Globethics Repository



ALIRAN-ALIRAN PEMIKIRAN ISLAM DAN IMPLIKASINYA PADA PENDIDIKAN

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Preprint
Authors	Sholeh, Moh
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-07 08:39:49
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/183896

ALIRAN-ALIRAN PEMIKIRAN ISLAM DAN IMPLIKASINYA PADA PENDIDIKAN

Oleh: Moh. Sholeh, M.PdI*

Abstract

Historically, the current Islamic thought is essensially a continuation of the result of Islamic thought that peaked in the golden ages (III-V H). As a consequence of *baya>niyyun* domination, the product of Islamic thought in the golden ages has succeeded to build an image that Islamic Arabic thought inherited by us currently is nothing but an Islamic law civilization. This can be viewed from epistemological fact, the wriggle of Islamic Arabic thought is always present at the firm hegemony of *baya>ni* reason structure attaining a supremacy momentum from Islamic humanism and scholasticism movement.

Furthermore, the *baya>ni* reason structure has subsequently permeated into Islamic education as a cultural reason for education at the time. Then, this permeating has caused appearing of the religious conservative education school that less is appreciated to every rational impact from out side, so that tends to make marginal intellectual sciences. It was natural in its development, intellectualism becomes overcast from the realm of Moslem consciousness. This reality has been made worse by madrasa as a par excellence institution in the Islamic world that has changed its function as only a wagon mover of *baya>ni* tradition. This thesis tries to investigate the process of awakening of bayani, burhani and ‘irfani epistemology and its linkage with Islamic education in the golden ages.

Key words: epistemology, *baya>ni, burha>ni, ‘irfa>ni*

Pendahuluan

Setidaknya ada empat aliran pemikiran yang berkembang di dunia Islam. Empat aliran tersebut adalah: madzhab fiqh, sekte teologi, *gerne* filsafat dan ordo tasawuf. Terkait madzhab fiqh, ada empat arus utama pemikiran fiqh yang meng-konstruk kesadaran umat Islam: Maliki, Hanafi, Syafi’i dan Hanbali. Sedang, dalam sekte teologi, hadir membentuk pola pikir kalam, yaitu teologi al-Asy’ari-al-Maturidi yang moderat, yang menengahi antara qadariyah (*free will*) Mu’tazilah dengan Jabariyah (*fatalism*). Sementara, jenis filsafat yang berkembang dalam Islam klasik adalah filsafat dengan cita rasa ketuhanan (Theosofi). Terakhir, pemikiran tasawuf falsafi (Syi’i) dan tasawuf ‘amali (Sunni), turut pula menghegemoni olah pikir (nalar) dan olah rasa (hati) umat Islam.

Makalah berikut, berisi telaah sederhana yang mentautkan empat aliran pemikiran utama Islam tersebut dengan pendidikan. Sejauh mana epistema, filosofi, visi dan praksis

pendidikan, "terpengaruh" dan mengambil system nilai dan kelembagaan dari empat *resources* tersebut? Juga, sebagai *break down*, penulis berupaya pula menghadirkan realitas dan praktik pendidikan Islam, untuk melihat bahwa, empat aliran pemikiran tersebut, nyata adanya memiliki implikasi besar bagi perjalanan dan aktivitas pendidikan Islam.

Fiqih sebagai Produk Epistema Bayani

Pemikiran dalam empat madzhab fiqh,[1] secara epistema (*theory of knowledge*), merupakan hasil dari inferensi melalui deduksi (*istidla>li*) dan induksi (*istiqra>'i*) atas teks (al-Qur'an dan Hadith). Dari sini, para pengagum Jabiri, menyebut fiqh sebagai pelayan teks, bernalar dan ber-epistema *baya>ni*, penjelas, pen-*sharah.* Sebagai inferensi teks, fiqih tidak berani keluar berimprovisasi mengkaji di luar teks. Se-liberal apapun fiqh Hanafi, pada akhirnya bermuara pada teks sebagai rujukan tunggal dan terpercaya. Apalagi, fiqh ultra ortodok Hanbali, yang disintesakan dari ortodoksi Maliki, corak dan langgam hukum yang dihasilkan lebih rigid lagi, cenderung scriptural literalis. Yang agak mending adalah fiqh Syafi'i, meski berbau kompromistis, berada pada titik moderat, fiqh Syafi'i bisa dengan dinamis berdialektika dengan konteks, meski tetap menempatkan teks sebagai "nyaris segala-galanya". Lahirnya *qawl al-jadi>d* berlatar budaya Fustat (Kairo) dengan masyarakat tradisional (kala itu), sebagai "revisi" atas *qawl al-qadi>m*[2] dengan nuansa metropolitan Baghdad, merupakan contoh dinamika itu.

