baik.

Ma'ruf, secara etimologis berarti mengenal atau mengakui. Ia adalah kebaikan yang sudah dikenali, yang telah menjadi bagian dari pemahaman kolektif baik tertulis maupun tidak tertulis. Seperti contoh ketika seorang anak kecil melihat ibunya berbagi makanan dengan tetangga atau orang yang kesusahan, ia tidak hanya menyaksikan tindakan. Secara tidak langsung ia menyerap dan melakukan internalisasi nilai tentang etika moral tentang apa artinya menjadi manusia di tengah sesama. Empati di sini bekerja sebagai mekanisme internalisasi yang primer. Tanpa kemampuan untuk turut merasakan, *Ma'ruf* hanya menjadi aturan kosong yang diketahui namun tidak dihayati. Maka dengan empati, *Ma'ruf* kemudian bertransformasi dari "hal yang seharusnya dilakukan" menjadi "hal yang secara natural adalah benar."

Namun internalisasi tidak pernah sepenuhnya netral, karena apa yang diinternalisasi bergantung pada siapa yang dianggap layak diempati. Di sinilah *Ma'ruf* menunjukkan keterbatasannya terikat pada batas-batas komunitas yang mendefinisikannya. Empati yang hanya bekerja dalam lingkaran yang familiar berisiko menjadi empati yang terkotak-kotak, yang mengenal kebaikan hanya untuk "kita" dan buta terhadap "mereka."

Namun, internalisasi saja tidak cukup, ia harus bergerak ke tahap selanjutnya yaitu eksternalisasi atau aktualisasi nilai dalam tindakan nyata. Jika internalisasi adalah penyerapan nilai dari pengalaman internal individu, maka eksternalisasi adalah pencurahan kembalike ranah eksternal. Momen di mana kesadaran yang telah dibentuk oleh empati dan *Ma'ruf* memanifestasikan dirinya dalam dunia luar.[776] Di titik inilah, *Iḥsān* mulai muncul sebagai horizon. *Iḥsān,* yang secara etimologi berarti menjadi indah atau baik, menuntut lebih dari sekadar memenuhi standar yang diakui. Ia menjadi dorongan untuk berbuat lebih baik dari yang diminta, untuk mencapai keunggulan relasional yang melampaui kalkulasi timbal-balik.

Sebagai contoh dialektika yang terjadi antara *Ma'ruf* dan *Iḥsān* dalam eksternalisasi adalah ketika seorang dokter memeriksa seorang pasien di sebuah klinik daerah pinggiran. *Ma'ruf* menuntutnya memberikan pelayanan medis yang layak sesuai dengan standar yang diakui, yang dipahami bersama. Namun *Iḥsān* mendorongnya untuk melihat pasien bukan sebagai sebuah kasus klinis, melainkan sebagai manusia dengan keseluruhan konteks hidupnya. Ia bukan hanya mengobati demam, tetapi juga bertanya tentang bagaimana realitas kondisi rumah, ketersediaan

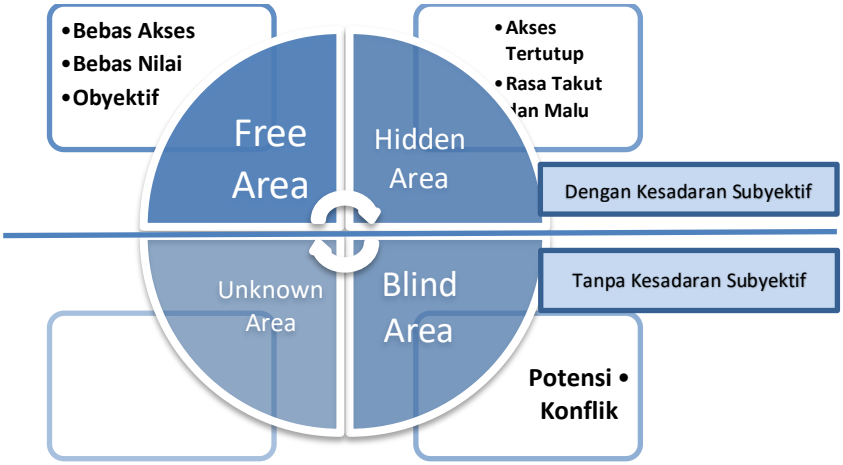
[776] Yesmil Anwar dan Adang, *Sosiologi Untuk Universitas*, Bandung: PT Reflika Aditima, 2013, hal. 381.

akses air bersih, beban ekonomi yang mungkin membuat pasien menunda pengobatannya, atau hal lain terkait kesehatan. Empati di sini berfungsi sebagai identifikator, yang membedakan apakah tindakan seseorang berhenti pada *Ma'ruf* atau terus bergerak menuju *Iḥsān*. Empati yang dalam dan reflektif selalu gelisah dengan "cukup"; ia terus bertanya, “adakah yang bisa kulakukan lebih?”.

Selanjutnya, tahap obyektifasi memastikan bahwa tindakan-tindakan etis yang berulang tidak berhenti sebagai fenomena individual, tetapi berkembang menjadi pola sosial yang stabil. Dalam perspektif al-Qur’an, Allah menegaskan pentingnya membangun tatanan sosial berbasis *Ma‘rūf* dan kerja sama dalam kebajikan (*Ta‘āwun ‘alā al-Birr*).

Dalam proses obyektifasi, terdapat interaksi sosial yang berkembang secara terstruktur atau legitimasi norma. Legitimasi ini bertugas untuk membawa dunia subjektif yang bervariatif ke dalam ranah objektif melalui interaksi sosial yang dibangun dan disepakati bersama oleh individu. Dalam proses eksternalisasi, seluruh simbol dalam masyarakat melebur, beradaptasi dan memunculkan signifikansi pembentukan tanda pada individu, yang digunakan untuk memberikan makna subjektif. Agen dalam proses obyektifasi dapat berupa tokoh masyarakat atau adat dalam ranah sosial, hakim jika berkenaan dengan hukum positif, atau otoritas Tuhan dalam ruang lingkup agama.

Selain itu, relasi manusia tidak hanya ditentukan oleh apa yang diketahui, tetapi juga oleh apa yang tidak disadari dan tidak diungkapkan. Banyak konflik dan kesalahpahaman muncul bukan karena perbedaan nilai semata, melainkan karena adanya “ruang buta” *(blind area)* dan “ruang tersembunyi” *(hidden area)* dalam diri masing-masing individu. Dengan memperluas area terbuka *(open area)*, individu dapat membangun komunikasi yang lebih jujur, empatik, dan saling memahami. Instrumen ini relevan dalam membantu mentransformasikan relasi dari sekadar interaksi subjektif menjadi hubungan yang lebih objektif, transparan, dan stabil sehingga memungkinkan terbentuknya kepercayaan, keadilan, dan kebajikan dalam praksis sosial.



Gambar 5.6*: Johari Window*[777]*, Relevansi Obyektifitas Relasi (Sumber: Peneliti)*

a. Daerah *Open/ Free Area*

Dalam diri kita terdapat daerah terbuka (Open area). Daerah terbuka ialah bagian dalam diri kita yang menyiapkan semua informasi, baik itu sifat, perilaku, perasaan, keinginan, motivasi, serta ide yang diri kita ketahui sendiri dan orang lain. Informasi yang kita ketahui dan orang lain di antaranya : nama kita, warna pada kulit, umur, kepercayaan, sikap kita terhadap politik, hobi, dan sebagainya.[778] Menurut Joseph Luft, semakin kecil bagian open area dari seseorang, maka semakin buruk komunikasi berlangsung. Komunikasi bisa dikatakan tergantung pada tingkat keterbukaan yaitu saat kita membuka diri kepada orang diri sendiri dan orang lain. Jika kita tidak memberikan izin kepada orang lain untuk mengetahui tentang diri kita, komunikasi tersebut akan mengalami kesukaran, untuk tidak menyebut tidak mungkin. Untuk meningkatkan komunikasi antarpribadi dengan orang lain, kita harus memperlebar daerah open area.

---

[777] Teori ini diciptakan oleh Joseph Luft dan Harry Ingham pada tahun 1955. Kedua Psikolog ini bekerja sebagai dosen pengajar di University of California. Teori ini pada awalnya berbentuk sebuah permainan yang menekankan bahwa "setiap orang bisa mengetahui dan tidak mengetahui tentang dirinya maupun orang lain". Istilah Johari dalam sebenarnya berasal dari gabungan dua nama ahli tersebut, yaitu melukiskan diri individu ibarat sebuah ruangan berserambi empat. *Lihat* Luft, J.; Ingham, hal., "The Johari Window, *a Graphic Model of Interpersonal Awareness". Proceedings of the Western Training Laboratory in Group Development*, Los Angeles: University of California, 1955, hal. 41.

[778] Elva Ronaning Roem dan Sarmiati, *Komunikasi Interspersonal*, Malang: CV. IRDH, 2019, hal. 13.

Sebagai contoh: saat pertama kali berkenalan dengan yang sebelumnya tidak kita kenal cenderung kita memperkenalkan nama, asal kita, sekolah, serta hobi. Informasi tersebut adalah bagian kecil dari tiap individu yang dapat dengan mudah diketahui orang lain. Semakin terbuka dan banyak informasi yang kita berikan kepada orang tersebut, hasilnya semakin akrab hubungan antarpribadi. Semisal kita mengajak teman baru itu bercerita tentang pacar, pandangan hidup, benda kesayangan, keluarga, teman yang lain, dan banyak informasi yang membuat komunikasi menjadi semakin akrab.

b. Daerah Tersembunyi/ *Hidden Area*

Daerah kedua dalam diri kita disebut sebagai wilayah tersembunyi. Wilayah ini berisi apa-apa-apa saja yang kita ketahui pada diri kita sendiri ataupun berasal dari orang lain yang kita simpan untuk diri kita sendiri, yang orang lain tidak mengetahuinya. Misal, kita menyimpan sendiri rahasia percintaan kita, ketakutan kita pada suatu hal, masalah keluarga, kondisi keuangan dan sebagainya. Penyebab atau alasan menyimpan rahasia tersebut sering kali disebabkan oleh rasa tidak percaya kepada orang lain atau ketakutan diejek, dijauhi teman dan ditertawakan. Contohnya, Bambang takut akan kolam renang. Untuk menutupi ketakutannya pada teman-temannya, dia selalu berbohong dan menciptakan alasan saat teman-temannya mengajaknya berenang, hal ini dilakukan agar teman-temannya tidak mengetahui ketakutannya kepada kolam renang.

c. Daerah *Blind Area*

Daerah ketiga dalam diri manusia disebut daerah buta (*blind area*). Daerah ini berisi banyak hal tentang diri kita yang diketahui orang lain namun kita sendiri tidak mengetahuinya. Daerah buta *(Blind Area)* berisikan informasi-informasi tentang diri kita yang diketahui dan dipahami oleh orang lain, tetapi kita sendiri justru tidak menyadari atau tidak mengetahuinya. Ini dapat berwujud kebiasaan-kebiasaan kecil sering mengucapkan "mengerti?" ataupun memegang-megang hidung bila kita dalam suasana marah atau hal-hal lain yang lebih berarti di antaranya sikap defensif, atau pengalaman terpendam.

Daerah buta ini berpotensi memicu konflik antarpribadi.[779] Mereka yang tersinggung bisa saja marah sehingga tercipta konflik yang dimulai dari kesalahpahaman dalam menyimpulkan dan mengartikan isyarat tersebut. Karena adanya daerah buta atau *blind*, akan membuat komunikasi

[779] Contoh, tiap kali bicara dengan orang lain, Fulan terbiasa memegang hidung dan menggerak-gerakkan kakinya. Kebiasaan Fulan tersebut tidak disadari olehnya, tapi setiap teman yang kenal dengannya mengetahui kebiasaan tersebut. Biasanya kebiasaan-kebiasaan daerah buta yang diwujudkan dalam kebiasaan-kebiasaan tersebut yang kadang tidak disukai oleh teman bicara.

jadi tidak efektif, untuk itu kita harus mengusahakan supaya daerah ini tidak menjadi terlalu besar di diri kita. Melenyapkannya bisa dikatakan mustahil, tapi kita harus berusaha menyusutkannya. Tiap individu bisa meminta bantuan dari temannya untuk memberikan masukan kebiasaan apa dari dirinya yang tidak disukai. Lalu berusaha semaksimal mungkin untuk memperbaiki dan menghilangkan kebiasaan-kebiasaan buruk itu.

d. Daerah Tidak Teridentifikasi / *Unknown Area*

Daerah terakhir ialah wilayah yang tidak dikenal (*unknown area*). Daerah *unknown area* adalah bagian pada diri kita yang tidak diketahui, baik oleh kita ataupun orang lain. Mungkin kita akan mengetahui bagian diri ini melalui kondisi-kondisi tertentu, misal melalui hipnotis. Walaupun sulit untuk mengetahuinya, kita harus menyadari bahwa aspek ini ada dalam diri kita. Keterbukaan diri sangat diperlukan untuk membangun komunikasi efektif dalam sebuah relasi.

Peneliti dapat menyimpulkan bahwa melalui tiga dialektis inilah (eksternalisasi, obyektifasi, dan internalisasi), individu bisa terus berproses dan saling berhubungan satu sama lain. Individu memiliki kemampuan untuk menciptakan perilaku dan makna baru ketika menemui nilai-nilai baru dalam diri mereka. Jika salah satu mata rantai proses ini hilang atau terputus, maka etika akan kehilangan integritasnya, nilai tanpa tindakan menjadi abstrak, tindakan tanpa dasar menjadi dangkal, dan tindakan tanpa pelembagaan menjadi rapuh. Oleh karena itu, etika yang utuh adalah etika yang bergerak secara dialektis dari batin ke tindakan, dan dari tindakan ke struktur sosial sehingga kebaikan tidak hanya diketahui dan dilakukan, tetapi juga dihidupkan dan diwariskan dalam realitas bersama.

Objektifasi sangatlah penting dalam relasi interpersonal karena berfungsi sebagai pengendalian bias subjektif, mekanisme stabilisasi makna, dan pembentukan realitas bersama yang dapat dipertanggungjawabkan secara rasional maupun sosial.[780] Dalam kerangka analitis, objektifasi dapat dipahami sebagai tahap ketika pengalaman subjektif (perasaan, persepsi, niat) diubah menjadi bentuk yang dapat dikenali, diuji, dan dipahami bersama oleh pihak lain.[781]

Aspek	**Etika Nikomakea (Aristoteles)**	**Nikomakea *Burhāni* Perspektif Al-Quran**
Sumber	Teleologis (refleksi tentang	Integrasi rasio (*Burhān*)

[780] Mohammad Zamroni, *Relasi Kuasa Media Politik: Kontestasi Politik Dalam Redaksi Berita Televisi*, Jakarta: Penerbit Kencana, 2022, hal. 34.

[781] Individu dalam obyektifasi dianggap sebagai produk sosial, sehingga dapat dikatakan bahwa setiap individu memiliki pengetahuan dan identitas sosial sesuai dengan peran institusional yang terbentuk atau yang diperankannya. *Lihat* Mohammad Zamroni, *Relasi Kuasa…,* hal. 34.

Epistemik	tujuan hidup manusia)	dengan wahyu
Tujuan Etika dan Orientasi Moral	Eudaimonia (kebahagiaan sebagai aktualisasi potensi manusia	Takwa berbasis teologis eskatologis (keberhasilan dunia akhirat)
Konsep Keutamaan	Kebiasaan di titik tengah sebagai keutamaan	Aktualisasi nilai-nilai al-Qur'an sebagai keutamaan (*'Adl, Amānah, Rahmah, Ma'ruf, Iḥsān*)
Metode Penentuan Kebaikan	Penalaran praksis menentukan tindakan	Penalaran *Burhāni* diverifikasi oleh wahyu, melahirkan *Ma'ruf,* dan *Iḥsān*
Ruang Implementasi	Masyarakat Polis (hukum) sebagai pemberi keadilan	Relasi antar sesama manusia
Keadilan	Distributif dan Korektif	Kesetaraan melampaui distributif-korektif: hak dan kewajiban
Status Norma	Relatif kontekstual berbasis polis dan rasio praktis	Normatif transenden, rasional dan kontekstual dalam implementasi
Dimensi Afektif (empati)	Tidak menjadi pusat eksplisit	Empati sebagai media identifikasi *Ma'ruf* dan *Iḥsān*

Tabel 5.1*: Perbandingan Sistematika Etika Nikomakea dan Etika Nikomakea Burhāni Perspektif al-Qur'an (Sumber: Peneliti)*

C. Implementasi Etika Nikomakea *Burhāni* Perspektif Al-Qur'an Dalam Relasi Suami Istri

Setelah pembahasan mengenai obyektifikasi, yaitu tahapan di mana nilai-nilai etis menjadi pola yang stabil dan diakui bersama. Maka diperlukan selanjutnya adalah adanya "medan aktualisasi" dalam ranah praksis, salah satu medan paling fundamental adalah pernikahan. Dalam pernikahan, nilai-nilai seperti keadilan, tanggung jawab, dan kebajikan tidak hanya dipahami, tetapi diuji, dihidupkan, dan distabilkan dalam interaksi kontinual.