---

*Penulis adalah peserta Program Doktor Kependidikan Islam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, angkatan 2010, Dosen Filsafat Ilmu, Filsasat Islam dan Filsafat Umum, sekolah Tinggi Pendidikan Islam (STIPI) Khadijah, Surabaya

[1] Awal abad II hingga pertengahan abad IV hijriyah yang merupakan fase keemasan bagi itjihad fiqh, yakni dalam rentang waktu 250 tahun di bawah Khilafah Abbasiyah yang berkuasa sejak tahun 132 H. Pada masa ini, muncul 13 mujtahid yang madzhabnya dibukukan dan diikuti pendapatnya. Mereka adalah Sufyan ibn Uyainah (w.198H) dari Mekah, Malik ibn Anas (w.179H) di Madinah, Hasan Al-Basri (w.110H) di Basrah, Abu Hanifah (w.150H) dan Sufyan Ats Tsaury (w.160H) di Kufah, Al-Auza'i (157 H) di Syam, asy-Syafi'I (w.204H), Laits ibn Sa'ad (w.175H) di Mesir, Ishaq ibn Rahawaih (w.238H) di Naisabur, Abu Tsaur (w.240H), Ahmad ibn Hanbal (w.241H), Daud Adz Dzhahiri (w.270H) dan Ibn Jarir At Thabary (w. 310 H) , keempatnya di Baghdad.

[2] Munculnya *Qaul Qadi>m dan Qaul Jadi>d* menurut Ahmad Nahrawi, bahwa Imam Shafi'i ketika tinggal di Irak pada zaman pemerintahan al-Amin, ia berinteraksi dengan ulama Irak dan banyak mengambil pendapat ulama yang ahl al-ra'y. Setelah tinggal di Irak, ia melakukan perjalanan ke Mesir kemudian tinggal di sana. Di Mesir ia bertemu dengan ulama Mesir yang umumnya sahabat Imam Malik yang dikenal sebagai penerus ulama Madinah sebagai ahl al-hadith. Karena perjalanan intelektualnya itu, Imam Shafi'i mengubah beberapa pendapatnya yang kemudian disebut *qaul jadi>d*. Dengan demikian, *qaul qadi>m* adalah pendapat Imam Shafi'i yang bercorak ra'y, sedangkan *qaul jadi>d* adalah pendapatnya yang bercorak hadith. Sebab terbentuk qaul jadi>d adalah karena Imam Shafi'i mendengar dan menemukan hadith dan fiqh yang diriwayatkan ulama Mesir yang tergolong ahl al-hadith. Munculnya *qaul jadi>d* merupakan dampak perkembangan baru yang dialami oleh Imam Shafi'i dari penemuan hadith, pandangan, dan kondisi sosial baru yang tidak ia temui selama tinggal di Irak. Jadi *qaul jadi>d* merupakan refleksi dari kehidupan sosial yang berbeda. Pendapat-pendapat Shafi'i yang tersebut dalam *qaul qadi>m* tercatat dalam bukunya "al-Hujjah", sedangkan yang merupakan pendapat-pendapat barunya atau *qaul jadi>d* terangkum dalam kitabnya "al-Umm". (Ahmad Nahrawi, *Al-Imam asy-Syafi'i fi Madzhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, (Kairo: Darul Kutub, 1994), 208

Menurut Nahrawi,[3] terdapat sejumlah faktor dalam masyarakat yang mendorong aktivitas keilmuan yang pada akhirnya melahirkan berbagai mazhab fiqh, antara lain: *Pertama,* kestabilan politik dan kesejahteraan ekonomi. *Kedua,* kesungguhan para ulama dan fuqaha. *Ketiga,* perhatian para khalifah terhadap fiqh dan fuqaha. *Keempat*, pembukuan ilmu-ilmu (*tadwi>n al-'ulu>m*). Pada masa ini telah dilakukan pembukuan berbagai cabang ilmu seperti hadith, fiqh, dan tafsir yang memudahkan tersedianya rujukan untuk mengembangkan ilmu fiqh. *Kelima,* adanya berbagai perdebatan dan diskusi (*muna>z}ara>t*) di antara ulama.

Berikut adalah empat madzhab yang dominan dan langgeng hingga sekarang: madzhab Hanafi, madzhab Maliki, madzhab Syafi'I dan madzhab Hanbali. Mazhab Hanafi, pendirinya Imam Abu Hanifah. Mazhab ini lebih banyak menggunakan akal (nalar) dalam berijtihad. Tokoh bercorak liberal ini tidak mengarang kitab, tetapi muridnya-lah yang menyebarkan pahamnya, kemudian ditulis dalam kitab-kitab mereka. Mazhab ini berkembang di Turki, Afganistan, Asia Tengah, Pakistan, India, Irak, dan Mesir. Selanjutnya, madzhab Maliki. madzhab ini dibina oleh Imam Malik ibn Anas. Ia cenderung kepada ucapan dan perbuatan (praktek) Nabi saw. dan praktek para Sahabatnya serta ulama Madinah. Mazhab ini berkembang di Afrika Utara, Mesir, Sudan, Kuwait, Qatar dan Bahrain. Sedang, madzhab Syafi'I dibangun oleh Imam Syafi'i. Syafi'I adalah murid Imam Malik. Madzhab ini merupakan madzhab moderat, antara ahli ra'yi dan ahli hadith. Mazhab Syafi'i berkembang di Mesir, Syiria, Pakistan, Saudi Arabia, India, Thailand, Malaysia , Philipina dan Indonesia. Terakhir, madzhab Hanbali. Mazhab ini mengikuti Imam Ahmad ibn Hanbal. Ia lebih banyak menitikberatkan kepada hadith dalam berijtihad dan tidak menggunakan ra'yu dalam ijtihad, kecuali dalam keadaan darurat, yaitu ketika tidak diketemukan hadith. Mazhab ini berkembang di Saudi Arabia, Syiria, dan beberapa negeri di bagian Afrika.

Teologi Klasik yang Tidak Berbasis Sains

Setelah mengkaji corak pemikiran fiqh, bahasan selanjutnya menyangkut teologi. Warna teologi klasik yang berkembang hingga sekarang, bisa disebut sebagai akar dari corak berpikir yang dominan dalam pendidikan. Harus disadari, konstruksi teologi klasik kita, yang hingga kini sebagai *mind stream* kajian ketuhahanan, termasuk teologi Mu'tazilah,[4] adalah bangunan teologi teosentris, yang belum bersentuhan dengan sains. Teologi yang bersentuhan dengan sains, tidak saja berbicara tentang Tuhan, seperti yang

[3] Ahmad Nahrawi, *Al-Imam asy-Syafi'i fi Madzhabihi al-Qadim wa al-Jadid*,,, 218.

[4] Wasil Ibn 'Atha' adalah pendiri Mu'tazilah. Nama lengkapnya Abu Huzaifah Washil ibn Atha Al-Gazzal al-Tsag (80-131 H.), salah seorang murid Hasan Bashri di Basrah. Wasil belajar ilmu fisika dan hadits kepada Hasan Bashri. Dia hidup pada masa pemerintahan khalifah Abd al-Malik ibn Marwan dan Hisyam ibn Abd al-Malik. Lihat Al-Shahrastani, Al-Milal Wa al-Nihal, 33

digagas oleh al-Asy'ari dan al-Maturidi[5]. Tidak juga terpaku pada tauhid *ulu>hiyah, rubu>biyah* dan *asma> wa sifa>t* Tuhan, hasil konsepsi Ibn Taimiyah.[6] Teologi yang berbasis sains adalah teologi yang satu tarikan nafas dengan kajian ilmiah, bahwa, satu-satunya jalan kearah kebenaran adalah ilmu pengetahuan.[7]

Keteguhan kita memegang erat teologi klasik, memiliki implikasi sangat besar bagi pendidikan. Implikasi *pertama*, pemikiran teologi sebagaimana pemikiran keislaman klasik lainnya dipandang sebagai hal suci. Dalam bahasa Arkoun disebut dengan *taqdi>s al-afka>r al-di>ni>*, sakralisasi pemikiran agama. *Kedua*, karena teologi dpandang sesuatu yang suci, maka ia merupakan hal sempurna, tidak bisa dikritik, tidak bisa diubah. *Ketiga*, sebagai produk pemikiran klasik, teologi tersebut memiliki '*asba>b wuru>d*" yang berbeda dengan konteks sekarang. Ketiga Implikasi dalam pendidikan, dibahasakan Amin Abdullah dengan *intelctual suicide* (bunuh diri intelektual)[8]. Sedang Ulil Abshar menyebutnya dengan sebentuk kemalasan berfikir.[9]

Pemikiran Filsafat dan Tasawuf: dari Suhrawardi Hingga mulla Sadra

Tak dipungkiri bahwa pendidikan dalam Islam dalam derajat tertentu menyerap konsep filsafat Islam yang bernafas ketuhanan (theosofi). Banyak pemikir terlibat dan memiliki kontribusi besar dalam filsafat Islam. Suhrawardi[10] misalnya, tokoh yang dikenal dengan faham *ishra>kiyah* (iluminatif), berperan besar membangun episteme

[5]Muhammad Ibn Muhammad Bin Mahmud Abu Mansur Al-Maturidi. dilahirkan di Maturid sekitar tahun 238H/852 M di Maturid daerah yang masuk wilayah Samarkand di Asia Tengah, atau Uzbekistan saat ini. Pada saat itu kawasan tersebut masuk ke dalam kekuasaan Daulah Abbasiah yang berpusat di Baghdad, dan ketika ulama besar itu lahir yang menjadi Khalifah adalah Mutawakkil (232-247H/846-861M). Walau secara resmi wilayah Samarkand dibawah dinasti Abbasiah, namun dalam kenyataannya yang menguasai Samarkand dan sekitarnya adalah dinasti Samaniyah yang mengakui Abasiah sebagai kekuasaan di atasnya.

[6]Abu Abbas Ahmad bin Abd al-Halim bin Abd al-Salam Abd Allah bin Muhammad bin Taimiyah al-Harrani, lahir di Haran 22 Januari 1263 M./ 10 Rabi' al-Awwal 661 H. dekat Damaskus, Suria pada Tahun 661 H./1263 M lima tahun setelah jatuhnya Bagdad ke Tangan Tatar yang berarti pula berakhirnya dinasti Abbasiyah. Pada usia enam tahun (1268 M.) dia ikut ayahnya pindah ke Damaskus karena menghindar dari kekejaman Tatar/ Mongol. Ayahnya, Abu al-Mahasin Abd al-Halim Shihabuddin ibn Taimiyah adalah salah seorang ulama terkemuka madhhab Hambali, bahkan kakeknya, Majidudin Abu al-Birkan Abd al-Salam bin Abd Allah adalah salah seorang penghafal al-Qur'an (Hafiz) yang ahli ilmu Ushul, ahli fiqh Hambali yang juga ahli tafsir dan Hadith. Semula dia belajar dari ayahnya sendiri kemudian berguru kepada Ali Zain al-Din al –Muqaddasi, Najm al-Din Abi al-Ashakir, Zainab bint Makky dan lain-lain. Pada usia tujuh belas tahun tahun, terlebih lagi kpada usia kedua puluh ketika ayahnya meninggal, dia mulai mendalami fiqh Hambali disamping mendalami ilmu-ilmu al-Qur'an, al-Hadith dan Teolog, Ia seorang ilmuwan yang sangat produktif bahkan menurut ibn al-Wardi dalam buku Tarikhnya tulisan-tulisannya mencapai lima ratus judul diantara yang sangat terkenal adalah *Majmu>' Fata>wa>*