Pernikahan membina relasi suami istri sebagai mikrokosmos dari praksis intersubjektif antara laki-laki dan perempuan. Di dalamnya, dua subjek yang otonom bertemu, saling mengenali, dan membangun makna bersama melalui komunikasi, empati, serta negosiasi nilai. Ini sebagai respon terhadap eksistensi dari penciptaan manusia yang terdiri dari laki-laki dan perempuan. Sebagaimana firman Allah swt:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَر وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ...

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal.

Dalam kerangka ini, konsep pertemanan menjadi fondasi penting dalam pernikahan. Sejalan dengan gagasan Aristoteles dalam Etika Nikomakea, relasi terbaik adalah relasi persahabatan yang didasarkan pada kebajikan (*friendship of virtue*), di mana kedua pihak saling menghendaki kebaikan satu sama lain. Dalam konteks pernikahan, hal ini meniscayakan relasi yang bersifat *equal* atau kesetaraan. Bukan dalam arti kesamaan peran secara mutlak, tetapi kesetaraan martabat, saling menghargai, dan pengakuan atas kapasitas masing-masing sebagai subjek moral.

Lebih dari itu, pertemanan dalam pernikahan bersifat berkelanjutan dan sepanjang hidup, tidak boleh bergantung pada kondisi sesaat atau kepentingan pragmatis, melainkan bertumpu pada komitmen etis yang terus diperbarui melalui praksis bersama. Maka relasi suami istri dalam pernikahan menjadi ruang pembentukan karakter dan pematangan kebajikan yang berlangsung secara dinamis dan berkesinambungan.

Dalam pandangan peneliti terhadap realita relasi suami istri lintas peradaban dan masyarakat penganut keagamaan, terdapat beberapa titik yang bisa menjadi medan aktualisasi etika Nikomakea *Burhāni* yang telah peneliti konsepkan, yaitu:

1. Reduksi terhadap nilai konseptual pernikahan menjadi kontrak sosial semata akibat lemahnya kesadaran visi spiritual antar pasangan;
2. Relasi suami-istri yang terdistorsi oleh bias kuasa, esensialisasi peran berbasis gender, serta kegagalan mengidentifikasi kapasitas empiris personal secara objektif;
3. Pengambilan keputusan didominasi oleh ego individu, ketiadaan perspektif keluarga sebagai kesatuan entitas hibrida, serta orientasi jangka pendek yang mengabaikan konsekuensi jangka panjang. Hal ini disebabkan oleh adanya disrupsi dalam dinamika komunikasi interpersonal;
4. Disparitas posisi tawar menawar dan kurangnya aspek empati ketika terjadi miskomunikasi, yang tereduksi pada pendekatan legalistik.
5. Terakhir, adalah lemahnya proses internalisasi-eksternalisasi nilai dalam relasi, serta monopoli makna kebahagiaan menjadi kepuasan subjektif akibat ketiadaan standar bersama yang terobjektifikasi.

Berbagai problematika tersebut menunjukkan bahwa relasi suami-istri tidak cukup ditopang oleh struktur formal atau distribusi peran semata,

melainkan secara obyektif menuntut rekonstruksi menyeluruh pada level makna, bagaimana cara memahami kebaikan, dan reorientasi tujuan bersama.

1. Partisipatif Dalam Komitmen Transendental

Konsep partisipatif dalam komitmen transendental dalam relasi suami-istri dapat dipahami sebagai sebuah struktur di mana dua subjek secara etika dan moral tidak hanya hadir secara sosial, tetapi dengan penuh kesadaran mengikatkan diri pada nilai teologis.

Secara sistematika, peneliti memandang bahwa komitmen transendental bersama ini beroperasi melalui beberapa prinsip utama. *Pertama*, prinsip *'Adl* (keadilan), yang menuntut keseimbangan dan kesetaraan martabat sebagai sesama manusia. Keadilan *positioning* dalam relasi suami–istri dapat dipahami sebagai mekanisme normatif yang menata distribusi peran, hak, dan kewajiban secara proporsional komunal. Bukan sekadar setara secara formal, melainkan selaras dengan kapasitas, konteks, dan tujuan etik relasi tersebut. Oleh karena itu, egosentrisme, yaitu kecenderungan untuk memusatkan kepentingan pada diri sendiri yang harus dipahami sebagai variabel laten yang berpotensi mengganggu keseimbangan relasi. Konsep keadilan *positioning* berfungsi sebagai perangkat etik mendisiplinkan kecenderungan tersebut melalui pengaturan yang rasional dan disepakati.

Dalam perspektif al-Qur'an, relasi pernikahan tidak berhenti pada kontrak legal (*'Aqd*), melainkan bertransformasi menjadi *'Mithāq Ghalīdẓ*, sebuah perjanjian kokoh yang sakral antar beberapa pihak dalam perjanjian tersebut, yaitu Allah swt, suami dan istri. Perjanjian dalam konteks ini mengandung dimensi ontologis, normatif, dan teleologis sekaligus. Artinya, relasi tersebut bukan sekadar interaksi interpersonal, tetapi ruang praksis untuk merealisasikan kehendak Tuhan dalam kehidupan konkret sebagai suami istri.

Dalam dimensi ontologis, peneliti berpendapat bahwa partisipasi personal dalam relasi suami istri tidak berdiri sendiri, melainkan terikat pada komitmen obyektif transendental. Keduanya memiliki kapasitas rasional, afektif, dan spiritual yang sama (setara dan sepadan) untuk memahami serta mengaktualisasikan nilai-nilai kebaikan (*Ma'rūf*) dan keutamaan (*Iḥsān*).

Dalam relasi suami istri, ini terwujud dalam komunikasi dan perlakuan yang baik, serta pemenuhan hak dan kewajiban secara proporsional. Obyektifasi dalam mengidentifikasi *Ma'rūf* dan *Iḥsān* ini berguna dalam mengenal dan meripitasi nilai, mengurangi dominasi interpretasi subyektif, serta memungkinkan evaluasi etis secara stabil dan kontinual. Hal ini penting karena keluarga sebagai ruang pertama dalam mengimplementasi *Ma'rūf* dan *Iḥsān*, maka kualitas etika sosial secara

makro sangat bergantung pada kualitas praksis etika di dalam keluarga. Jika keutamaan kebajikan Qur'ani gagal teruji di tingkat keluarga, maka sulit mengharapkan konsistensi di ruang sosial yang lebih luas.

Adapun dalam dimensi normatif, peneliti memandang bahwa penguatan orientasi tauhidik dalam relasi suami istri sangatlah krusial dalam menjaga agar partisipasi kedua belah pihak tidak tereduksi menjadi sekedar diskusi kepentingan. Orientasi tauhidik dalam hal ini berfungsi sebagai prinsip terintegrasi untuk mengarahkan intensi (niat) dalam setiap tindakan. Selain itu, juga berfungsi sebagai standar evaluasi terhadap keputusan bersama, dan mencegah salah satu pihak terjatuh pada egoisme individual atau utilirianisme sempit.

Dalam dimensi teleologis, relasi partisipatif dalam komitmen transendental memiliki tujuan yang jelas, yaitu terwujudnya *Sakinah Mawaddah wa Rahmah*. Dengan bentuk keterlibatan masing-masing individu yang harus diukur dari kontribusinya terhadap stabilitas emosional, afeksi timbal balik, dan ekspansi kebaikan beroirentasi pada kebaikan bersama.

2. Peran Aktif Berdasarkan Kapasitas Komunal, Bukan Dominasi Personal

Dominasi personal dalam relasi suami istri muncul ketika distribusi peran tidak lagi didasarkan pada kapasitas empiris dan tanggung jawab objektif, melainkan pada relasi kekuasaan yang timpang.[782] Dalam kondisi ini, salah satu pihak memaksakan kehendaknya bukan karena kompetensi atau relevansi peran, tetapi karena posisi dominan yang dimilikinya. Secara konseptual, dominasi semacam ini cenderung menginstrumentalisasi pasangan, memperlakukan pasangan sebagai alat untuk memenuhi kepentingan sepihak, serta mendegradasi makna relasi menjadi struktur hierarkis yang kaku. Akibatnya, relasi kehilangan sifat intersubjektifnya dan bergeser menjadi hubungan subordinatif yang tidak setara. Untuk itu, perlu adanya sebuah tuntunan yang menekankan keseimbangan, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap martabat masing-masing individu dalam relasi suami istri.

Peneliti berpandangan bahwa "peran aktif berdasarkan kapasitas komunal, bukan dominasi personal" dalam relasi suami–istri sangatlah urgen. Hal ini sebagai prinsip distribusi tanggung jawab yang berakar pada

[782] Masyarakat sebagai kelompok yang menciptakan perilaku pembagian gender untuk menentukan berdasarkan apa yang mereka anggap sebagai keharusan, untuk membedakan antara laki-laki dan perempuan. Keyakinan pembagian itu selanjutnya diwariskan dari satu generasi ke generasi selanjutnya penuh dengan proses, negosiasi maupun dominasi. Akhirnya lama kelamaan pembagian keyakinan gender tersebut dianggap alamiah, normal dan kodrat. *Lihat* Dimyati Huda, *Rethinking Peran Perempuan dan Keadilan Gender: Sebuah Konstruksi Metodologis Berbasis Sejarah dan Perkembangan Sosial Budaya*, Bandung: Cendekia Press, 2020, hal. 4.

dua landasan: rasionalitas etis (sebagaimana dalam Etika Nikomakea) dan normativitas wahyu (prinsip *Iḥsān* dalam al-Qur'an). Keduanya bertemu pada satu titik, yaitu keadilan bukanlah kesamaan peran, melainkan kesesuaian peran dan kontribusi dengan kapasitas dan tujuan bersama.

Dalam kerangka etika Nikomakea, keadilan distributif adalah pemberian "bagian" secara proporsional berdasarkan kelayakan (*Merit*) atau kapasitas. Ini berarti tidak semua pihak memperoleh hal yang sama, tetapi setiap pihak memperoleh sesuai dengan kemampuannya dan kontribusinya terhadap tujuan bersama. Prinsip ini paralel dengan konsep Qur'ani tentang *Iḥsān* dan *Istiṭā'ah* (kemampuan), di mana beban tanggung jawab selalu berkorelasi dengan kapasitas, dan tidak ada pembebanan di luar kemampuan. Dengan demikian, distribusi peran dalam keluarga idealnya berbasis pada kapasitas riil (empiris) individu, sekaligus terikat pada kerangka normatif (*Syar'i* dan etis). Hal ini sekaligus menjadi pondasi peneliti dalam menjawab fenomena *Double Burden* yang biasanya dialami oleh perempuan yang aktif di wilayah publik, namun sekaligus dibebani oleh tanggung jawab domestik.

Menurut peneliti, kapasitas empiris (kompetensi faktual) dalam relasi suami istri merujuk pada kemampuan nyata yang dimiliki individu dalam menjalankan peran dan tanggung jawabnya secara konkrit. Secara substantif, kapasitas empiris ini mencakup beberapa aspek utama. *Pertama*, kemampuan intelektual, yaitu kecakapan dalam memahami situasi, mempertimbangkan berbagai alternatif, serta mengambil keputusan yang rasional dan tepat. Dalam relasi suami istri, kemampuan ini berperan dalam proses musyawarah, penyelesaian masalah, dan penentuan arah keluarga. *Kedua*, kemampuan ekonomi, yakni kapasitas dalam memenuhi kebutuhan material, seperti nafkah.[783] Aspek ini tidak hanya berkaitan dengan penghasilan, tetapi juga pengelolaan sumber daya secara bijak dan bertanggung jawab.

Ketiga, kemampuan afektif, yang mencakup kualitas emosional seperti empati, kepedulian, dan kemampuan pengasuhan. Dimensi ini sangat krusial karena relasi suami istri tidak hanya bersifat fungsional, tetapi juga emosional. Kehadiran empati memungkinkan terjadinya pemahaman yang lebih dalam terhadap pasangan, sehingga interaksi menjadi lebih manusiawi dan responsif. *Keempat*, kondisi situasional, yaitu faktor-faktor yang sekiranya memengaruhi kapasitas seseorang pada waktu tertentu, seperti kesehatan, ketersediaan waktu, dan peluang yang ada. Faktor ini sering kali menentukan sejauh mana potensi individu dapat

[783] Peneliti melihat bahwa ini masuk dalam kategori ekonomi mikro, yaitu perilaku individu dan rumah tangga dalam membuat keputusan untuk mengalokasikan sumber daya yang terbatas. *Lihat* Rahmatullah Inanna Mustari, *Konsep Dasar Ekonomi: Pendekatan Nilai-Nilai Eco-Culture*, Makassar: Pustaka Taman Ilmu, 2018, hal. 5.

diaktualisasikan dalam praktik. Keseluruhan dimensi tersebut bersifat dinamis dan kontekstual. Artinya, kapasitas empiris tidak bersifat tetap, melainkan dapat berubah seiring dengan perkembangan waktu, pengalaman, dan kondisi eksternal.

Adapun dalam kapasitas normatif (struktur peran) dari kapasitas komunal, merujuk pada kerangka tanggung jawab yang telah ditetapkan bersama. Secara substantif, dimensi ini mencakup beberapa elemen utama. *Pertama*, adanya kerangka tanggung jawab yang terstruktur, di mana masing-masing pihak memiliki kewajiban dasar yang menjadi pondasi keberlangsungan keluarga. Kerangka ini memberikan kejelasan peran sekaligus mencegah terjadinya kekosongan tanggung jawab. *Kedua*, prinsip kepemimpinan (*Qiwāmah*) yang dipahami bukan sebagai legitimasi dominasi, melainkan sebagai fungsi koordinatif.[784] Dalam pengertian ini, kepemimpinan berperan untuk mengatur, menyelaraskan, dan memastikan bahwa seluruh aspek relasi berjalan secara terarah dan proporsional, terutama dalam situasi yang membutuhkan keputusan kolektif.

Ketiga, terdapat kewajiban dasar yang tidak sepenuhnya dapat dinegosiasikan, karena berkaitan dengan hak dalam relasi.[785] Seperti pemenuhan kebutuhan dasar, perlindungan, dan tanggung jawab moral terhadap pasangan.[786] Kewajiban ini berfungsi sebagai standar minimum yang harus dijaga, sehingga relasi tidak tereduksi menjadi sekadar kesepakatan yang dinamis tanpa pijakan yang jelas. Oleh karena itu Dalam keseluruhannya, kapasitas normatif berfungsi sebagai "batas struktural" yang menjaga agar distribusi peran tidak menjadi arbitrer atau semata-mata ditentukan oleh kekuasaan. Ia memberikan kerangka objektif yang membatasi kemungkinan penyimpangan, sekaligus menjadi titik rujukan dalam menilai apakah suatu praktik relasi masih berada dalam koridor keadilan dan tanggung jawab. Dengan demikian, dimensi normatif ini tidak meniadakan dinamika, tetapi justru mengarahkan dinamika tersebut agar tetap terstruktur, adil, bisa dipertanggungjawabkan dan berkelanjutan.[787]

---

[784] Mekanisme koordinatif dan integratif tidak hanya memastikan konsistensi arah organisasi suami-istri, tetapi juga menjamin keberlanjutan dan adaptabilitas strategi terhadap dinamika lingkungan eksternal maupun internal. *Lihat* Ahmad Muktamar, *Manajemen Strategik dan Kepemimpinan,* Padang: Fanya Bintang Sejahtera, 2025, hal. 7.

[785] Peneliti memandang bahwa pondasi *Qiwāmah* (kepemimpinan) berdasar pada asas berdirinya supremasi hukum yang berangkat dari kewajiban dasar dalam sebuah individu dalam konteks relasi. *Lihat* Wendy Sepmady Hutahaen. *Filsafat dan Teori Kepemimpinan,* Malang: Ahlimedia Press, 2021, hal. 1.

[786] Sebagaimana perintah Allah dalam surat QS. *al-Baqarah*/2: 37, ketika Allah memerintahkan Adam (dan Hawa) untuk tinggal di surga, namun dengan diksi *"Anta"*.

[787] Wendy Sepmady Hutahaen. *Filsafat dan…,* hal. 43.

Dengan adanya dua kapasitas ini (empiris dan normatif) dan dua dimensi (subyektif ke obyektif), maka hal ini berimplikasi pada operasional relasi suami istri. Seperti permasalahan distribusi peran ekonomi dalam relasi suami istri, yang secara normatif menempatkan tanggung jawab nafkah pada suami sebagai kewajiban dasar. Namun, dalam realitas empiris, kapasitas ekonomi dapat saja berbeda dan bersifat dinamis. Ketika istri memiliki kemampuan ekonomi yang lebih tinggi, kontribusinya tidak dipahami sebagai pelanggaran terhadap struktur normatif, melainkan sebagai bentuk partisipasi aktif dalam mendukung keberlangsungan keluarga.[788]

Begitu juga dengan pengasuhan anak dalam relasi suami istri perlu dipahami sebagai fungsi yang berbasis kapasitas empiris, bukan semata distribusi peran yang kaku. Jika salah satu pihak memiliki kapasitas afektif yang lebih kuat seperti empati, kesabaran, dan keterampilan pengasuhan, atau ketersediaan waktu yang lebih fleksibel, maka secara rasional dan etis ia dapat mengambil porsi yang lebih besar dalam pengasuhan. Pendekatan ini menegaskan bahwa kualitas pengasuhan ditentukan oleh kecocokan antara kebutuhan anak dan kompetensi aktual orang tua. Dengan demikian, distribusi peran menjadi adaptif dan proporsional, tetap berada dalam kerangka tanggung jawab bersama, namun diimplementasikan berdasarkan kondisi nyata demi optimalisasi kesejahteraan anak.