[7]Amin Abdullah, Seminar Kelas Mata Kuliah, *Agama, Sains dan Budaya*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2011)

[8]Amin Abdullah, *Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Agama,* (Jakarta: Jurnal Ulumul Qur'an, 1996), 56

[9] Ulil Abshar- Abdalla, *Membakar Rumah Tuhan* (Bandung: al-Hidayah, 1995), 12

[10] Mahmud Muhammad 'Ali Muhammad, *al-Manthiq Al-Ishrâ>qî 'ind Shihâ>b al-Dî>n Al-Suhrawardî>*, Juz I (Kairo: Mishr al-'Arabiyyah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1999) , 32.

irfani, sebut al-Jabiri. Jasa besar juga diberikan oleh Ibn Rusyd.[11] Di samping dikenal sebagai ahli hukum, Ibn Rusyd juga seorang filosof besar, pelopor epistema burhani yang paripatetik (*masha>iyah*). Perdebatannya yang melegenda dengan al-Ghazali adalah bukti betapa besar posisi intelektualnya. Berikut adalah galeri pemikiran Suhrawardi, Ibn Rusyd, al-Ghazali dan Mulla Sadra. Pemikiran tokoh-tokoh ini dihadirkan disini dimaksudkan untuk melacak implikasi aliran filsafat dan tasawuf, bagi desain pendidikan Islam terutama terkait epistema, *term* tarbiyah, implikasi kelembagaan, juga ragam kecerdasan peserta didik.

A. Pemikiran Suhrawardi

Banyak dikenal di kalangan pemikir filsafat, Suhrawardi merupakan tokoh yang pertama kali berani menantang hegemoni filsafat paripatetik (*masha>'iyah*) pada abad VI Hijriyah. Kemudian berusaha membangun aliran filsafat baru yang bernama falsafah *ishrâ>qiyyah* (filsafat illuminasi). Karir intelektual Suhrawardi bermula sebagai seorang sufi, kemudian sebagai seorang filosof paripatetik. Puncak dari ajaran filsafatnya berupa *hikmah al-isyrâq*, yang merupakan gabungan antara filsafat dan tashawwuf. *Hikmah al-isyrâ>q* dibangun atas dua hikmah: *al-hikmah al-bahtsiyyah* dan *al-hikmah al-dzauqiyyah*. *Al-hikmah al-bahtsiyyah* (disebut juga hikmah al-falâ>sifah) dibangun atas dasar metodologi analisis, komposisi, *istidlâ>l al-burhâ>nî>;* dan bertujuan mencapai hakikat. Sementara *al-hikmah al-dzauqiyyah* (disebut juga hikmah al-isyrâ>qiyyî>n) merupakan buah dari eksperimen spiritual. Sejatinya tidak ada kontradiksi esensi antara satu sama lain. Yang terjadi hanya sebatas kontradiksi lahir. Karena puncak dari hikmah al-isyrâq adalah eklektisasi antara *al-hikmah al-bahtsiyyah* dan *al-hikmah al-dzauqiyyah*, memperkokoh hikmah yang pertama sekaligus mempertajam aura hikmah yang kedua.[12]

Epistemologi Illuminasi (*Madlû>l al-Isyrâ>q*)

Al-isyrâ>q adalah ekstraksi illuminasionis dari cahaya-cahaya rasional beserta makna-makna rasional dan curahannya kedalam jiwa ketika *tajarrud* atau *khalwah*. Jadi *hikmah al-ishrâ>q* adalah Hikmah yang dibangun atas dasar epistemologi *al-ishrâ>q* (illuminasionis) yang merupakan *kasyf*. Definisi ini mengisyaratkan: (1) bahwa *al-ishrâ>q* adalah sumber *al-hikmah al-isyrâ>qiyyah*. Ia mengandung konsep manifestasi atau pembasisan alam realita. Manifestasi ini merupakan kerja aktif jiwa yang mampu menahan curahan kasyf. (2) Terdapat sinonimitas antara *lafadz ishra>qî>* dan *mashriqî>*, yang bermakna memahami *ishra>qî>* dengan logika *hikmah*

[11]Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqa>l fi> ma Baina al-Hikmah wa al-Shari'ah min al-Ittis}al*, Terj Ahmad Shodiq Noor (Jakarta: Pustaka Firdaus,1996), viii-ix
[12]Mahmud muhammad, al-Manthiq,, 35

mashriqî>yyî>n. Karena itu filsafat Illuminasi (falsafah ishraqiyyah) adalah antonim dari filsafat paripatetik (falsafah *mashâ>iyyî>n*) di mana yang kedua berbasis analisis, bukti-bukti rasional-logis, sementara yang pertama berbasis kasyf dan *dzauq s}û>fî>*.[13]

Berikut adalah istilah-istilah yang digunakan Al-Suhrawardî dalam epistemologinya: 1) al-khair = *al-rû>hâ>nî>;* 2) *al-mâ>ddî>= al-madzlam*; 3) *al-anwâ>r= al-'uqû>l;* 4) *al-anwâ>r al-qâ>hirah='uqû>l al-aflâ>k*; 5) *al-anwâ>r al-mujarradah= al-nufû>s al-insâ>niyyah*; 6) *nû>r al-anwâ>r* = Allah, Tuhan, God; 7) *al-jauhar al-mudzlim au al-ghâ>siq= al-jism; 'â>lam al-barâ>zikh = 'â>lam al-ajsâ>m*.

Logika Illuminasi (*al-Manthiq al-Ishrâ>qî>*)

Logika Illuminasi merupakan ringkasan dari logika Paripatetik-Aristotelian. Logika ini terinspirasi oleh spirit-spirit sufi dengan konsep ke-esaannya. Logika illuminasi melebur *qadliyyah mu>jabah* (premis positif) dan *qadliyyah sâ>libah* (premis negatif) menjadi hanya satu, yaitu *qadliyyah mu>jabah ma'du>lah* (premis positif terukur) dengan cara memindahkan seluruh *nafy* ke bagian *mahmû>l*.[14] Bila logika paripatetik-aristotelian mengkomposisikan definisi (*ta'rî>f*) dengan *jins* dan *dzat h}as}*, maka logika illuminasi mengkritik pemahaman ini. Karena bagi Suhrawardi, *dzat h}â>s}* itu *unknowable* (*majhû>l*, tidak dapat diketahui dengan pasti). Sesuai dengan prinsip logika paripatetik-aristotelian sendiri, sesuatu yang *majhû>l* hanya bisa dipahami dari yang *ma'lû>m*. Lantas Suhrawardi menawarkan konsep baru tentang definisi (*hadd*), yakni melalui dua metode: *al-ihsâ>s* (peng-indra-an), yaitu perkara-perkara yang *mahsû>sâ>t* (bisa di-indra) mampu dipahami secara sempurna, dan *kasf*.

Dalam masalah *qadlayâ>*, logika Suhrawardi melebur *qadlaya> kulliyyah* (premis mayor) dan *qadlayâ> juz`iyyah* (premis minor) menjadi *qadlayâ> kulliyyah* saja. Karena *qadlayâ> kulliyyah* adalah asal, sedang *qadlayâ> juz`iyyah* adalah derivasi atau turunan darinya. Sesuatu yang bukan asal tidak bisa mengantarkan pada kebenaran yang meyakinkan.[15]

Dasar-dasar Filsafat *Isyrâ>qiyyah* (Filsafat Illuminasi)

Madzab *al-ishrâ>qî>* mempercayai konsep bahwa *al-imkâ>n* (possiblelity) bila benar-benar terjadi, maka *al-imkâ>n al-ashraf* (higher possible) adalah yang harus terjadi terlebih dahulu. Kaidah sederhana ini berarti bahwa *far'* jika benar-benar terjadi maka asal harus lebih dulu terjadi. Artinya: jika ada sesuatu yang lebih rendah derajatnya, maka eksistensinya tergantung pada sesuatu yang lebih tinggi derajatnya. Contoh cahaya bulan tergantung pada pantulan sinar matahari. Kaidah ini terkenal dengan *qa>'idah al-imkâ>n wa al-ashraf*.

[13] Mîlad Zaki Ghali, *Musykilâ>t Falsafiyyah*, Juz I (Alexandria: Masyah al-Ma'â>rif, 1999), 240.
[14] Mahmud Muhammad, 51
[15] Ibid,. 55

Al-isyrâ>q (*al-qahr*) dan *al-musyâ>hadah* (*al-mahabbah*) merupakan dua aktivitas. Yang pertama mengambil arah menurun, sedangkan yang kedua mengambil arah naik. Syarat *al-shrâ>q* adalah tidak adanya *hijab* antara *mushriq* dan *qa>bil* benar-benar mampu menerima *al-ishrâ>q*. Sedangkan syarat *al-mushâ>hadah* adalah tidak adanya hijab sekaligus adanya kemampuan dari kedua belah pihak.

Kaidah terpenting dari madzhab *al-ishrâ>qî>* adalah *al-fi'l* dan *al-ibdâ>'*. *Al-fi'l* menurut pemahaman umum wajib mengandung ketiadaan masa lampau (*sabaq al-'adam*), yakni bahwa tidak mungkin menggambarkan adanya kejadian yang baru (*hudû>th hâ>dith*) tanpa ketiadaan masa lampau (*sabaq al-'adam*). Namun, sebenarnya *al-'adam* bukan termasuk *fi'il*-nya pelaku. Karena *al-'adam* sudah mendahului *fi'l*. Sementara *al-ibdâ>'* adalah mengadakan sesuatu tanpa adanya "sketsa atau contoh" yang sudah ada, namun sesuai kehendak *mubdi'*. Jika demikian, maka konsep ini kontradiktif dengan konsep *ibdâ>'* milik Platonisme yang berstatemen bahwa sang *s}â>ni'* mengandung rancangan-rancangan azali (*al-namâ>dzij al-azaliyyah*). Juga kontradiktif dengan Rasionalisme yang memastikan konsep *sabab-musabbab*(kausalitas).