3. Konvergensi[789] Konsekuensial, Keputusan Berdasarkan Pada Maslahat Entitas Hibrida

Konvergensi konsekuensial dalam relasi suami istri merujuk pada proses pengambilan keputusan yang tidak lagi berangkat dari kepentingan individual semata, melainkan dari pertimbangan maslahat yang menyasar suatu "entitas hibrida", yaitu keluarga sebagai unit moral baru. Dalam kerangka ini, keluarga tidak dipahami sebagai sekadar agregasi dua individu, tetapi sebagai wadah kesatuan etis untuk mendidik kepentingan, tujuan, dan keberlanjutan secara kolektif. Oleh karena itu, setiap individu

[788] Prinsip yang berlaku adalah tanggung jawab dasar tetap dijaga, tetapi implementasinya dapat berlangsung secara kolaboratif. Relasi ekonomi dalam keluarga tidak bersifat kaku, melainkan adaptif terhadap kapasitas masing-masing. Selama tetap berada dalam kerangka tanggung jawab, keadilan, dan orientasi pada kebaikan kolektif.

[789] Konvergensi secara etimologi berarti kerjasama, penyatuan hasil. Secara terminologi berarti proses perpaduan antara berbagai bentuk media komunikasi dan berlangsung konsisten terus menerus demi kepentingan bersama. Tokohnya Bernama William Stren, seorang ahli jiwa berkebangsaan Jerman. Dia dilahirkan pada tanggal 28 April 1871. William Stren mengemukakan bahwa antara potensi bawaan dan lingkungan sekitar memiliki keterkaitan yang memberi pengaruh dalam pertumbuhan dan perkembangan manusia. *Lihat* Nawir Radjaming, Teori Nativisme, Empirisme, Konvergensi dan Fitrah, dalam *Maximal Journal: Jurnal Ilmiah Bidang Sosial, Ekonomi, Budaya dan Pendidikan,* Vol. 2 No. 3 Tahun 2025, hal. 283.

menilai dampak dari sebuah keputusan-baik jangka pendek maupun jangka panjang terhadap eksitensi, stabilitas, kesejahteraan, dan perkembangan keluarga- yang diarahkan pada kebaikan bersama melampaui kepentingan personal.

Secara filosofis, pendekatan ini sejalan dengan rasionalitas praktis (*Phronesis*) dalam pemikiran Aristoteles, sebagaimana diuraikan dalam Etika Nikomakea.[790] *Phronesis* menuntut kemampuan menimbang secara kontekstual: mempertimbangkan konsekuensi, memilih tindakan yang paling tepat dalam situasi tertentu, serta mengarahkan keputusan pada kebaikan yang lebih luas.

Namun konsep ini tidak boleh dibenarkan secara mutlak tanpa batas, karena konvergensi yang berlebihan dan pragmatis akan berujung pada ketidakteraturan dan liar. Oleh karena itu, konvergensi konsekuensial harus tunduk pada kerangka nilai dan batasan yang lebih tinggi, yakni prinsip halal-haram serta keadilan. Dengan kata lain, rasionalitas praktis bersama tetap dibatasi oleh norma wahyu, sehingga keputusan tidak menyimpang dari koridor etis yang telah ditetapkan. Sebagaimana difirmankan oleh Allah swt:

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ

Hendaklah ada di antara kamu segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar. Mereka itulah orang-orang yang beruntung.

Dengan demikian, terdapat dua lapis evaluasi dalam pengambilan keputusan bersama, *pertama* evaluasi normatif-transendental (apakah keputusan tersebut selaras dengan prinsip kebajikan Qur'ani), *kedua* evaluasi rasional-konsekuensial (apakah keputusan ini membawa maslahat kebaikan bagi keluarga sebagai entitas hibrida). Keduanya tidak saling meniadakan, melainkan saling melengkapi. Norma memberikan batas dan arah, sementara rasionalitas memberikan ketepatan kontekstual dalam implementasinya.

Sebagai contoh, dalam keputusan terkait pekerjaan, seorang istri atau suami mungkin memiliki peluang karier yang menjanjikan secara ekonomi. Dari perspektif maslahat, keputusan untuk menerima pekerjaan tersebut perlu mempertimbangkan dampaknya terhadap keluarga: bagaimana waktu bersama, pengasuhan anak, serta stabilitas relasi. Jika secara rasional keputusan tersebut meningkatkan kesejahteraan tanpa

[790] Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta: Basabasi, 2020, hal. 112-113.

merusak keseimbangan keluarga, maka ia dapat dianggap maslahat sebagai implementasi nilai *Ma'rūf*. Namun, jika dalam praktiknya pekerjaan tersebut menuntut hal-hal yang bertentangan dengan prinsip normatif dan kebaikan bersama, misalnya melibatkan praktik yang tidak etis atau melanggar ketentuan halal-haram, maka keputusan tersebut tidak dapat dibenarkan, meskipun secara ekonomi menguntungkan sebagai implementasi nilai *Iḥsān*.

Contoh lain dapat dilihat dalam pengelolaan keuangan keluarga. Keputusan untuk mengambil pinjaman berbunga tinggi mungkin tampak sebagai solusi cepat untuk memenuhi kebutuhan mendesak. Secara konsekuensial jangka pendek, hal ini bisa dianggap maslahat. Namun, dalam kerangka normatif Qur'ani, praktik yang bertentangan dengan prinsip keadilan ekonomi tidak dapat dibenarkan. Oleh karena itu, keputusan yang diambil harus mencari alternatif yang tetap memberikan manfaat, tetapi tidak melanggar batas normatif.

4. Paritas[791] Dalam Proses Resolusi Konflik, Antara Hak dan Keutamaan

Paritas dalam proses resolusi konflik pada relasi suami istri merupakan konsep yang menekankan kesetaraan dalam akses moral, yaitu hak untuk didengar, dipertimbangkan, dan diakui sebagai subjek etis dalam setiap proses penyelesaian masalah. Dalam kerangka ini, konflik tidak dipahami sebagai arena dominasi, melainkan sebagai ruang deliberatif di mana kedua pihak berpartisipasi secara aktif untuk mencapai keputusan yang adil dan bermakna.

Dalam konteks ini, penting ditegaskan bahwa paritas tidak identik dengan kesamaan absolut. Paritas bukan berarti setiap keputusan harus menghasilkan pembagian yang sama secara kuantitatif, melainkan memastikan bahwa proses menuju keputusan tersebut berlangsung secara setara dalam dimensi moral. Artinya, kedua pihak memiliki legitimasi yang sama untuk menyampaikan argumen, mengemukakan kebutuhan, keluhan dan kepentingan, serta memengaruhi hasil akhir melalui pertimbangan rasional dan etis. Dengan kata lain, paritas bersifat prosedural-deliberatif, bukan hasil-mekanistik.

---

[791] Secara etimologi, paritas merupakan sebuah homonimi yang memiliki tendensi makna yang bervariatif. *Pertama* yaitu kesamaan harga, kemiripan, kesepadanan, keseimbangan. *Kedua* keadaan kelahiran (dalam ilmu kebidanan), dan yang *ketiga* adalah penggunaan sandi periksa pada rangkaian elektronik melalui digit biner agar banyaknya bit 1 selalu ganjil atau selalu genap. *Lihat* https://kbbi.web.id/paritas, diakses pada 15 April 2026. Istilah paritas diidentikkan dengan kesepadanan dalam konteks obyek yang mengalami degradasi nilai, seperti harga saham, kreditur dan hukum. *Lihat* Jonaedy Efendy, et.al, *Kamus Istilah Hukum Populer*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2018, hal. 299.

Secara normatif, konsep ini mencerminkan transisi etis dari *'Adl* menuju *Iḥsān*. *'Adl* merepresentasikan keadilan minimal yang berbasis pada pemenuhan hak dan kewajiban secara proporsional. Ia bersifat struktural dan memastikan bahwa tidak ada pihak yang dirugikan secara objektif. Namun, dalam dinamika relasi yang lebih matang, penyelesaian konflik tidak berhenti pada pemenuhan hak formal prosedural semata. Ia bergerak menuju *Iḥsān*, yaitu transformasi etis keutamaan moral menuju kualitas relasi yang lebih tinggi. Seperti mendorong individu untuk melampaui tuntutan minimal keadilan—misalnya melalui sikap memaafkan, memberi kelonggaran, atau mengedepankan kepentingan relasi di atas kepentingan diri. Hal ini tercerminkan dari firman Allah tentang potensi terjadinya konflik yang mengarah pada perceraian:

ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ

Talak (yang dapat dirujuk) itu dua kali. (Setelah itu suami dapat) menahan (rujuk) dengan cara yang patut atau melepaskan (menceraikan) dengan baik.

Namun secara konseptual, terdapat potensi distorsi dalam memahami paritas, terutama jika ia ditafsirkan sebagai negasi terhadap struktur peran dalam keluarga, termasuk prinsip kepemimpinan (*Qiwāmah*). Pemahaman semacam ini problematis karena mengaburkan perbedaan antara kesetaraan moral dan keseragaman struktural. Dalam kerangka normatif, *Qiwāmah* tidak dimaksudkan sebagai legitimasi dominasi, melainkan sebagai fungsi koordinatif untuk menjaga keteraturan dan keberlangsungan relasi. Maka yang relevan bukanlah menghapus struktur tersebut, tetapi memastikan bahwa struktur itu beroperasi dalam kerangka paritas deliberatif.

Paritas deliberatif ini memungkinkan keberadaan struktur tanpa mengorbankan kesetaraan moral. Dalam praktiknya, ini berarti bahwa meskipun terdapat fungsi koordinatif dalam pengambilan keputusan, prosesnya tetap melibatkan pertimbangan bersama, saling jujur dan keterbukaan terhadap argumentasi, serta pengakuan terhadap perspektif pasangan. Oleh karena itu otoritas tidak bersifat absolut, melainkan terikat oleh rasionalitas, keadilan, dan orientasi pada kebaikan bersama.

Namun jika perspektif kedua belah pihak belum bisa bertemu, Allah memberikan solusi alternatif jika kedua belah pihak disinyalir disparitas dalam resolusi konflik tersebut, dengan diperbolehkan hadirnya pihak ketiga (wali) sebagai mediator, yang dianggap bisa mewakili konsep paritas deliberatif dari kedua belah pihak.[792] Allah berfirman:

---

[792] Takdir Rahmadi, *Mediasi Penyelesaian Sengketa Melalui Pendekatan Mufakat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010, hal. 12.

وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا

Jika kamu (para wali) khawatir terjadi persengketaan di antara keduanya, utuslah seorang juru damai dari keluarga laki-laki dan seorang juru damai dari keluarga perempuan. Jika keduanya bermaksud melakukan islah (perdamaian), niscaya Allah memberi taufik kepada keduanya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti.

Dalam ayat ini, seirama dengan konsep keadilan korektif dalam etika Nikomakea Aristoteles.[793] Dalam kerangka etika Aristoteles melalui etika Nikomakea, bahwa keadilan korektif berorientasi pada restorasi, yaitu mengembalikan keadaan pada titik keseimbangan yang seharusnya, bukan sekadar menghukum atau menyalahkan. Dalam relasi suami istri, keadilan korektif ini muncul dan diaplikasikan ketika salah satu pihak mengalami ketidakadilan, baik dalam bentuk pengabaian tanggung jawab, perlakuan tidak proporsional, maupun dominasi yang melampaui batas. Pada titik ini, prinsip keadilan tidak lagi cukup dipahami secara distributif (pembagian peran), tetapi harus bergerak ke arah korektif, yaitu memperbaiki distorsi yang telah terjadi. Proses ini mencakup pengakuan kesalahan, pemulihan hak, serta penyesuaian ulang pola relasi agar kembali proporsional.[794]

Secara sistematis, keadilan korektif dalam konteks ini bekerja melalui beberapa tahapan. *Pertama,* identifikasi ketimpangan, yaitu kesadaran bahwa telah terjadi deviasi dari standar keadilan. *Kedua*, pengakuan, yaitu Pihak yang merugikan mengakui perbuatannya dan dampak yang ditimbulkan terhadap pihak lain. *Ketiga*, restitusi atau pemulihan, di mana pihak yang dirugikan mendapatkan kembali haknya, baik secara material maupun non-material dari pihak yang melakukan

[793] *Lihat* Muhammad Wijdan, et.al., "Etika Nikomakea Aristoteles dan Kebahagian Sebagai Tujuan Hukum: Studi Tentang Keadilan Distributif," dalam *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan FORIKAMI,* Vol. 02 No. 01 Tahun 2025, hal. 7.

[794] Perihal keterbatasan dalam keadilan hukum. Ia mengungkapkan bahwa hukum yang dibuat untuk membawa keadilan, tidak selalu mampu mencapai tujuan tersebut. Menurutnya, ada situasi-situasi tertentu di mana penerapan hukum secara harfiah dapat menghasilkan ketidakadilan. Oleh karena itu, Aristoteles menekankan perlunya suatu bentuk keadilan yang lebih luas, yang ia sebut sebagai epieikeia, dalam kondisi-kondisi khusus tersebut. *Lihat* Febrian Duta Pratama et.al., "Konsep Keadilan Dalam Pemikiran Aristoteles," dalam *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan,* Vol. 1 No. 2 Tahun 2024, hal. 18.

ketimpangan. *Keempat*, reorientasi relasi, yaitu penataan ulang pola interaksi agar ketimpangan serupa tidak berulang.[795]

5. Transisi Kebahagiaan Subyektif Menjadi Kebahagiaan Obyektif Interpersonal

Pada dasarnya, bahagia adalah fitrah atau bawaan alami manusia. Artinya, ia merupakan sesuatu yang melekat dalam diri manusia.[796] Karena manusia diciptakan dengan berbagai kelebihan dan kesempurnaan jika dibanding dengan makhluk lainnya. Kabir Helminski, seorang sufi penerus tradisi Jalaluddin Rumi, menulis tentang manusia sempurna dalam bukunya, *The Knowing Heart: A Sufi Path of Transformation*. Menurut tokoh ini, sifat manusia sempurna adalah refleksi dari sifat-sifat Tuhan yang sebagian tercermin dalam 99 nama Allah (*al-Asmā' al-Ĥusnā*). Kesempurnaan manusia adalah takdir bawaan manusia, yang memerlukan hubungan yang harmonis antara kesadaran diri dan rahmat Ilahi, itulah capaian kebahagiaan yang sesungguhnya.[797]

Dalam hal ini, *Ibn Miskawayh* memberikan beberapa indikator tentang orang yang berbahagia sebagai berikut: penuh energi, optimis, penuh keyakinan, tabah dan ulet, murah hati, memiliki sikap istiqamah, dan rela (*Qanā'ah*). Ciri-ciri ini tidak melihat kebahagiaan dari dimensi instrumental (material), tetapi lebih mengacu pada dimensi etis yang berangkat dari nilai-nilai dan akhlak Islam.[798] Namun menurut kacamata peneliti, ini merupakan definisi kebahagiaan tahap awal, yaitu kebahagiaan subyektif. Dimana standar kebahagiaan masih ditentukan oleh prefensi

---

[795] Misbahul Munir, "Konsep Mediasi Konflik Suami Istri Menurut Tafsir Surah An-Nisa Ayat 35," dalam *ASA: Jurnal Pengembangan Hukum Keluarga Islam,* Vol. 2 No. 3 Tahun 2021, hal. 24.

[796] Murtadha Muthahhari, *Fitrah: Menyingkap Hakikat, Potensi, dan Jatidiri Manusia,* Jakarta: Penerbit Lentera, 2008, hal. 31.

[797] Muskinul Fuad, "Psikologi Kebahagiaan Manusia" dalam *Jurnal Komunika,* Vol. 9 No. 1 Tahun 2015, hal. 113.

[798] Dengan demikian kebahagiaan seseorang dapat dilihat dari tiga sudut pandang. *Pertama*, secara obyektif, yaitu dengan melihat sejauh mana tingkat pemenuhan kebutuhan, baik fisik, psikis, sosial, maupun spiritual pada diri seseorang secara seimbang. *Kedua*, secara preskriptif (eksternal), yaitu dengan melihat apakah secara etis seseorang memiliki sifat, standar, atau ciri-ciri, sebagaimana diungkapkan oleh Ibn Miskawaih di atas dan tokoh lainnya dengan merujuk pada nilai-nilai agama, seperti adanya sifat pribadi yang penuh energi, optimis, penuh keyakinan, tabah dan ulet, murah hati, memiliki sikap istiqamah, dan rela (qana'ah). *Ketiga,* secara subjektif (internal), yaitu dengan menanyakan kepada seseorang tentang perasaan subjektifnya terhadap kehidupannya. Misalnya, ketika seseorang mengatakan : "Saya merasa bahagia", tentu memiliki perbedaan dengan orang yang mengatakan: "Saya sedih". Namun peneliti memandang bahwa tiga perspektif ini masih berotasi pada subyek yang sama. *Lihat* Muskinul Fuad, "Psikologi…, hal. 116-117. *Lihat* juga Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam,* Bandung: Mizan, 2005, hal. 203.

personal, kondisi afektif, dan ekspektasi individu. Sehingga kebahagiaan rentan menjadi fluktuatif, parsial, dan justru berpotensi memicu konflik ketika tidak terdapat standar bersama yang disepakati jika bersentuhan dengan subyek yang lainnya. Kondisi ini mencerminkan masih lemahnya pondasi nilai dalam relasi, terutama ketika kebahagiaan direduksi menjadi sekadar pemenuhan kepuasan diri.

Karena itulah kebahagiaan subjektif perlu melangkah menuju kebahagiaan objektif interpersonal, transformasi ini merupakan proses dari orientasi kepuasan individual menuju konstruksi kebahagiaan bersama yang stabil dan berkelanjutan dalam relasi suami–istri sebagai mikrokosmos masyarakat.

Dalam prosesi ini, kebahagiaan mengalami pergeseran orientasi dari yang semula berpusat pada diri sendiri, menuju pada kepentingan bersama. Kebahagiaan tidak lagi diukur dari intensitas kesenangan personal, melainkan dari sejauh mana keputusan dan tindakan dalam relasi berkontribusi terhadap kemaslahatan keluarga sebagai satu kesatuan. Pergeseran ini menandai perubahan dari orientasi jangka pendek menuju keberlanjutan, dari kepentingan individual menuju kepentingan relasional, serta dari pemenuhan kebutuhan menuju realisasi nilai.

Dalam konteks relasi suami-istri, kebahagiaan yang telah terobjektifikasi secara interpersonal menghasilkan implikasi struktural yang signifikan. Distribusi peran menjadi lebih adaptif dan berbasis kapasitas riil, bukan dominasi; resolusi konflik bergerak ke arah rekonsiliatif dengan mengintegrasikan hak dan keutamaan; serta komitmen relasional menjadi lebih kokoh karena ditopang oleh makna yang melampaui kepentingan individual. Dengan demikian, relasi tidak lagi sekadar pertemuan dua subjektivitas, melainkan berkembang menjadi kesatuan etis yang koheren, di mana kebahagiaan bukan hanya dirasakan, tetapi dibangun, diuji, dan dipertahankan secara bersama. Sebagaimana bukti eksistensinya, manusia adalah makhluk sosial dan tidak akan lepas dari aktualisasi kompetensi diri dengan bersosialisasi antar sesamanya.

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Keseluruhan kajian dalam penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa rekonstruksi etika Nikomakea melalui epistemologi *Burhāni* berlangsung dalam tiga tahap: *pertama*, tahap identifikasi-struktural, yaitu memetakan *eudaimonia* sebagai tujuan, *aretē* sebagai disposisi keutamaan, dan relasi etika sebagai ruang aktualisasi. *Kedua*, tahap kritik-epistemologis, yakni menguji asumsi rasionalitas otonomnya melalui standar *Burhāni* (koherensi logis, konsistensi internal, dan keterterapan empiris) sekaligus mereorientasikannya dengan epistemologi wahyu sehingga rasio tidak berdiri sendiri. *Ketiga*, tahap rekonstruksi-teleologis, di mana kebahagiaan individu ditransformasikan menjadi kebahagiaan relasional-transendental. Relasi yang berorientasi pada dimensi tauhidik eskatologis dalam ruang lingkup *Sakînah*, *Mawaddah*, dan *Raḥmah*. Transofrmasi keutamaan dalam etika Nikomakea menjadi keutamaan relasional yang operasional dalam *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* (keadilan, amanah, keutamaan empati, dan tanggung jawab), serta relasi etika direformulasi dari *philia* menuju relasi suami istri yang berlandaskan *Mithāq Ghalīẓ*. Ikatan yang meniscayakan kesalingan dan keseimbangan hak-kewajiban dalam relasi suami-istri. Hasilnya adalah model etika relasional suami-istri yang lebih rasional, verifikatif, dan berakar pada nilai Qur'ani.

Kesimpulan tersebut berdasarkan pada beberapa temuan sebagai berikut:

1. Struktur rasional Etika Nikomakea yang mencakup *eudaimonia* sebagai tujuan kebahagiaan tertinggi, kebajikan sebagai keutamaan moral, dan relasi etika sebagai medium aktualisasinya, mengalami rasionalisasi kritis yang menuntut koherensi logis, konsistensi konseptual, serta keterujian dalam realitas praksis dalam perspektif al-Qur'an melalui metodologi *Burhāni al-Jābirī*. Dalam hal ini metodologi *Burhāni* berfungsi sebagai instrumen epistemologis untuk menguji, memurnikan, dan merekonstruksi ketiga struktur tersebut sehingga menghasilkan model etika yang tidak hanya normatif, tetapi juga rasional, operasional, dan verifikatif dalam realitas kehidupan.
2. Perihal epistemologis dan teleologis dalam Etika Nikomakea yang bersifat kontekstual-Hellenistik dan tidak sepenuhnya kompatibel dengan etika relasional Qur'ani. Hal ini terletak pada orientasi rasionalitas dan teleologi kebahagiaan yang berpusat pada aktualisasi diri individual, dan kebenaran etis hanya mengandalkan rasionalitas dan pengalaman manusia tanpa rujukan wahyu. Serta tujuan akhir (*eudaimonia*) hanya dipahami sebagai kesempurnaan aktivitas intelektual dan moral individu. Adapun dalam perspektif Qur'ani sebagai jalan dalam arung kehidupan dan pedoman menghindari disintegrasi, epistemologi etika tidak hanya bersumber dari rasio, tetapi juga dari wahyu sebagai otoritas normatif-transenden. Sementara dalam teleologi, etika tidak berhenti pada kebahagiaan individual, melainkan terintegrasi dengan orientasi tauhidik dan akuntabilitas eskatologis yang meniscayakan kebahagiaan relasional, keadilan, dan tanggung jawab timbal balik. Aspek yang tidak sepenuhnya kompatibel bukan pada struktur etisnya secara umum, tetapi pada fondasi epistemologis yang non-wahyuis dan orientasi teleologis yang kurang mengakomodasi dimensi transendental serta relasional yang menjadi esensi dari etika Qur'ani.
3. Melalui pendekatan tafsir *Mawdhū'ī* konstruktif, prinsip-prinsip etika relasional dalam al-Qur'an terkait relasi suami-istri dapat diabstraksikan pada: komitmen perjanjian kokoh (*Mithāq Ghalīẓ*), relasi timbal balik berbasis *Sakinah*, *Mawaddah*, dan *Raḥmah*, praktik *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* sebagai standar interaksi, keadilan dan keseimbangan hak-kewajiban, serta orientasi maslahat bersama dan tanggung jawab moral-transendental. Keseluruhannya membentuk kerangka etika yang menuntut integrasi antara dimensi spiritual, rasional, dan sosial dalam kehidupan rumah tangga.

4. Model etika relasional suami-istri yang dirumuskan dari sintesis *Burhāni* antara Etika Nikomakea dan prinsip etika al-Qur'an adalah model etika relasional-integratif yang memadukan rasionalitas keutamaan dengan normativitas wahyu, di mana tujuan relasi direkonstruksi menjadi kebahagiaan relasional-transendental. Model ini menempatkan relasi suami–istri sebagai sistem etika yang rasional sekaligus berorientasi tauhidik-eskatologis. Implikasi paradigmatiknya bagi tafsir relasi keluarga Islam kontemporer adalah pergeseran dari pendekatan normatif-legalistik dan hierarkis menuju pendekatan etis-relasional yang kontekstual, di mana ayat-ayat keluarga ditafsirkan secara integratif dengan menekankan prinsip keadilan, kesalingan, dan maslahat, sehingga membuka ruang bagi pembacaan yang lebih adaptif terhadap dinamika sosial modern tanpa melepaskan landasan wahyu sebagai otoritas normatifnya.

B. Saran

Agar model etika Nikomakea *Burhāni* ini dapat diimplementasikan secara efektif dalam kehidupan pasangan baik yang belum menikah atau sudah menikah, diperlukan langkah-langkah yang bersifat aplikatif berikut ini:

1. Pengembangan materi etika Nikomakea *Burhāni* menjadi modul komunikasi etis berbasis keutamaan (*virtue-based ethics*). Konsep keutamaan dalam etika Nikomakea dapat diterjemahkan menjadi panduan komunikasi suami-istri yang menekankan keseimbangan (*Tawassuṭ*), mengembangkan sisi empatik dalam mengidentifikasi *Ma'rūf* dan *Iḥsān*, serta pengendalian diri dalam konflik. Hal ini dimaksudkan agar terciptanya pola interaksi yang lebih stabil dan konstruktif. Karena setiapmasing-masing individu berupaya mencapai keutamaan etis dalam sikap dan respon, bukan reaksi ekstrem.
2. Integrasi dalam program pembinaan keluarga (pra/ pasca-nikah) berbasis nilai reflektif. Model ini dapat diadopsi dalam kegiatan pembinaan keluarga oleh lembaga keagamaan atau sosial atau bahkan instansi pemerintah terkait (*stake-holder*) melalui forum edukasi yang tidak hanya normatif, tetapi juga mendorong penalaran etis dalam memahami konsep keadilan, *Amānah*, keutamaan empatik, *Ma'rūf* dan *Iḥsān*.. Ini bermanfaat agar pasangan tidak sekadar mengikuti norma secara tekstual, tetapi mampu dengan penuh kesadaran menimbang secara rasional dan kontekstual, sehingga lahir keputusan yang adil dan proporsional dalam relasi.
3. Pendampingan keluarga berbasis analisis kasus (*case-based ethical reasoning*). Pendekatan *Burhāni* dapat diterapkan melalui diskusi kasus nyata dalam kehidupan rumah tangga, sehingga pasangan dilatih untuk

mengidentifikasi akar masalah, mempertimbangkan nilai Qur'ani, dan mengambil keputusan etis secara argumentatif secara proporsional. Ini bertujuan meningkatkan kapasitas *problem-solving* dalam keluarga, serta membentuk kemandirian moral yang tidak bergantung pada otoritas eksternal semata.

DAFTAR PUSTAKA

‘Âsyûr, Ibn. *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, juz. 1, Tunis: ad-Dâr at-Tûnisiyyah li an-Nasyr, 1984 M/ 1404 H.

-------. *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*, juz. 3, Tunis: ad-Dâr at-Tûnisiyyah li an-Nasyr, 1984 M/ 1404 H.

-------. *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, juz. 8, Tunis: ad-Dâr at-Tûnisiyyah li an-Nasyr, 1984 M/ 1404 H.

‘Athqalani (al-), Ibn Hajar. *Tahdzib al-Tahdzib*, Beirut: Dār al-Fikr, 1983.

‘Abduh, Muhammad Nur. “Al-Rahmah dalam Alquran”, dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2015.

Abdullah, M. Amin. *Antara al-Ghazali dan Kant, Filsafat Etika Islam*, Jakarta: IRCiSoD, 2020.

-------. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Abubakar, Aisyah. “Qur’anic Ethics on Marriage: A Study of Mitsaq Ghaliz Concept”, dalam *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2021.

-------. “Qur’anic Metaphors in Family Ethics: The Concept of Libās in Marriage”, dalam *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2022.

Addams, Jane. *Demokrasi dan Etika Sosial*, terj. Ahmad Asnawi, Yogyakarta: CV. Indoliterasi Publishing House, 2024.

Adhi, Agung Wahyu, et.al., "Karakter Amanah Perspektif Abdullah Abduh Al-Awa'dhi Dalam Kitab Fiqh al-Amanah", dalam *Tarbiyatuna: Kanjian Pendidikan Islam,* Vol. 7 No. 2 Tahun 2023.

Adian, Dhony Gahral. "Teologi, Spiritualitas dan Keberpihakan Pada Perempuan", dalam *Jurnal Perempuan,* Vol. 3 No. 20 Tahun 2001.

Adibah, Ida Zahara. "Struktural Fungsional Robert K. Merton: Aplikasinya Dalam Kehidupan Keluarga", dalam *Jurnal Inspirasi,* Vol. 1 No. 1 Tahun 2017.

Adzima, Fauzan. "Kesetaraan di Hadapan Allah: Laki-laki dan Perempuan dalam Al-Qur'an", dalam *Takammul: Jurnal Studi Gender dan Islam,* Vol.14 No. 1 Tahun 2025.

Aisyah, Siti dan Amin, Kamaruddin. "Reconstructing Ihsan in Contemporary Islamic Thought", dalam *Qudus International Journal of Islamic Studies,* Vol. 9 No. 2 Tahun 2021.

Alamona, Junaivan, et.al., "Marginalisasi Gender Dalam Pengambilan Keputusan", dalam *Holistik,* Tahun X No. 20 Tahun 2017.

al-Bāqī (al-), Muḥammad Fu'ād 'Abd. a*l-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāż al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Maṭba'ah Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1364H.

Albina, Meyniar dan Maulida, Sri Aqilah. "Amanah Ketuhanan dan Kemanusiaan Dalam Nilai-nilai Islam", dalam *Scholars: Jurnal Sosial Humaniora dan Pendidikan*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2024.

Alfan, Muhammad. *Filsafat Etika Islam*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2011.

Ali, Attabik & Muhdhar, Ahmad Zuhdi. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996.

Aliefiarahma, Salsabila Masshanty dan Sasmita, Jumiati. "Nilai-nilai Syariah dalam Kepemimpinan untuk Mewujudkan Tata Kelola Organisasi yang Amanah", dalam *Syarikat: Jurnal Rumpun Ekonomi Syariah*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2025.

Aliyah, Anggun Khafidhotul, *et.al.* "Perbedaan Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Dalam Pemikiran Islam", dalam *Jurnal REVORMA*, Vol. 04 No. 01 Tahun 2024.

Almashyra, Aisyah Nabila. "An Integrative Islamic Counseling Model for Pre-Marital Couples Facing Modern Household Crises", dalam *Journal on Islamic Studies,* Vol. 1 No. 4 Tahun 2022.

Aman, Mohammad. *Metode Pendidikan Gender Dalam Keluarga Perspektif Al-Quran,* Institut PTIQ Jakarta, 2023.

Amelia, "Disharmoni Pengaturan Pemberian Izin dan Dispensasi Melangsungkan Perkawinan Dengan Pengaturan Perlindungan Anak dan Kesehatan", dalam *Rechtidee: Jurnal Hukum,* Vol. 9 No. 1 Tahun 2014.

Amin, Ahmad. *Ethika: Ilmu Akhlak, terj. Farid Ma'ruf,* Cet. 1, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Anarta, Fikri, et.al., "Kontrol Sosial Keluarga Dalam Upaya Mengatasi Kenakalan Remaja", dalam *Jurnal Pendidikan dan Pengabdian Kepada Masyarakat (JPPM),* Vol. 2 No. 3 Tahun 2021.

Andini, Agni Dhea, et.al. "Korelasi Tuhan Dalam Pandangan Aristoteles Dengan Konsep Satataning Panembah", dalam *Jurnal Dinamika Sosial Budaya, Universitas Negeri Yogyakarta,* Vol. 25 No. 2 Tahun 2023.

Anna, King dan Fatima, Seedat. *Feminisme, Islam, dan Islam Feminis,* terj. Dhika Marcendy, Jakarta: Pustaka Osiris, t.t.

Anscombe, Elizabeth. *Human Life, Action and Ethics*, ed. Mary Geach and Luke Gormally, United Kingdom: Imprint Academic, 2005.

Arabiyah, Jumhur Masrul. *Mu'jam al-Wasith,* Jilid 2, Beirut: Maktabah as-Syarūq al-Dawlah, 2005.

Arif, Mohammad. *Ilmu Pendidikan Islam,* Kertosono: IReSS Press kerjasama dengan STAIM Press, 2004.

-------. *Individualisme Global di Indonesia: Studi Tentang Gaya Hidup Individualis Masyarakat Indonesia di Era Global,* Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015.

Arif, Suparman, et.al., "Gerak Laju Sejarah Dalam Pandangan Filsafat Karl Marx", dalam *Jurnal Artefak Univ. Lampung*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2020.

Arifin, Johan. "Dialektika Etika Islam dan Etika Barat Dalam Dunia Bisnis", *Millah: Journal of Religious Studies,* Vol. 8 No. 8 Tahun 2008.

Arifin, Yohan Yusuf. "Ancient Chinese Marriage Culture, Budaya Perkawinan Masyarakat Tiongkok Kuno", dalam *Santhet: Jurnal Sejarah, Pendidikan dan Humaniora,* Vol 8 No. 1 Tahun 2024.

Aristoteles, *Etika Nikomakea,* terj. Ratih Dwi Astuti, Yogyakarta, Basabasi, 2020.

-------. *Nicomachean Ethics,* terj. Oleh W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Arivia, Gadis. Pembongkaran Wacana Seksis Filsafat Menuju Filsafat Berperspektif Feminis, *Disertasi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia,* Depok, 2002.

Aṣfahānī (al-), Al-Rāghib. *Mufradāt Al-fāẓ al-Qur'ān*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.

-------. *al-Mufradāt fi Gharib al-Qurān*, Terjemahan Ahmad Zaini Dahlan, Jakarta: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017.

Asmanidar, "Kedudukan Perempuan Dalam Sejarah, The Women's Position in Ancient Greece, Athens, Sekitar Tahun 1050-700SM", dalam *Gender Equality, International Journal of Child and Gender Studies,* Vol. 1 No. 2 Tahun 2015.

Atabik, Ahmad. "Family Ethics in the Qur'an: Sakinah, Mawaddah, wa Rahmah Perspective", dalam *Qudus: International Journal of Islamic Studies,* Vol. 9 No. 2 Tahun 2021.