B. Epistema Ibn Rusyd

Merujuk *Fas}l al-Maqa>l fi> ma> bayn al-H{ikmah wa al-shari>'ah fi al-Ittis}a>l,*[16] ada tiga kelompok masyarakat berdasarkan sikap dan pola pikir mereka menyangkut epistema dan ketuhanan. *Pertama*, kelompok 'awam atau orang-orang yang berpola fikir sederhana dan cenderung memahami epistema dan dalil-dalil berdasarkan tekstual. *Kedua*, kelompok mutakallimin atau orang-orang yang menempuh jalan interpretasi tanpa pembuktian. *Ketiga*, kelompok falasifah, orang-orang yang menempuh jalan intepretasi dalam memahami dalil-dalil dengan jalan pembuktian. Dalam hubungannya dengan pengelompokan ini, meskipun Ibn Rusyd tidak secara tegas menyatakan pemihakannya, tetapi ia menempatkan diri dalam kelompok yang ketiga yaitu kelompok Falasifah/ *ahl al-burhan* yang menurutnya adalah kelompok yang paling ideal terutama dalam masalah metafisik dan epistema.

Untuk menjelaskan wujud (*present*), ia memilih jalan pembuktian sebagaimana isyarat-isyarat yang terkandung dalam al-Qur'an, ia memperkenalkan dalil-dalil rasional dan sekaligus dalil-dalil agama yang ia sebut dengan *al-'ina>yah al-Ila>hiyyah* (disingkat dengan *al-'ina>yah*) dan dalil *al-ikhtira>'*, yang ia simpulkan dari isyarat-isyarat yang terkandung dalam informasi wahyu. Dalil *al-'ina>yah.* kata *'ina>yah* secara harfiyah adalah bermakna pertolongan, penjagaan dan pemeliharaan atau anugerah yang diberikan Allah kepada manusia sbagai khalifah *fi> al-ard}*. Dalam kaitannya dengan dalil *'ina>yah* menurutnya dilandaskan pada dua hal. *Pertama,* segala wujud yang ada di alam raya ini diciptadan di desain sedemikian rupa sehingga sesuai bagi kepentingan dan

[16] Ibn Rusyd, *Fas}l al-Maqa>l fi> ma> bayn al-Hikmahwa al-Shari>'ah fi al-Ittis}a>l* (Mesir: Da>r al-Ma'arif,1972), 52

kebutuhan manusia. *Kedua*, kesesuaian itu secara pasti terjadi karena diatur dan dirancang oleh Allah (bukan terjadi secara kebetulan). Oleh karena itu, orang yang ingin membuktikan wujud sesuatu, maka ia dapat memikirkan dan memperhatikan fenomena-fenomena yang ada. Sehingga tergambar dalam benaknya bahwa manfaat dari semua yang ada tersebut, sesuai dan ditujukan bagi kepentingan manusia secara umum dan universal bukan parsial. Sedang, dalil *al-ikhtira>'* adalah dalil yang secara harfiyah bermakna penciptaan atau disebut juga dalil *sababiyyah* (kausalitas), dalil kosmologis dan dapat di analogkan dengan dalil *al-h{arakah* (gerak). Dalil ini juga dilandaskan pada dua hal. *Pertama*, segala sesuatu yang ada di alam ini (dan atau yang bergerak) adalah karena diciptakan (atau digerakkan). *Kedua*, bahwa setiap yang diciptakan (digerakkan), pasti ada yang menciptakan (menggerakkan).

Untuk memperkuat argumennya, ia mengatakan bahwa ayat-ayat yang ada dalam al-Qur'an dalam hubungannya dengan masalah tersebut jika diperhatikan dengan seksama akan ditemukan tiga corak. *Pertama*, ayat-ayat yang mengandung pesan dengan model dalil *'inaya>h*. *Kedua*, ayat-ayat yang mengandung pesan dengan model dalil *ikhtira>'*. *Ketiga*, ayat-ayat yang menggabungkan dua model dalil diatas.