Athqalāni (al-), Ibn Ĥajar. *Fath al-Bāri Syarḥ Ṣaḥiḥ al-Bukhāri,* jilid. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Ayya, Arina Al. "Konstruksi Relasi Gender Dalam Tafsir Al-Quran, (Telaah Kitab Nazharat fi Kitabillah Karya Zainab al-Ghazali al-Jubaili)", dalam *Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial,* Vol. 1 No. 1 Tahun 2022.

Badroen, Faisal. *Etika Bisnis Dalam Islam,* Jakarta: Kencana Perdana Media Group, 2006.

Baghdadi (al-), Abu al-Fadhl. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-'Adzim wa al-Sab' al-Ma'ani*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Bakry, Umar. *Kamus Bahasa Arab-Indonesia*, Bandung: Pustaka Reka Cipta, 2017.

Baqi (al-), Muhammad Fu'ad 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān al-Karîm*, Jilid 1, Mesir: Dār al-Ĥadîts, 1996.

Baqillani (al-), Muhammad Ibn ‘Abd al-Tayyib, *I’jaz al-Quran,* Kairo: Dar al-Ma’arif, 2007.

Barclay, William. *Pemahaman Alkitab Setiap Hari, Surat Ibrani,* Jakarta: Gunung Mulia, 1995.

Bashri, Halimah. *Konsep Relasi Gender Dalam Tafsir Fi Zilal al-Quran,* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.

Baskin, Judith R. *Women, Gender and Judaism, In The Bloomsbury Companion to Jewish Studies.* (Ed). Dean Bell: Bloomsbury Press, 2013.

Baysar, ‘Abd Rahman. *al-Falsafah al-Yunaniyyah, Muqaddimah wa al-Madzahib,* Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah, 1981.

Benn, Piers. *Ethics Fundamental of Philosophy,* London: UCL Press, 1998.

Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas. *The Social Constuction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge,* New York: Anchor Books. 1966.

Bertens, Kees. *Etika,* Edisi Revisi, Yogyakarta: Kanisius, 2013.

-------. *Keprihatinan Moral, Telaah Atas Masalah Etika,* Yogyakarta: Kanisius, 2003.

-------. Ringkasan Sejarah Filsafat, Yogyakarta: Kanisius, 1983.

-------. Sejarah Filsafat Yunani, Cet. I, Yogyakarta: Kanisius, 1975.

-------. *Etika: Edisi Revisi,* Yogyakarta: Kanisius, 2013.

-------. *Sejarah Filsafat Yunani,* Yogyakarta: Kanisius, 2018.

-------. *Etika,* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007.

-------. *Sejarah Filsafat Dari Thales ke Aristhotheles,* Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1981.

Billah, Muhamad Ridho Muwahid dan Sukmono, Filosa Gita. “Wacana Relasi Kuasa Dalam Keluarga Pada Film Nanti Kita Bicara Tentang Hari ini”, dalam *Komuniti: Jurnal Komunikasi dan Teknologi Informasi,* Vol. 14 No. 1 Tahun 2022.

Bistara, Raha. “Virtue Ethics Aristoteles Dalam Kebijaksanaan Praktis dan Politis Dalam Kepemimpinan Islam”, dalam *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam,* Vol. 11 No. 2 Tahun 2020.

Chalaby, Ahmad. *Hak Asasi Perempuan Dalam Hukum Keluarga Berbasis Al-Quran,* Institut PTIQ Jakarta, 2021.

Chang, Jung. *Angsa-Angsa Liar: Tiga Putri Cina,* terj. Honggo Wibisana, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

Chapra, M. Umer. "Islamic Ethics and Economic Development: The Role of Ihsan", dalam *Islamic Economic Studies*, Vol. 27 No. 1 Tahun 2020.

Clines, David J. A. dan Davis, Philip R. terj. Elna K. Solvang, *A Woman's Place in the House,* New York; Sheffield University Press, 2003.

Cohen, S. Marc. dan Reeve, C. D. C. "Aristotle's Metaphysics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/>

Connery, David et.al. peny., *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation,* Oxford: Oxford University Press, 2014.

Coontz, Stephanie. *Marriage, A History: How Love Conquered A Marriage,* New York: Penguin Books, 2006.

Copleston, Frederick. *Filsafat Santo Thomas Aquinas,* terj. Renanda Yafi Atolah, Yogyakarta: BasaBasi, 2021.

Daghfag, Yusuf Abdullah. *Thariq al-Hidayah*, diterjemahkan menjadi *Wanita Bersiaplah ke Rumah Tangga*, Jakarta: Gema Insani Press, 1992.

Darini, Ririn. Perempuan Dalam Budaya Cina Kuno, *Istoria* Vol. 2 No. 1 Tahun 2006.

Darmawan, Mohammad Kemal. *Teori Kriminologi, Edisi Kedua,* (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional. Penerbit Universitas Terbuka, 2007.

Dewantara, Agustinus W. *Filsafat Moral Pergumulan Etis Keseharian Hidup Manusia,* Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 2017.

Dini Anggraeni Saputri. Aristoteles: Biografi dan pemikiran, https://staffnew.uny.ac.id,

Djamarah, Imarah Muhammad. *Ketika Wanita Lebih Utama dari Pria*, (Jakarta: Pustaka Maghfirah, 2005.

Dockery, Davis L. *Holman Bible Handbook Nashville,* Tennessee: Holman Bible Publisher, 1992.

Dozan, Wely, et.al. "Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat Berbasis Gender Dalam Perspektif Pemikiran Feminisme Barat dan Islam", dalam *Jurnal Al-Wardah,* Vol. 15 No. 1 Tahun 2021.

Drijakarsa. *Percikan Filsafat,* Jakarta: PT. Pembangunan, 1981.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini. "Gender Equality in Islamic Family Law: Reform and Challenges in Indonesia", dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* Vol. 53 No. 2 Tahun 2015.

-------. *Gender Dalam Perspektif Islam: Studi Terhadap Hal-Hal Yang Menguatkan dan Melemahkan Gender Dalam Islam,* dalam Mansour Fakih, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam,* cet. II, Surabaya: Risalah Gusti, 2000.

Engineer, Ashgar Ali. *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam,* terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha *Assegaf,* Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, cet. I, 1994.

-------. *Islam dan Liberation Theology,* New Delhi: Sterling Publisher Private Ltd., 1990.

-------. Islam, "Status of Women and Social Change", dalam *Islam and The Modern Age,* Vol. 21 No. 01 Tahun 1990.

Ernaningtyas, Agnes dan Tanlain, Eka Christiningsih. "Beban Ganda Perempuan Bekerja: Sebuah Refleksi Atas Konstruksi Budaya Patriarki", mengutip dari Dwi Astuti, "Melihat Konstruksi Gender dalam Proses Modernisasi di Yogyakarta", dalam *Jurnal Populika,* Vol. 8 No. 1 Tahun 2020.

Evans, Lawrence Edward John. *Aristotle's Function Argument: on Practical Reason and Moral Psychology,* Oxford: Oxford Scholarship Online, 2008.

Eviany, Eva. *Pengantar Ilmu Politik dan Ruang Lingkupnya,* Bandung: Cendekia Press, 2019.

Fachri, Majid. *Islamic Occasional and Its Critique by Averroes and Aquinas,* London: George Allen & Unwin, Ltd., 1958.

Faiz, Fahruddin. *Menjadi Manusia Menjadi Hamba,* Jakarta: PT. Mizan Publika, 2020.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam,* terj. Zakiyuddin Baidhawy: *Etika dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Fakih, Mansour et.al. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

-------. *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 2000.

-------. *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

-------, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial,* Cet. 2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Fāris, Aḥmad bin. *Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah*, Vol. 6, Damaskus: Dār al-Fikr, 1979.

Farmawi, 'Abd al-Hay. *Metode Tafsir Maudhu'I: Suatu Pengantar,* terj. Surya A. Jamrah, Jakarta: Rajawali Press, 1994.

Faruq (al-), Muhammad dan Sholihah, Rohmahtus. "Konsep Keluarga Sakinah Menurut Muhammad Quraish Shihab", dalam *Salimiya: Jurnal Studi Ilmu Keagamaan Islam*, Vol. 1 No 2 Tahun 2020.

Faruqi, Lois Lamy. "Perempuan Dalam Masyarakat Quran", *Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam,* Vol. 7 No. 2 Tahun 2002.

Fauzi, Nurul Wahidah, et.al., "Integrating Nutrigenomics and Traditional Wisdom: A Study of Dietary Ethics in Islamic Hadith and Kitab al-Rahmah", dalam *Ulum Islamiyyah*, Vol. 36 No. 3 Tahun 2024.

Fernissi, Fatima, dan Hasan, Riffat. *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi,* terj. Team LSPPA, cet. I, Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995.

Fine, Mark A. "From The Marriage go-Around: The State of Marriage and The Family in America Today by Andrew J. Cherlin", dalam *Journal of Marriage and Family,* Vol. 75 No. 5 Tahun 2010.

Firdaus, et.al., "Tantangan Dalam Pencatatan Pernikahan Yang Sah Menurut Agama dan Negara Di Indonesia", dalam *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum,* Vol. 3 No. 3 Tahun 2025.

Foot, Philippa. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon University Press, 2002.

Fuadi, Nurul. *Konsepsi Etika Sosial Dalam Al-Quran,* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

Gaffar, Muhammad Ichsan. *Ekonomi Global: Tantangan dan Peluang di Era Digital*, Yogyakarta: Yayasan Kita Menulis, 2024.

Ghamidi (al-), Ali bin Sa"id. *Fikih Wanita*, terj. Husni Arifin, Solo: Aqwam, 2013.

Ghazali (al-), Abu Hamid. *al-Munqidz min al-Dhalal,* Mesir: al-Matba'ah al-'Ilmiyyah, 1997.

-------. *Ihya 'Ulum al-Din,* Mesir, al-Matba'ah al-'Uthmaniyyah al-'Ilniyyah, 1933H.

-------. *Tahafut al-Falasifah,* Beirut: al-Maktabah al-Kathalikiyyah, 1962.

Ghozali, Mahbub. "Revaluasi konsepsi Takwa dalam al-Qur'an: Pembentukan Tindakan melalui Penekanan atas Ancaman", dalam *Diya' al-Afkar: Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis,* Vol. 11 No. 2 Tahun 2023.

Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity,* Stanford: Stanford University Press, 1991.

Greenberg, Steven. *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition,* Madison: University of Wisconsin Press, 2004.

Gunawan, Chandra. "Gereja dan Perubahan Sosial, Perspektif Perjanjian Baru", *Jurnal Transformasi,* Vol. 10 No. 1 Tahun 2014.

Gunawan, Ivana dan Tobing, David Hizkia. "Gender-Role: Bagaimana Sudut Pandang dan Pemaknaannya Dalam Berbagai Budaya? Sebuah Literature Review", *Dalam LENTERA: Jurnal of Gender and Children Studies,* Vol. 3 No. 2 Tahun 2023.

Gurr, Robert. *Why Men Rebel,* Princeton, NJ: Princeton University Press,1970.

Habibi, Ahmad. "Diskursus Etika Aristoteles Dalam Islam", dalam *Mawa'Izh: Jurnal Dakwah Dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan,* Vol. 11 No. 1 Tahun 2020.

Hadi, Abdul. *Relasi Gender Dalam Tafsir al-Sya'rawi,* Institut PTIQ Jakarta, 2021.

Hadikusuma, Hilman. *Hukum Perkawinan Indonesia, Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama,* Bandung: Mandar Maju, 1990.

-------. *Pengantar Ilmu Hukum Adat Indonesia, Edisi Revisi,* Bandung: CV. Mandar Maju, 2014.

Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Yogyakarta: Kanisius, 1980.

Hafizallah, Yandi dan Wafa, Muhammad Abdul. "Pemikiran Abed Al-Jabiri Terhadap Nalar Arab: Konsep Dan Relevansi", dalam

Mawa'Izh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan, Vol. 10 No. 01 Tahun 2019.

Hakim, Shaqilla Aulia dan Masfufah, Ulfa. "Problematika Kesiapan Pernikahan Individu Dewasa Awal", dalam *Flourishing Journal*, Vol. 3 No. 8 Tahun 2023.

Hamdani, Ali Yazid. "Konsep Etika Muhammad bin Zakariyya ar-Razi", dalam *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2020.

Hamersma, Harry. *Pintu Masuk Ke Dunia Filsafat*, Cet. ke-I, Yogyakarta: Kanisius, 1981.

Hamsa, Amrizal, et.al. "Etika Pemberdayaan Masyarakat dalam Islam: Kajian atas Prinsip Amanah dan Keadilan Sosial", dalam *Al-Ukhwah: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2025.

Hanafi. Pengantar Filsafat Islam, cet. II, Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

Handayani, Tri dan Ilyas, Deddy. "Isu Gender: Potret Relasi Lampau, at A Glance", dalam *Jurnal Ilmu Agama (JIA)*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2013.

Handoko, Agus. Relasi Agama dan Negara Dalam Tafsir Al-Nukat wa Al-'Uyun Karya Al-Mawardi, *Disertasi* Universitas PTIQ Jakarta, 2024.

Harahap, Syahrin. *Islam Dinamis Menegakkan Nilai-Nilai Ajaran Al-Quran Dalam Kehidupan Modern di Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Harold, Titus. *Masalah-Masalah Filsafat*, terj. Rasjidi, *Living Issues in the Philosophy*.

Haryanto, Dany dan Nugroho, G. Edwi, *Pengantar Sosiologi Dasar*, Jakarta: PT. Prestasi Pustakarya, 2011.

Hasanah, Hasyim. "Konsep Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf dalam Perspektif Hadis", dalam *Jurnal Living Hadis*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019.

Hasanah, Siti Alfiatun dan Husnan, Lukman Hakim. "Kesetaraan dan Keserasian Gender dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Ilmu Agama*, Vol. 23 No. 2 Tahun 2022.

Hassan, Riffat. "Teologi Perempuan Dalam Tradisi Islam; Sejajar di Hadapan Allah? Terj. Wardah Hafidz", dalam *Ulumul Quran*, Vol. 1 No. 2 Tahun 1990.

Hasyim, Syafiq. *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam,* cet. II, Bandung: Mizan, 2001.

Hatimy (al), Said Abdullah Seib. *Citra Sebuah Identitas Wanita Dalam Perjalanan Sejarah,* Surabaya: Risalah Gusti, 1994.

Hatta, Mohammad. *Alam Pemikiran Yunani,* Jakarta: Tintamas, 1980.

Herijanto, "Al-Amanah in al-Qur'an vs Trust: A Comparative Study", dalam *International Journal of Ethics and Systems,* Vol. 38 No. 4 Tahun 2022.

Herman et.al., "Analisis Hukum Pidana Masa Tunggu Pidana Mati Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Nasional Dalam Perspektif Keadilan Korektif", *Halu Oleo Legal Research,* Vol. 6 No. 2 Tahun 2024.

Hidayah, Ana Miftahul dan Riyadi, Abdul Kadir. "Konsep Keserasian Gender sebagai Respons Wacana Kesetaraan Gender," dalam *Studia Quranika,* Vol. 8 No. 1 Tahun 2023.

Hidayat, Ahmad, et.al. "The Concept of Muslim's Taqwa and Islamic Psychology Measurement", dalam *Psikoislamedia: Jurnal Psikologi,* Vol. 9 No. 2 Tahun 2024.

Hidayat, Ainur Rahman. *Filsafat Berfikir Tekhnik-Tekhnik Berfikir Logis Kontra Kesesatan Berfikir,* Pamekasan: Duta Media Publishing, 2018.

Hidayati, Nurul. "Beban Ganda Perempuan Bekerja; Antara Domestik dan Publik", dalam *Jurnal Muwazah,* Vol. 7 No. 2 Tahun 2015.

Hijâzî, Muhammad Mahmûd. *at-Tafsîr al-Wâdhih,* juz. 1, Beirut: Dâr al-Jîl al-Jadîd, t.t.

Hooker, M. B. *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws,* Oxford: Clarendon Press, 1975.

Hosseini, Ziba Mir. "Justice, Equality and Muslim Family Laws," dalam *New Middle Eastern Studies,* Vol. 3 No. 2 Tahun 2013.

Huda, Choirul. *Etika Bisnis Islam,* Jakarta: Majalah Ulumul Quran, 1997.

Huda, Noer. *Analisis Kritis Terhadap Pemahaman Bias Gender Dalam Ayat-Ayat al-Qur'an,* UIN Alaudin Makassar, 2012.

Husaini, Adian. *Tinjauan Historis Konflik Yahudi, Kristen, Islam,* Depok: Gema Insani Press, 2004.

Husayn, ‘Abd al-Qadir. *Al-Quran: I’jazuh wa Balaghatuh,* Mesir: Maktabah al-Amanah, 1975.

Idris, Muhammad. *Kamus Arab-Melayu,* Semarang: Maktabah Wa Muthba’ah Usaha Keluarga, t.t.

Ilmi, Iqbal, et.al., “Maqashid Syariah dan Tantangan Dekadensi Moral dalam Perspektif Eskatologi Islam”, dalam *Mitsaqan Ghalizan: Jurnal Hukum Keluarga dan Pemikiran Hukum Islam,* Vol. 5 No. 1 Tahun 2025.