Selanjutnya, epistema Ibn Rusyd bertujuan untuk pembuktian kebenaran konsep (*tashdiq*). Epistema ini, menurut Ibnu Rusyd dapat melalui tiga metode, yaitu: metode retorika (*al-khitabiyyah*), metode dialektika (*al-jadaliyyah*), dan metode demonstratif (*al-burhniyyah*).[17] Tiga konsep ini, menunjukkan sosok Ibnu Rusyd sebagai seorang dengan epistema burhani sejati, seperti yang disebut al-Jabiri. Karya Ibn Rusyd, *Tahafut at-Tahafut* yang ditujukan untuk membela para filosuf, merupakan wujud dari tiga epistema itu. Dalam karya tersebut, ahli hukum Andalus ini, memaparkan lima isu utama. Berikut adalah tiga dari lima hal tersebut. *Pertama*, tentang *qadim*-nya alam. Ibn Rusyd mengatakan bahwa para filosuf meyakini alam ini *qadim*. *Qadim* yang dimaksudkan di sini adalah sesuatu yang dalam kejadian terbarukan terus-menerus (*ma> huwa fi> h}udu>s| da>'im)*, maksudnya tidak mempunyai permulaan waktu. Pendapat ini disimpulkan dari pandangan mereka bahwa alam ini diciptakan dari sesuatu, bukan dari "tiada" menjadi "ada" (*creatio ex nihilo*), seperti pendapat al-Ghazali yang dikutip oleh para teolog. Argumentasi Ibn Rusyd adalah jika memperhatikan proses kejadian benda di alam, akan terlihat bahwa semuanya terwujud dari sesuatu yang ada. menurutnya creatio ex nihilo tidak mungkin terjadi. Yang terjadi ialah "ada" yang berubah menjadi "ada" dalam bentuk yang lain.

Kedua, Tuhan tidak mengetahui perincian yang terjadi di alam. Menurut Ibn Rusyd, filosuf sebenarnya bukan mengingkari kemahatauan Tuhan, akan tetapi bertolak dari pemikiran mereka yang menyamakan pengetahuan Tuhan dengan pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia terbagi menjadi dua, yang bersifat khusus dan umum. Yang khusus diketahui manusia melalui panca indra dan yang umum didapati melalui

[17] Ibn Rusyd, fasl,,, 12

akal. Tuhan bersifat immateriil yang tidak berpanca indra, lalu kaum filosuf mempertanyakan cara Tuhan mengetahui perincian yang bersifat khusus itu. *Ketiga*, tentang adanya pembangkitan jasmani. Menurut Ibn Rusyd, yang dimaksud filosuf adalah tidak adanya pembangkitan jasmani. Pandangan ini berakar dari filsafat mereka tentang jiwa. Yang penting bagi manusia itu adalah jiwa, bukan jasmaninya. Kebahagiaan hakiki adalah kebahagiaan jiwa (rohani) yang dapat diperoleh dengan jalan kontemplasi dan menjauhkan diri dari ketertarikan dengan benda-benda materiil, dengan cara meninggalkan kesenangan jasmani. Di akhirat hanya ada kesenangan jiwa, sehingga jasmani tidak dapat dibangkitkan. Ibn Rusyd sendiri melihat ada pertentangan di dalam pendapat al-Ghazali.

C. Episteme al-Ghazali

Fokus utama dalam epistema al-Ghazali adalah sebagaimana dijelaskan dalam bukunya *al-Munqiz} min al-D{ala>l*.[18] Paparan dalam buku tersebut, ingin mencari kebenaran yang sejati, yaitu kebenaran yang diyakini betul-betul merupakan kebenaran. Seperti kebenaran sepuluh lebih banyak dari tiga. Pada mulanya al-Ghazali beranggapan bahwa pengetahuan itu adalah hal-hal yang dapat ditangkap oleh panca indera. Tetapi, kemudian ternyata panca indera tidak selalu tepat, kadang juga berdusta. Karena tidak percaya kepada panca indera, al-Ghazali kemudian meletakkan kepercayaan kepada akal. Tetapi, akal juga tak dapat dipercaya. Baginya bahwa *al-dhawq* (intuisi) lebih tinggi dan lebih dipercaya dari pada akal untuk menangkap pengetahuan yang betul-betul diyakini kebenarannya. Sumber pengetahuan tertinggi tersebut dinamakan juga *al-nubuwwat*, yang pada Nabi-nabi berbentuk wahyu dan pada manusia biasa berbentuk ilham.

Menurut al-Ghazali, lapangan epistema (filsafat) ada enam, yaitu matematika, logika, fisika, politik, etika, dan metafisika. Hubungan lapangan-lapangan epistema tersebut dengan agama tidak sama: ada yang tidak berlawanan, tetapi ada pula yang bertentangan (bandingkan dengan relasi agama versus sains perspektif Ian G Barbour). Ia berpendapat bahwa agama tidak melarang atau memerintahkan mempelajari matematika. Karena itu ilmu ini adalah hasil pembuktian pikiran yang tidak bisa diingkari, sesudah dipahami dan diketahui. Logika menurutnya, tidak ada sangkut pautnya dengan agama. Logika berisi penyelidikan tentang dalil-dalil pembuktian, sylogisme, syarat-syarat pembuktian dan defenisi-defenisi.

Ilmu fisika menurut al-Ghazali, membicarakan tentang planet-planet, unsur-unsur tunggal, seperti air, udara, tanah dan api, kemudian benda-benda tersusun, seperti hewan, tumbuh-tumbuhan, logam, sebab-sebab perubahan dan pelarutannya. Sedang, akhlak, moral dan etika, bersifat etis yang menjamin kebahagiaan sempurna, seperti dijelaskan al-Ghazali dalam *mizan al-'amal*. Adapun teori etika yang dikembangkannya bersifat

[18] Al-Ghazali, al-Munqid min al-Dhalal, (kairo: Mathaba'ah al-Qahirah,1903), 6

religius dan sufi. Ada tiga teori penting mengenai akhlak, yaitu; *pertama*, mempelajari akhlak sekedar sebagai study murni teoritis. *Kedua*, mempelajari akhlak untuk meningkatkan sikap dan perilaku sehari-hari. *Ketiga*, akhlak merupakan subyek teoritis yang berkenaan dengan usaha menemukan kebenaran tentang moral. Prinsip-prinsip moral dipelajari dengan maksud menerapkan semuanya dalam kehidupan sehari-hari. Al-Ghazali menegaskan bahwa pengetahuan yang tidak diamalkan tidak lebih baik dari kebodohan.