Ilyas, Yunahar. *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur'an, Klasik dan Kontemporer,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Imam, Muhammad Fuyudun Niam, et.al., Melacak Budaya Patriarki Dalam Drama Kosmik Adan dan Hawa: Studi Komparatif Al-Quran dan Injil, *THE 2nd ICONITIES, International Conference of Islamic Civilization and Humanities, Faculty of Adab and Humanities UIN Sunan Ampel Surabaya,* May 29, 2024.

Intihani, Siti Nur. “Pembatalan Perkawinan dan Pelaksanaannya di Indonesia”, dalam *Jurisdictie,* Vol. 6 No. 1 Tahun 2024.

Ipek, Yasemin. Approach of Christian Thought to Islam in the Middle Ages: Examples of Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi and Thomas Aquinas. *Bilimname, 2021,* https://doi.org/10.28949/bilimname.847662,

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought of Islam,* Lahore: Shaikh Muhammad Iqbal Ashraf, 1962.

Irawan, Mohamad Ari. “Tinjauan Biografi Tokoh Filsafat: Aristoteles”, dalam *Nusantara: Jurnal Pendidikan, Seni, Sains dan Sosial Humanioral,* Vol. 1 No. 2 Tahun 2023.

Iskandar, Muhammad, et.al. *Ensiklopedi Sejarah dan Budaya, Dunia Purba-Dunia Klasik,* Edisi Indonesia, Unit 1, Jakarta: Lentera Abadi, 2009.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*, Montreal: Mc.Gill University Press, 1966.

-------. *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an,* Montreal: McGill University Press, 2002.

Izza, Ismatul et.al., “Diskriminasi Gender Pada Masa Pra-Islam Terhadap Lahirnya Kesetaraan Gender”, dalam *Dewaruci: Jurnal Sejarah dan Pengajarannya,* Vol. 1 No. 2 Tahun 2022.

Jabiri (al-), Muhammad Abed, *Formasi Nalar Arab,* Kritik Tradisi Menuju Pembebasan Dan Pluralisme Wacana Interreligius, Yogyakarta: IRCISoD, 2003.

Jamiluddin, Muhammad. *Lisan al-'Arab,* Beirut: Dar al-Sadir, 1975.

Jaylāni (al-),'Abd al-Qādir. *Tafsir al-Jaylāni,* Juz 5, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Johnson, Doyle Paul. *Teory Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta: Gramedia, 1986.

Jones, Pip. *Pengantar Teori-Teori Sosial,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009.

Junaidi, Didi. *Tuntunan Psikologi Qurani Untuk Hidup Lebih Tenteram dan Bermakna,* Jakarta: Qaf, 2024.

Kabbani, Muhammad Hisyam. *Tasawuf dan Ihsan Antivirus Kebatilan dan Kezaliman*, Jakarta: As-Sunna Foundation of America, 1998.

Kadarusman. *Agama, Relasi Gender dan Feminisme,* Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002.

Kamla, Bhasin. *Menggugat Patriarki; Pengantar Tentang Persoalan Dominasi Terhadap Kaun Perempuan,* terj. Ning Kajtasungkara, Yogyakarta: Kalyanamitra, 1996.

Kapitan, Antonius. "Menimbang Kebahagiaan Bersama Aristoteles: Sebuah Tinjauan Filosofis", dalam *Jurnal Dekonstruksi*, Vol. 09 No. 03, Tahun 2023.

Karim, Abdul dan Abidin, Zainal. "Ihsan-Based Ethics in Islamic Leadership", dalam *Journal of Islamic Management Studies*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2023.

Karim, Khalil Abdul. *Relasi Gender Pada Masa Muhammad & Khulafurrasyidin,* terj. Khoiron Nahdiyyin, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Karnia Septia, Icha Rastika https://regional.kompas.com/read/2025/05/24/225902178/pengantin-anakbawah-umur-di-lombok-tengah-pernah-dipisahkan-tetapi-bersatu?page=all

Kathir, Ismail ibn Umar ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

-------. *Tafsir al-Quran al-'Adzim,* juz. 8, Beirut: Dar al-Rosyad al-Hadithah, t.t.

-------. *Tafsîr al-Qur'ān al-'Adzîm*, juz. 6, Riyadh: Dār Ṭayyibah, 2005.

-------. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz. 5, Riyadh: Dār Ṭayyibah, 2005.

Kattsoff, Louis O. *Elements Of Philosophy, terj. Soejono Soemargono*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987.

Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik; Pelestarian Lingkuangan Hidup*, Cet II, Jakarta: Direktorat Bimbingan Masyarakat Islam, 2012.

-------, *Al-Quran dan Terjemahannya,* Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Quran, 1992.

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI. *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Edisi 3 cet. II, Jakarta: Balai Pustaka, 2002.

Kenny, August. *Aristotle's Ethics: A Very Short Introduction,* Oxford: Oxford University Press, 2014.

Keuls, Eva C. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, Berkeley: University of California Press, 1993.

Khairuddin, *Sosiologi Keluarga*, Yogyakarta: Liberty, 2002, h. 120.

Khoiriyah, Indri Muflikhatul. "Paradoks Keluarga Sakinah: Relasi Kuasa dan Wacana Patriarki", *At-Thariq: Jurnal Studi Islam dan Budaya,* Vol. 5 No. 1 Tahun 2025.

Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, Jakarta: UI Press, 1987.

Kok, Jacobus and Swart, Ilse. "A Social Identity Complexity Theory Reading of Philemon", dalam *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, Vol. 77 No. 4 Tahun 2021.

Koten, Yosef Keladu. *Partisipasi Politik,* Maumere: Penerbit Ledalero, 2010,

Kristanto, Dwi. *Membuka dan Menafsir Etika Nikomakea Aristothels*, Jakarta: STF Driyarkara, 2013.

Kumari, Fatrawari. *"Relasi Gender Sachiko Murata Relevansinya Dengan Konsep Kesetaraan Gender Di Indonesia",* UGM Yogyakarta, 2011.

Kung, Aloysius Luis. *Persahabatan Menurut Thomas Aquinas: Analisis Kritis Atas Buku Komentar Etika Nikomakea Aristoteles Buku Viii Dan Ix.*, Surabaya: Unika Widya Mandala Surabaya, 2016.

Kurni, Waesul. *Relasi Gender Dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an, Relasi Gender Dalam Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an,* Institut PTIQ Jakarta, 2023.

Kusuma, Rina Sari. "Love and Mercy in Qur'anic Perspective: Ethical Foundation of Muslim Family", dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2021.

Kusuma, Rina Sari dan Ridwan, Muhammad. "Ethical Dimensions of Marriage in the Qur'an: Analysis of Sakinah, Mawaddah, Rahmah", dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 30 No. 2 Tahun 2022.

Lan, Fung Yu. *Sejarah Ringkas Filsafat Cina: Sejak Confusius Sampai Han Fei Tzu,* terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: Liberty, 1990.

Laswell, Harold D. and Kaplan, Abraham. *Power and Society: A Framework for Political Inquiry,* London: Transaction Publisher, 2014.

Legge, James. *Confusius Analect, The Great Learning & the Doctrine of the Mean,* Mineola: Dover, 1971.

Leila, Ahmad. *Woman and Gender in Islam,* Michigan: Yale University Press, 1992.

Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy: Women and History 1*. (New York: Oxford University Press, 1986.

Lestari, Puji dan Pratiwi, Poerwanti Hadi. "Perubahan Dalam Struktur Keluarga", *Jurnal Dimensia,* Vol. 7 No. 1 Tahun 2018.

Lindsey, Linda L. *Gender Roles: A Sociological Perspective*, New Jersey: Prentice Hall, 1990.

Lisnawati, *Perempuan Dalam Lintasan Sejarah, Menepis Isu Ketidaksetaraan Gender*, el-Mashlahah Journal, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019.

Lutfiyah dan Zuhri, Saifuddin. "Humanitarian Islam and the Ethics of Rahmah: A Study on Inclusive Religious Values", dalam *Studia Islamika*, Vol. 28 No. 3 Tahun 2021.

Luthfia, Asya Dwina dan Chodijah, Siti. "Kesetaraan Gender dalam Rumah Tangga Perspektif Al-Qur'an," dalam *Journal of Society and Development*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

Madkur, Ibrahim. *Mu'jam al-Wasīṭ*, juz. 4, Istanbul: Maktabah Islamiyah, 2008.

Magdalena, Ratna, "Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah, Studi Tentang Kedudukan Perempuan Dalam Masyarakat Islam", *Harkat al-Nisa: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.

-------, "Kedudukan Perempuan dalam Perjalanan Sejarah (Studi tentang Kedudukan Perempuan dalam Masyarakat Islam", *Al-'Ulum*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2013.

Mahlawy (al-), Ramadhan. *Min Akhlāq al-Islām; Bāb al-Amānah*, Cet. 1, Kairo: Markaz al-Kitāb, 1426 H.

Mahmudunnasir, Syed. *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, Cet. IV, Bandung: Ramaja Rosda Karya, 2005.

Majid, Dhira. "*Lafaz Rahmah* dalam al-Qur'an", *Skripsi*, Banda Aceh: UIN (Universitas Islam Negeri) ar-Raniry, 2020.

Majmū'ah Min al-'Ulamā. *Al-Tafsîr al-Wasîţ Li al-Qur'ān al-Karîm*, Kairo: Al-Hai'ah al-'Āmmah Li Syu'ūn al-Maţābi' al-Amîriyah, 1993.

Makiah, Zulpa. "Epistemologi Bayani, Burhani, dan Irfani Dalam Memperoleh Pengetahuan Tentang Mashlahah", dalam *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Vol. 14 No 2 tahun 2014.

Manan, Mohammad Azzam. "Kekerasan Dalam Rumah Tangga Perspektif Sosiologis", dalam *Jurnal LEGISLASI INDONESIA*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2008.

Manẓūr, Jamāl ad-Dīn Ibn. *Lisān Al-'Arab*, Vol. 15, Beirut: Dār al-Ṣādir, 1414H.

-------, *Lisān al-'Arab* Juz. 6, Beirut: Dār al- Ṣādir, 1994.

Manunuembun, Yanuaris Frans. "Perilaku Politisi Korup Dalam Bernegara Menurut Etika Nikomakea", dalam *Intelektiva*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2024.

Maraghi (al-), Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maraghi*, Mesir: Musthafa al-Bab al Halabi, 1974.

Maran, Rafael Raga. *Pengantar Logika*, Jakarta: Grasindo, 2007.

Mas'udah, Siti. *Relasi Kuasa dan Kekerasan Dalam Keluarga Dual Career*, Univeritas Airlangga Surabaya, 2017.

Math (al-), Muhammad Faiz. *1100 Hadis Terpilih,* terj. A. Azis Salim basyarahil dengan Judul *Qabasun Min Nuri Muhammad Saw,* Cet. XIV, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

Māturīdī (al-), Muḥammad bin Muḥammad. *Ta'wīlāt Ahl Al-Sunnah*, Beirut: Dār alKutb al-'Ilmīyah, 2005.

Maududi (al-), Abu A'la. *The Meaning of al-Quran,* terj. Ch. Muhammad Akbar, Lahore: Islamic Publication Ltd, 1983.

-------. *Al-Hijab,* Cet. ke-VIII, Cimahi: Gema Risalah Press, 1995.

Maulyana, Andi, dan Indah, Astrid Veranita. "Eudaimonia Dalam Filsafat Stoa Sebagai Dasar Etika", *Jurnal Aqidah-Ta,* Vol. 9 No. 1 Tahun 2023.

McDaniel, Brandon T. and Coyne, Sarah M. Technoference: The Interference of Technology in Couple Relationship and Implications for Women's Personal and Relational Well-Being, *Journal Psychology of Popular Media Culture by APA: American Psychological Association* , 2016.

McKay, John P, Bennet D. Hill and John Buckler, *A History of Western Society, Second Edition,* Boston: Houghton Mifflin Company, 1983.

Megawangi, Ratna. "Sekapur Sirih" dalam Sachiko Murata, *The Tao of Islam; Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender Dalam Kosmologi dan Teologi Islam.* Terj. Rahmati Astuti dan M. S. Nasrullah, Bandung: Mizan, 1997.

Megawangi, Ratna. *Membiarkan Berbeda, Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender,* Bandung: Mizan, 1999.

Meyer, Jorgen Christian, Women in Classical Athens.

Meyers, Carol L. *Was Israel a Patriarchal Society?,* Durham: Duke University, 2014.

Mijdan, Muhammad, et.al. "Etika Nikomakea Aristoteles dan Konsep Kebahagiaan Sebagai Tujuan Hukum: Studi Tentang Keadilan Distributif", dalam *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan FORIKAMI (Forum Riset Ilmiah Kajian Masyarakat Indonesia),* Vol. 2 No. 1 Tahun 2025.

Muawanah, Elfi. *Pendidikan Gender dan Hak Asasi Manusia,* cet. I, Yogyakarta: Teras, 2009.

Mubarak, Syawal. “Keluarga Sakinah Dalam Perspektif Al-Qur’an: Kajian Tematik Atas Tafsir Al-Jāmi‘ Li Aḥkām Al-Qur’ān Dan Tafsir Al-Marāghī” dalam *Fathir: Jurnal Studi Islam,* Vol. 3 No. 2 Tahun 2026.

Mubarok, Zaky. *al-Akhlaq ‘Inda al-Ghazali,* Kairo: Dar al-Katib al-‘Arabi, 1924.

Mudhafier, Fadhlan dan Kholis, Muhammad Nur. “Ethical Excellence in Islam: The Concept of Ihsan and Its Application in Social Life”, dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2022.

Mufidah, *Psikologi Keluarga Islam,* Malang: UIN-Malang Press, 2018, h. 3.

Muhammadun, "Kritik Nalar Al-Jabiri; Bayani, Irfani dan Burhani dalam Membangun Islamic Studies Integrasi-Interkoneksi", dalam *Eduprof: Islamic Education Journal,* Vol 01 No. 02 Tahun 2019.

Mujib, Abdul. *Teori Kepribadian Perspektif Psikologi Islam,* Jakarta: Rajawali Pers, 2017.

-------. *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi dan Aksi,* Jakarta: Penerbit Baca, 2020.

-------. *Kemuliaan Perempuan Dalam Islam,* Jakarta: Megawati Institute, 2014.

-------. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaharu Keagamaan,* Bandung: Mizan, 2007.

-------. *Perjalanan Lintas Batas: Lintas Agama, Lintas Budaya, Lintas Negara,* Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2023.

-------. “Marriage in Islam: Between Sacred Covenant and Social Contract”, dalam *Al-Jami‘ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 58 No. 1 Tahun 2020.

Mulyani, Feni Andri, et.al. “Semantic Study of the Word Rahmah in the Qur'an: A Study Of Verses About Interhuman Relations”, dalam *Jurnal JICN: Jurnal Intelek danCendikiawan Nusantara,* Vol. 2 No. 3 Tahun 2025.

Munawwir, Ahmad Warson. *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif 1997.

-------. *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1984.

Munir, Ahmad dan Hidayatullah, Syarif. "Ihsan as the Pinnacle of Islamic Ethics: A Qur'anic Perspective", dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* Vol. 58 No. 2 Tahun 2020.

Munir, Misbahul, et.al., "Eksistensi Perempuan Dalam Realitas Historis Islam", dalam *Noura: Jurnal Kajian Gender dan Anak,* Vol. 6 No. 2 Tahun 2022.

Murtiningsih, Wahyu. *Para Filsuf dari Plato Sampai Ibnu Bajjah,* cet. III, Yogyakarta: Diva Press, 2014.

Musa, Yusuf. *Falsafah al-Akhlaq al-Islami wa Silatuha bi al-Falsafah al-Ighriqiyyah,* Cairo: Muassasah al-Khanji, 1963.

Mustofa, Imron. "Jendela Logika Dalam Berfikir; Deduksi Dan Induksi Sebagai Dasar Penalaran Ilmiah", dalam *ELBANAT: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam,* Vol. 6 No. 2 Tahun 2016.

Muthahhari, Murtadho. *The Right of Women in Islam,* Teheran: Wofis, 1991.

Mutmainnah, Siti, et.al., "Pernikahan di Era Media Sosial di Indonesia: Analisis Sosial Terhadap Perubahan Relasi Suami Istri Dalam Keluarga Modern", dalam *Jurnal Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial dan Hukum,* Vol. 4 No. 1 Tahun 2026.

Nadhifah, Kholifa dan Ratnasari, Dwi. "Pendekatan Gender: Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Islam", dalam *Mudarrisuna: Jurnal Media Kajian Pendidikan Agama Islam,* Vol. 15 No. 1 tahun 2025.

Najwa, Nur, et.al., "Pernikahan Beda Agama dalam Konteks Multikultural: Kajian Hukum Islam Berdasarkan Kaidah-Kaidah Qawaid Fiqhiyyah Al-Ammah", dalam *TADHKIRAH: Jurnal Terapan Hukum Islam dan Kajian Filsafat Syariah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2025.

Narti, Wiwin, et.al., "Reconstructing the Philosophy of Love in Islamic Education: Humanistic Approaches to Cultivating Empathy, Tolerance, and Harmony", dalam *Jurnal International Journal of Teaching and Learning (INJOTEL),* Vol. 3 No. 7 Tahun 2025.

Nash, Catherine Jean. *Patriarchy, International Encyclopedia of Human Geography,* Vol. 2, Amsterdam: Elsevier, 2020.

Nasir, Syed Mahmud. *Islam Konsepsi dan Sejarahnya,* Cet. IV, (Bandung: Ramaja Rosda Karya, 2005.

Nasr, Sayyid Huseyn. *Traditiional Islam in the Modern World*, London: K. P. I Limited, 1987.

Nasution, Harun. *Falsafah Agama,* cet. IV, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

Nata, Abuddin. *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia,* Jakarta: Raja Grafindo, 2012.

-------. *Akhlak Tasawuf,* Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2003.

Nifsin, Nurul Lailatun dan Mustofa, Ali. "Konsep Sifat Amanah dan Relevansinya dengan Nilai-Nilai Etika Kehidupan Masa Kini", dalam *Islamic Learning Journal*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2025.

Nur, Faisal Muhammad. "Modern Challenges in Islamic Practice: The Role of Morality and Ethics", dalam *Abrahamic Religions: Jurnal studi Agama-agama*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2024.

Nurhadi dan Rofiq, Ahmad. "Reinterpretation of Marriage Ethics in Islam: From Contract to Covenant", dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 12, No. 2, 2022.

Nurhayati, "Konsep Keluarga Sakinah dalam Perspektif Al-Qur'an", dalam *Jurnal Cakrawala Studi Islam*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2019.

Nurhayati, Siti dan Fauzi, Ahmad. "Rahmah (Compassion) as the Core of Islamic Ethics: A Thematic Qur'anic Analysis", dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 30 No. 2 Tahun 2022.

Nurhidaya, "Krisis Disorientasi Moral Sebagai Tantangan Etika Bisnis Dalam Transformasi Ekonomi Digital", dalam *Jurnal Sipokainge: Inovasi Penelitian, Karya ilmiah dan Pengembangan (Islamic Science),* Vol. 3 No.1 Tahun 2025.

Nurjanah, Siti. "Reconstruction of Islamic Family Values: A Study on Sakinah Mawaddah wa Rahmah", dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 30 No. 1 Tahun 2022.

Nurlaelawati, Euis. "Islamic Family Law Reform and Gender Equality in Indonesia," dalam *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2011.

Nurlita, Divani 'Aina, et.al., "Perkawinan Dalam Perspektif Hukum Adat Indonesia: Ragam Sistem, Tradisi, dan Tantangan Modern", dalam *Tarunalaw, Journal of Law and Syariah STAI Taruna Surabaya*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2025.

Nussbaum, Martha C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy dan Philosophy*, Cambridge: CUP, 2001.

Packer, J.I., er.al. "Wanita dan Kewanitaan," dalam *Ensiklopedi Fakta Alkitab*, Vol. 2, Malang: Gandum Mas, 2001.

Pambayun, Ellys Lestari. *Reaktualisasi Komunikasi Gender Perspektif Al-Quran,* Institut PTIQ Jakarta, 2021.

Pembayun, Ellys Lestari, dan Umar, Nasaruddin. "Rekonsepsi Komunikasi Gender Dalam Al-Quran", dalam *El-Madani,* Vol. 3 No. 2 Tahun 2022.

Pangestu, Hanif, dan Iwanebel, Fejrian Yazdajird. "Ayat-Ayat al-Qur'an Tentang Isu Gender Perspektif Bisri Musthofa Dalam al-Ibriz Li Ma'rifat Tafsir al-Quran al-Aziz", dalam *Journal of Islamic Philosophy & Contemporary Thought,* Vol. I No. 1 Tahun 2023.

Pangestu, Jihan Karisma, dan Hakim, Maman Lukmanul. "Konsep Pertemanan Dalam Etika Nikomakea", dalam *El-Fikr: Jurnal Akidah dan Filsafat Islam,* Vol. 3 No.1 Tahun 2022.

Poedjawijatna, *Filsafat Tingkah Laku,* Jakarta: Rineka Cipta, 1990.

Poespoprodjo. *Filsafat Moral, Kesusilaan Dalam Teori dan Praktek,* Bandung: Remaja Karya, 1986.

Politis, Vasilis. *Aristotle and the Metaphysics,* London: Routledge Philosophy Guidebooks, 2004.

Poloma, Margaret. *Sosiologi Kontemporer,* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010.

Pomeroy, Sarah B. *Goddess, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken: t.tp., 1995.

Pomeroy, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken: t.p., 1995.

Pradana, Lorenzius Rendy. "Membangun Relasi Interpersonal di Era Digital dengan Komunikasi yang Efektif: Suatu Refleksi Kritis-Filosofis dalam Paradigma Sosialitas Manusia", dalam *Jurnal Rajawali,* Vol. 20 No. 1 Tahun 2022.

Praja, Juhaya S. *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika,* Jakarta: Kencana, 2020.

Praja, Juhaya S. *Aliran-Aliran Filsafat: Dari Rasionalisme Hingga Sekularisme,* Bandung: Alva Gracia, 1987.

Pratama, Ananda Rizky, et.al., "Analisis Maqashid Al-Syariah Terhadap Tingginya Angka Perceraian di Indonesia", dalam *Journal of Sharia and Legal Science, CV. Doki Course and Training,* Vol. 3 No. 3 Tahun 2025.

Pratama, Febrian Duta. “Konsep Keadilan Dalam Pemikiran Aristoteles”, *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan FORIKAMI,* Vol. 01 No. 02 Tahun 2024.

Pratiwi, Ajeng Dwi, *et.al.,* “Konflik Dalam Masyarakat Global”, dalam *Education: Jurnal Sosial Humaniora dan Pendidikan,* Vol. 2 No. 2 Tahun 2022.

Prayetno, Eko. “Relasi Suami Istri, Pemikiran Hasbi Ash-Shidieqy, Hamka, dan M. Quraish Shihab Dalam Q.S. Al-Nisa”, dalam *Panangkaran, Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat,* Vol. 3 No. 2 Tahun 2019.

Prayudi, Ryan. *Hukum Perkawinan Adat,* Riau: Fakultas Hukum Universitas Pahlawan Tuanku Tambusai, 2022.

Pribadi. Menemukan arti keadilan dalam konteks hukum menurut filsuf Aristoteles dan relevansinya di era modern. ResearchGate, https://doi.org/10.13140/RG.2.2.11080.64006,

Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Puspitawati, Herien. *Teori Struktural Fungsional dan Aplikasinya dalam Kehidupan Keluarga,* Bogor: Departemen IImu Keluarga dan Konsumen, Fakultas Ekologi Manusia IPB, 2009.

Putri, Anggreany Haryani dan Lestari, Melanie Pita. *Perempuan Dalam Lingkaran Prostitusi,* Bojonegoro: Madza Media, 2023.

Qardhawi, Yusuf. *Ruang Lingkup Aktifitas Perempuan,* terj. Suri Sudahri dan Entin R Ramelan, Jakarta: al-Kautsar, 1996.

Qaththan (al-), Manna. *Mabahits fi ‘Ulum al-Quran,* Riyadh: Mu’assasah al-Risalah, 1976.

Qurṭubī (al-), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, jilid 2, Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2006.

-------. *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, juz. 5, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.

-------. *al-Jāmi’ li Aĥkam al-Qur’an*, juz. 4, Kairo: Maktabah al-Riyādh al-Haditsah, t.t.

Qusyairi (al-), *Tafsîr al-Qusyayri,* jilid IV, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Qutb, Sayyid Muhammad. *al-‘Adalah al-Ijtima’iyiyah fi al-Islam,* Kairo: Dar al-Syuruq, 1975.

-------. *at-Tafsir Fi Zilal al-Quran*, Kairo: Dar ash-Syuruq, 1980.

-------. *Tafsîr Fi Zhilāl al-Qur'ān*, terj. As'ad Yasin, et.al., Jilid 1, Jakarta: Gema Insani Press, 2004.

-------. *Tafsir Fi Zhilāl al-Qur'ān*, Jilid 5. Kairo: Dar ash-Shurūq, 2003.

Rabbani, Mu'afa Afif dan Kudhori, Muhammad. "Memperkuat Kesetaraan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an", dalam *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*", Vol. 9 No. 2 Tahun 2023.

Rachels, James. *Filsafat Moral,* Terj. A. Sudiarja, Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 2004.

Rahardjo, Dawan. *Ensiklopedia Alquran Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep*, Jakarta: Paramadina, 2002.

Rahmah, Siti, et.al., "The Influence of Sufism on Social Practices in Contemporary Muslim Societies", dalam *Journal of Noesantara Islamic Studies*, Vol. 1 No. 4 Tahun 2024.

Rahman, Aisyah dan Hakim, Mohamad Arif. "Ethics of Care in Islam: Reinterpreting Rahmah in Contemporary Context", dalam *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2022.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.

-------. *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

-------. *Tema-Tema Utama Al-Qur'an*, Bandung: Mizan Pustaka, 2017.

Rahman, Masykur Arif. *Buku Pintar Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Diva Press, 2013.

Rahmawati, Nur. *Kesetaraan Gender Dalam Tafsir al-Mishbah: Antara Teori Konfllik Sosial dan Teori Struktural Fungsional,* PTIQ Jakarta, 2023.

Raho, Bernard. *Teori Sosiologi Modern,* Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher, 2007.

Rainie, Lee and Wellman, Barry. *Networked: The New Social Operating System*, London: The MIT Press, 2012.

Rakhmat, Jalaluddin. *Renungan-Renungan Sufistik: Membuka Tirai Kegaiban*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 1994.

Rakhmawati dan Atmaja, F. F. "Subjective Well-Being, Religiosity, Trust, and Altruism: an Islamic Perspective", dalam *Ekonomika Syariah: Journal of Economic Studies*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2024.

Rasjidi. *Filsafat Agama,* Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

Razi (al-), Fakhr al-Din. *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2000.

-------. *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999.

Ridhâ, Muhammad Rasyîd. *Tafsîr al-Manâr,* juz. 1, Mesir: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, t.t.

-------. *Tafsîr al-Manār*, juz. 5, Mesir: al-Haiah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990.

-------. *Tafsîr al-Manâr*, juz. 6, Mesir: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1990.

-------. *Tafsîr al-Manâr*, juz. 7, Mesir: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1990.

-------. *Tafsir al-Manar,* Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah li al-Kitab, 1973.

Rikantasari, Shelvyna dan Kholishudin, "Nilai Filosofis Tanggung Jawab: Etika dan Moral dalam Perspektif Islam", dalam *Journal of Sharia Economics*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2024.

Riyanta, *Harta Bersama Suami Isteri Menurut Hukum Adat, Hukum Perdata dan Hukum Islam,* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019.

Rochaniningsih, Nunung Sri. "Dampak Pergeseran Peran dan Fungsi Keluarga Pada Perilaku Menyimpang Remaja", dalam *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014, h. 33.

Rofie, Mohamad Khadafi, et.al., "Pembangunan Instrumen Taqwa bagi Etika Kerja Islam dari Perspektif al-Qur'an", dalam *International Journal of Accounting, Finance and Business*, Vol. 9 No. 53 Tahun 2024.

Rohman, Miftakur. 2024. "Dinamika Konflik Keluarga Era Digital: Pengaruh Media Sosial Terhadap Hubungan Keluarga", dalam *MASADIR: Jurnal Hukum Islam,* Vol. 4 No. 2 Tahun 2024.

Rohman, Mucholit Vatku, et.al. "Konsep Meningkatkan Taqwa dalam Perspektif Hamka dalam Tafsir al-Azhar", dalam *Tafáqquh:*

Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman, Vol. 12 No. 1 Tahun 2024.

Rolley, Thibaut Maus de. Putting the Devil on the Map: Demonology and Cosmography in the Renaissance. In K. Vermeir & J. Regier (Eds.), *Boundaries, Extents and Circulations: Space and Spatiality in Early Modern Natural Philosophy*, New York: Springer International Publishing, 2016.

Roqib, Muhammad. *Pendidikan Perempuan,* Yogyakarta: Gama Media, 2003.

Rosadi, Andri. "Feminisme Islam: Kontekstualisasi Prinsip-Prinsip Ajaran Islam dalam Relasi Gender", dalam *Kafaah: Journal of Gender Studies,* Vol. 1 No. 1 Tahun 2011.

Russel, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002

Rusyd, Ibn. *Tahafut al-Tahafut,* Mesir: Dar al-Ma'arif, 1981.

Rusydi, Muhammad. "Esoterisme Pemikiran Gender Nasarudin Umar", dalam

Jurnal An Nisa' IAIN Bone, Vol. 12 No. 2 Tahun 2019.

Ṣabūni (al-), Muhammad 'Ali. *al-Tibyan fi 'ulum al-Quran,* Makkah: t.tp., 1980.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006.

-------. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century; A Contextualist Approach*, New York: Routhedge Taylor & Francis Group, 2014.

Salam, Burhanudin. *Etika Individual: Pola Dasar Filsafat Moral,* Jakarta: Rineka Cipta, 2012.

Ṣālih (al-), Shubhi. *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.

Salman, Ismah. *Keluarga Sakinah Dalam 'Aisyiyah: Diskursus Jender Organisasi Perempuan Muhammadiyah,* cet. I, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban, 2005.

Samuel, Hanneman. Emil Durkheim: Riwayat Pemikiran dan Warisan Bapak Sosiologi Modern, https://lib.litbang.kemendagri.go.id

Santoso, Dwi. "Sosialitas Dalam Perspektif Filsafat Sosial", dalam *Jurnal Filsafat UGM,* Vol. 36 No. 1 Tahun 2021.

Saputri, D.A., *Aristoteles: Biografi dan Pemikiran*, Yogyakarta: Filsafat Ilmu, 2017.

Sarif, S. Muhammad dan Ismail, Y. "The Impact of Taqwa on Ethics and Competitive Advantage in Malaysian SMEs", dalam *Journal of Islamic Management and Finance*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2024.

Schenk, Christine. "Women in Palestinian Judaism," dalam *Women in Church Leadership*, *Futurechurch*, http://www.futurechurch.org.wicl/jesuswomen3.html

Seligman, Martin. *Authentic Happiness: Using The New Positive Psychology To Realize Your Potential For Lasting Fulfillment*, New York: The Free Press, 2002.

Sembiring, Elsaninta dan Christina, Vanny. "Kedudukan Hukum Perkawinan Adat di dalam Sistem Hukum Perkawinan Nasional Menurut UU No.1 Tahun 1974", dalam *Journal of Law, Society, and Islamic Culture,* Vol. 2 No. 2 Tahun 2014.

Setiawan, Adi, et.al., "Urgensi Nafkah Emosional Dalam Keluarga Modern: Studi Maqāṣid al-Syarī'ah terhadap Ayat-ayat Mawaddah wa Raḥmah dan Hadis tentang Mu'āsyarah bil-Ma'rūf", dalam *Jurnal Hukum Keluarga Islam El-Qisth*, Vol. 8 No. 02 Tahun 2025.

Setiawan, Iwan, et.al., "Kajian Teologis Terhadap Status Perempuan Dalam Perjanjian Baru", dalam *Missio Ecclesiae* , *Jurnal Institut Injil Indonesia,* Vol 10 No. 1 Tahun 2021.

Setiawan, Nur Kholis, et.al., "Islamic Compassion and Social Justice: The Relevance of Rahmah in Modern Society", dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 59 No. 2 Tahun 2021.

Sharāfi, 'Abd al-Majîd. *al-Islam wa al-Ĥadātsah,* Tunisia: al-Dār at-Tunisia li al-Nasyr, 1989.

Shebo, Fredy. *Moral Samaritan*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2018.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

-------. *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata,* Cet. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2007.

-------. *Kosakata Keagamaan: Makna dan Penggunaannya*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020.

-------. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an,* Vol. 2, Tangerang: Lentera Hati, 2007.

-------. *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran,* Juz. 10, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

-------. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan dan Kesan Keserasian Al-Qur'an,* Vol. 7, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

-------. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

-------. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* Vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

-------. *Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat,* Bandung: Mizan Pustaka, 1998.

-------. *Membumikan al-Qur'an,* cet. I, Bandung: al-Mizan, 1992.

-------. *Perempuan Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama Sampai Bias Baru,* cet. III, Jakarta: Lentera Hati, 2006.

-------. *Studi Kritis Tafsir al-Manar,* Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

-------. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, cet. IV, Jakarta: Lentera Hati, 2005.

-------. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Mau'dhui Atas Pelbagai Persoalan Umat,* Bandung: Mizan, 1996.

Simanjutak, B. *Pengantar Kriminologi dan Pathologi Sosial*, Yogyakarta: Penerbit Tarsito, 1981.

Singer, Peter. *Ethics,* New York: Oxford University Press, 1994.

Sirait, Robin. "Konsep Metafisika Perspektif Ibnu Sina Dalam Filsafat Pendidikan Islam", dalam *Jurnal Hikmah: Jurnal Pendidikan Islam,* Vol. 10 No. 2 Tahun 2021.

Siregar, Rika Rezky dan Jamil, Muhammad. "Konsep Multikulturalisme Dalam Surah Al-Hujurat Ayat 13 Perspektif Tafsir Ibnu Katsir", dalam *Jurnal Semiotika: Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir,* Vol. 4 No. 1 Tahun 2024.

Siswadi. "Argumen Logis Tentang Eksistensi Tuhan dalam Wacana Filsafat Ketuhanan", dalam *Sanjiwani: Jurnal Filsafat, Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2021.

Sit, Masganti, et.al., "Islamic Parenting as a Strategy for Shaping Children's Emotional Intelligence in a Review of Islamic Psychology", dalam *Jurnal TOFEDU: The Future of Education Journal,* Vol. 4 No 8 Tahun 2025.

Snijders, Adelbert. *Antropologi Filsafat Manusia,* Yogyakarta: Kanisius, 2004.

Sobur, A. Kadir. "Logika dan Penalaran Dalam Perspektif Ilmu Pengetahuan", dalam *Jurnal TAJDID* , Vol. 14 No. 02 Tahun 2015.

Soekamto, Soerjono. *Sosiologi: Suatu Pengantar,* Jakarta: PT. raja Grafindo, 1993.

-------. *Intisari Hukum Keluarga,* Bandung: Citra Aditya Bakti, 1992.

-------. *Meninjau Hukum Adat Indonesia Suatu Pengantar untuk Mempelajari Hukum Adat,* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996

Soepomo, Rahmat. *Bab-Bab Tentang Hukum Adat,* Jakarta: Pradnya Paramita, 1986.

Sofianti, Sofy, et.al., *"*Moralitas Sebagai Fondasi Hukum Dalam Pemikiran Aristoteles", dalam *Das Sollen: Jurnal Kajian Kontemporer Hukum dan Masyarakat,* Vol. 4 No. 1 Tahun 2025.

Sofyan, Ayi. *Kapita Seleka Filsafat,* Bandung: Pustaka Setia, 2010.

Solomon, Robert. *Etika, Suatu Pengantar,* Jakarta: Erlangga, 1987.

Strauss, Claude Levy. *The* Family dalam Harry L Saphiro, *Man Culture and Society,* New York: Oxford University Press, t.t.

Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Tafsir Quran,* cet. I, Yogyakarta: LKiS, 1999.

Suhra, Sarifa. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif al-Qur'an dan Implementasinya Terhadap Hukum Islam", dalam *Jurnal Al-Ulum,* Vol. 13 No 2 Tahun 2013.

Sukesi, Keppy. *Gender dan Kemiskinan di Indonesia,* Malang: Universitas Brawijaya Press, 2015.

Suma, Muhammad Amin. "The Concept of Justice and Responsibility in Islamic Family Law", dalam *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 21 No. 2 Tahun 2021.

Sumanto. “Tuhan Dalam Pandangan Filosuf (Studi Komparatif Arestoteles dengan Al-Kindi)”, dalam *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis*. Vol. 7 No. 1 Tahun 2018.

Sumardjan, Selo. “Wanita Indonesia pada tahun 2000 (Perspektif dari Sudut Budaya)”, dalam *Studia Islamika*, Vol. 9 No. 20 Tahun 1984.

Suparman Arif, et.al., “Gerak Laju Sejarah Dalam Pandangan Filsafat Karl Marx”, dalam *Jurnal Artefak Univ. Lampung,* Vol. 7 No. 2 Tahun 2020.

Supiandi, Yusuf. *Kebijakan dan Strategi Pengarusutamaan Gender*, Jakarta: Kantor Kemenag PP, 2001.

Suriasumantri, Jujun S. *Penelitian ilmiah, Kefilsafatan, dan Keagamaan; Mencari Paradigma Kebersamaan”.* Dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinnjauan Antar Disiplin Ilmu*, Bandung: Kerjasama Nuansa dan Pusjarlit, 1998.

Susanto, Ahmad. *Filsafat Ilmu: Suatu Kajian Dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, Dan Aksiologis,* Jakarta: Bumi Aksara, 2019.

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

-------. *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad XIX*, Yogyakarta: Kanisius, 1997.

-------. *Etika Dalam Taman Norma-Norma,* dalam *Dari Sudut-Sudut Filsafat, Sebuah Bunga Rampai,* dihimpun oleh Majalah Mahasiswa Driyarkara Jakarta, Yogyakarta: Kanisius, 1977.

-------. Etika Umum, Cet. 5, Yogyakarta: Kanisius, 1984.

-------. *Kuasa dan Moral,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.

-------. *Kuasa dan Moral, Percikan-Percikan Refleksi Etika Politik,* Jakarta: Gramedia, 1986.

Sya’rawi (al-), Muhammad Mutawalli. *Tafsîr al-Sya’rāwi,* jilid 1, Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991.

Syafrudin, Didin. “Argumen Supremasi Atas al-Qur'an: Penafsiran Klasik QS. Al-Nisa’: 34”, dalam *Jurnal Ulumul Quran,* Vol. 5 No. 6 Tahun 1994.

Syaltut, Mahmud. *al-Quran wa al-Mar’ah,* Kairo: Matba’ah al-Nahdhah, 1963.

Syamsu, Nazwar. *Tauhid dan Logika Quran Tentang al-Insan*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1992.

Ṭabarī (al-), Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, jilid 4, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1956.

-------. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.

-------. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, juz. 8, Kairo: Dār Hajr, 2001.

Tamimi (at-) Munif Mahadi dan Muhammad Hariyadi, "Al-Quran Menjawab Tantangan Hak Asasi Manusia", dalam *Al-Burhan,* Vol. 20 No. 1 Tahun 2020.

Tan, Dali. "Sexism in Chinese language", dalam *NWSA Journal,* Vol. 2 No. 4 Tahun 1990.

Tanbak, Marzuq bin Shanitan bin. *Mausu`atu al-Qiyam Wa Makarima al-Akhlaq, Jilid 9, Kitāb Amānah*, Arab Saudi: Dār Rawwah, 1421 H.

Taufik, Muhammad. "Etika Plato dan Aristoteles: Dalam Perspektif Etika Islam", dalam *Refleksi: Jurnal Studi Aqidah dan Pemikiran Keislaman,* Vol. 18 No. 1 Tahun 2018.

Taylor, Paul W. *Principles of Ethics, and Intoduction,* California: Wadsworth Publishing Company, 1975.

-------. *Problems of Moral Philosophy,* California: Dickenson Publishing Company, Inc. Belmont, 1967.

Thorik, Achmad, et.al., "DINAMIKA PERCERAIAN DI KALANGAN KELUARGA MUSLIM INDONESIA DALAM PERSPEKTIF SOSIOLOGI HUKUM ISLAM", dalam *Millatuna: Jurnal Studi Islam,* Vol. 2 No. 4 Tahun 2025.

Tjahjadi, Simon Petrus L. *Petualangan Intelektual: Konfrontasi Dengan Para Filsuf Dari Zaman Yunani Hingga Zaman Modern,* Yogyakarta: Kanisius, 2004.

Toynbee, Arnold. *Sejarah Umat Manusia: uraian Analitis, Kronologis, Narratif dan Komparatif,* Cet. II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Tsalis, Nurul, et.al., "Konsep Ihsan Menurut Para Mufassir al-Qur'an dan Hubungannya dengan Pendidikan", dalam *Innovative: Journal of Social Science Research*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2023.

Tuozzo, Thoman M. *The Function of Human Beings and The Rasionality of the Universe: Aristotle and Zeno on Parts and Wholes,* Canada: Phoenix Publishing, 1996.

Turner, Bryan S. *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer,* Yogyakarta: IRCISoD, 2012.

Ujan, Andre A., et.al. *Moralitas: Lentera Peradaban Dunia,* Yogyakarta: Kanisius, 2011.

Ulliyah, Anggun Kholifatul, et.al. "Perbedaan Epistemologi Bayani, Irfani, dan Burhani Dalam Pemikiran Islam", dalam *Jurnal Revorma,* Vol. IV No. 1 Tahun 2024.

Umami, Rizka Hidayatul. "Beyond the Womb: Reconceiving Motherism as an Ethic of Rahmah in Islamic Theology", dalam *Martabat: Jurnal Perempuan dan Anak*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2025.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an,* Jakarta: Paramadina, 1999.

Umaruddin. *The Ethical Philosophy of al-Ghazali,* Lahore: SH. Muhamamd Ashraf, 1962.

Utama, Mohamad Rezky. "Identity and Sense of Belonging of Indonesian Jewish Communities", dalam *Nation State: Journal of International Studies,* Vol. 5 No. 2 Tahun 2022.

Utomo, Laksanto. *Hukum Adat,* Depok: Rajawali Press, 2019.

Veneranda, Gonzaga. *Persahabatan Pada Hidup Bersama Menurut Aristoteles Dalam Etika Nikomakea IX, 12.,* Surabaya: Unika Widya Mandala Surabaya, 2016.

-------. *Al-Qur'an dan Wanita: Membaca Ulang Teks Suci dari Perspektif Wanita*, New York: Oxford University Press, 1999.

-------. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.

-------. *Quran Menurut Perempuan,* Jakarta: PT. Serambi ilmu Semesta, 2001.

Wahab (al-), Muhbib Abdul. "Ragam Bentuk, Makna, dan Aplikasi Maṣdar dalam Bahasa Arab", dalam *Jurnal Al-Turath,* Nomor 1, 2007.

Wahab, Abdul Jamil, dan Pembayun, Ellys Lestari. "Teori Tafsir Dengan Pendekatan Gender (Studi Kedudukan Perempuan Dalam Rumah Tangga)", dalam *Al-Burhan,* Vol. 21 No. 2 Tahun 2021.

Wahyuni, Fitria dan Ridwan. "Rahmah-Based Ethics in Environmental Sustainability: An Islamic Perspective", dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2021.

Walzer, R. *Akhlak: Philosophic Ethics, the Encyclopediq of Islam,* Leiden: E.J. Brill, 1960.

Wibowo, A. Setyo. "'Metafisika' Aristoteles," dalam *Naskah Kerja Kuliah Filsafat* (Jakarta: STF Driyarkara, t.t.

Wibowo, Indra. *Harga yang Harus Dibayar: Sketsa Pergulatan Etnis Cina di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, dan Pusat Studi Cina, 2003.

Wignjodipoero, Soerojo. *Pengantar dan Asas-asas Hukum Adat,* Jakarta: Gunung Agung, 1984.

Wijaya, Elkana Chrisna. "Eksistensi Wanita dan Sistem Patriarkat Dalam Konteks Budaya Masyarakat Israel, *Jurnal FIDEI*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018.

Wijaya, Subur. "Membangun Relasi Gender Melalui Pendidikan Andragogi Berbasis Al-Quran", *disertasi* Institut PTIQ Jakarta, 2021.

Wijdan, Muhammad, et.al., "Etika Nikomakea Aristoteles dan Kebahagian Sebagai Tujuan Hukum: Studi Tentang Keadilan Distributif", *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan FORIKAMI*, Vol. 02 No. 01 Tahun 2025.

Windah, Yusrati, et.al. "Makna Kata Al-Rahmah dan Derivasinya dalam Alquran", dalam *Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2019.

Winter, Bruce W. *Roman Wives, Roman Widows, The Appearance of New Women and the Pauline Communities, Grand Rapids*, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdsman Publishing, 2003.

Wood, Allen W. *Kant's Moral Religion,* New York: Cornell University Press, 1970.

Ya'kub, Hamzah. *Etika Islam: Pembinaan Akhlakul Karimah, Suatu Pengantar,* Bandung: CV Diponegoro, 1993.

Yani, Zulkarnain, et.al. "Togetherness and union between husband and wife in equalrelationship in the thought of Azhary Imam Palembang in Hadiyahan-nisa manuscripts", dalam *Jurnal Philosophy & Religion,* Vol. 12 No. 1 Tahun 2025.

Yasha, Shalza Alifia et.al. “Silogisme Aristoteles: Pondasi Logika Formal Dalam Pemikiran Filsafat”, dalam *Dar el Ilmi: Jurnal Keagamaan, Pendidikan, dan Humaniora, Universitas Pendidikan Indonesia,* Vol. 12 No. 1 Tahun 2025.

Yuhana, Umi Laili. *Dari Algoritma ke Etika: Wajah Filsafat Dalam Ilmu Komputer,* Banyumas: Wawasan Ilmu, 2025.

Yulanda, Atika. “Implementasi Virtue Ethics Aristoteles di Era Kekinian”, dalam *Jurnal Al-Aqidah: Jurnal Ilmu Aqidah Filsafat,* Vol. 12 No. 01 Tahun 2020.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia,* Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1990.

Yusron, Muhammad Agus. “Relasi Sosial Dalam Al-Quran”, dalam *TAFAKKUR: Jurnal Ilmu Tafsir Al-Qur’an dan Tafsir,* Vol. 3 No. 2 Tahun 2023.

Zabīdī (al-), Muḥammad Murtaḍā. *Tāj Al-’Arūs Min Jawāhir Al-Qāmūs*, Kuwait: Wizārah al-Irsyād wa al-Anbā’, 2001.

Zahrah, Muhammad Abu. *al-Fiqh al-Islami wa al-Qanun al-Rumawi,* Jakarta: Penerbit Kiblat, t.t.

Zahroh, Hamlah Ayatillah and Saputra, Andhika Dwi. “Jejak Pemikiran Ibnu Sina Dalam Logika Modern”, dalam *Al-I’jaz: Jurnal Studi Al-Qur’an, Falsafah Dan Keislaman*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2021.

Zaiful, Muhammad Dahza Ikhsan. *Filsafat Manusia: Mengungkap Hakikat, Misteri dan Problem Kemanusiaan Kontemporer,* Bali: Nilacakra Publishing House, 2019.

Zakariyya, Abu al-Ĥusain Aḥmad Ibn Faris bin. *Maqāyis al-Lughah,* Jilid 2, Beirut: Dār Al-Fikri, t.th.

Zamakhshari (al-). *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, juz. 4, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

-------. Abu Qasim. *al-Kasysyaf ‘An Haqa’iq al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqaawil fi Wujuud al-Ta’wiil,* Beirut: Dar al-Ma’arif, t.t.

-------. Abu Qasim. *Asas al-Balaghah,* Beirut: Dar al-Tanwir al-‘Arabi, 1984.

Zarqani (al-), Muhammad ‘Abd al-Adzim. *Manahil Irfan fi ‘Ulum al-Quran,* Beirut: Dar Ihya’ al-Turats al-‘Arabi, t.t.

Zubair, Achmad Charis. *Kuliah Etika,* Jakarta: Rajawali, 2020.

Zuhdi, Muhammad Sholeh. "Transformasi Peran Suami-Istri Dalam Keluarga Modern: Evaluasi Terhadap Keselarasan Dengan Konsep Pernikahan Islam", dalam *Jurnal GREAT: Global Research and Innovation Journal*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2026.

Zulkarnaen, Iskandar. "Studi Komparatif Etika Aristoteles dan Imam Al-Ghazali", dalam *DIROSAT: Journal of Islamic Studies,* Vol. 08 No. 1 Tahun 2023.

Zulminarni, Nani. "Dunia Tanpa Suami: Perempuan Kepala Keluarga Sebagai Realitas yang Tidak Tercatat, *Jurnal Perempuan 73,Yayasan Perempuan Indonesia, Jakarta,* April 2012.

http://www.acc6.its.brooklyn.cuny.edu/~phalsall/texts/chinhist.html

https://data.goodstats.id/statistic/potret-kekerasan-berbasis-gender-terhadap-perempuan-di-indonesia-naiknya-angka-kdrt-2024-T01Rp

https://kbbi.web.id/amanah-2,

https://kekerasan.kemenpppa.go.id/ringkasan

https://kemenpppa.go.id/siaran-pers/perkuat-peran-tokoh-adat-dan-tokoh-agama-lindungi-perempuan-dan-anak-di-tanah-papua

https://www.bbc.com/indonesia/articles/c3gvg5vp5rro

https://www.bbc.com/indonesia/majalah-57853154,

https://www.detik.com/sumut/hukum-dan-kriminal/d-7612890/dokter-di-malaysia-dipukuli-suami-gegara-minta-dibelikan-makanan,

https://www.tempo.co/internasional/perempuan-mesir-protes-minta-undang-undang-perlindungan-kdrt-189756

https://www.youtube.com/watch?v=Tp5WKLeI0JY,

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BIODATA

Nama	: Agam Royana
TTL	: Surabaya, 22 Oktober 1984
Alamat	: Bendul Merisi Permai Blok C. 14 Surabaya
Domisili	: BTN Terong Tawah Regency Blok K 5 Labuapi Lombok Barat Nusa Tenggara Barat
Pekerjaan	: Dosen Prodi IQT FUSA UIN Mataram

RIWAYAT PENDIDIKAN

1. SD Negeri Margorejo 1 403 Surabaya	1990-1996
2. Pondok Modern Al-Barokah Kertosono	1996-2000
3. Pondok Moder Darussalam Gontor Ponorogo	2000-2002
4. Program S1 Universitas Al-Azhar Cairo Mesir	2004-2009
5. Program S2 Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya	2014-2016
6. Program Doktoral Universitas PTIQ Jakarta dan Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI) Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) Kementerian Keuangan Republik Indonesia	2023-2026

RIWAYAT ORGANISASI

1. Wakil Ketua Pengembangan Bahasa OPPM Pondok Modern Al-Barokah Kertosono	1999-2000
2. Koordinator Bidang Pembina Gerakan Pramuka Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo	2001-2002
3. Koordinator Bid. Pengembangan Minat dan Bakat Keluarga Masyarakat Jawa Timur (GAMAJATIM) Cairo Mesir	2005-2006
4. Wakil Ketua Ikatan Keluarga Pondok Modern (IKPM) Cab. Sidoarjo	2018-2019
5. Ketua Gugus Penjamin Mutu Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama (FUSA) UIN Mataram	2021-2023
6. Fasilitator Kelompok Kerja (POKJA) Moderasi Beragama Kementerian Agama Republik Indonesia	2020-