Sementara terkait jiwa, menurut al-Ghazali manusia diciptakan Allah sebagai makhluk yang terdiri dari jiwa dan jasad. Jiwa, yang menjadi inti hakikat manusia adalah makhluk spiritual yang sangat halus (*lat}ifa rabbaniyah ruh}aniyyah*). Istilah-istilah yang digunakan al-Ghazali untuk itu adalah *qalb, ru>h, nafs*, dan *'aql*. Jiwa adalah suatu zat (*jauhar*) dan bukan suatu keadaan atau aksiden (*'ardh*), sehingga ia ada pada dirinya sendiri. Sedang, jasad wujud eksistensinya bergantung pada jiwa, dan bukan sebaliknya. Jiwa berada di alam spiritual, sedangkan jasad di alam materi. Jiwa berasal unsur yang sama dengan malaikat. Asal dan sifatnya ilahiyah.

Bagi al-Ghazali, jiwa yang berasal dari ilahi mempunyai potensi kodrati (*ashl al-fit}rah*), yaitu kecenderungannya kepada kebaikan dan keengganan kepada kejelekan. Pada waktu lahir, ia merupakan zat yang bersih dan murni dengan esensi malaikat (*'alam al-mala>kut* atau *'alam al-amr*), sedangkan jasad berasal dari *'alam al-khalq*. Karena itu, kecenderungan jiwa kepada kejahatan (yang timbul setelah lahirnya nafsu) bertentangan dengan tabiat aslinya. Karena itu, jiwa rindu akan alam atas dan ingin mendampingi para malaikat, namun kerap kali diredam keinginan duniawi.

D. Epistema Mulla Sadra

Membahas epistema Mulla Sadra, mau tidak mau mengkaji secara sekaligus tasawuf dan filsafat. Hal ini karena pemikiran Mulla Sadra dibangun diatas tiga pondasi berikut: teori *masha>'iyah* Ibn Sina dan Ibn Rusyd, teori *ishra>qiyah* Suhrawardi dan teori *wuju>diyah* ibnu 'Arabi. Dengan bertolak dari tiga teori tersebut Mulla Sadra menemukan konsep baru yang dia sebut dengan *al-hikmah al-muta>'aliyah* (*transcendent theosofi*). Setidaknya ada empet hal yang menjadi titik sentral *al-hikmah muta>'aliyah*: epistema, ontology, *harakah jauhariyah*, dan jiwa.[19]

Dalam teori epistema Mulla Sadra, kebenaran dan pengetahuan bisa diperoleh dengan tiga jalan, yaitu, jalan wahyu, *ta'aqul* (inteleksi), dan *musha>hadah/ muka>shafah*. Mulla Sadra juga membagi pengetahuan menjadi dua: *hus}u>li* dan *hud}u>ri*. Pengetahuan *hus}u>li* adalah pengetahuan konseptual dalam bentuk teori. Sedang pengetahuan *hud}u>ri* ialah pengetahauan yang menyatu dalam diri seorang

[19]Sadruddin asy-Syirazi, *al-Hikmah al-'Arsyiyah*, ter, James Morris, (Prionceton : Princeton University Press, T.t)

muta'ali, seseorang yang telah sampai pada pengetahuan tinggi yang ia sebut dengan *hikmah muta>'aliyah*.

Dasar *hikmah muta>'liyah* adalah ilmu tentang wujud. Istilah "wujud" digunakan untuk menyebut wujud mutlak, wujud murni, yang adalah wujud Tuhan. Terkait tentang wujud, Mulla Sadra membagi menjadi dua hal: *mafhu>m al-wuju>d* dan hakekat *wujud*. *Mafhu>m al-wuju>d* merupakan ide yang jelas dan mudah dipahami. Sementara hakekat wujud adalah hal pelik dan sulit dipahami, sebab memerlukan kesiapan batin dan pikiran untuk benar-benar memahaminya. Seseorang perlu memurnikan wujudnya terlebih dahulu agar pikiran dalam batinnya berperan penuh dan tidak dihalangi hijab hawa nafsu, serta mampu menyingkap wujud sebagai hakekat.

Pengertian *wujud* mudah dikenali, tetapi hakekatnya tersembunyi. Karena tersembunyi, pengertiian tentang wujud memerlukan pengetahuan yang mendalam, yaitu musyahadah dan mukasyafah. Ujung penegetahuan ini adalah makrifat, yang finalnya yaitu tuntutan akan persatuan wujud (*wahdah al-wuju>d*). Pengertian ini sedikit berbeda dengan *wahdah al-wuju>d*-nya Ibnu Arabi. Bagi Ibn ‘Arabi, kesatuaan wujud bermakna “hanya Tuhan yang nyata”, sementara wujud yang lain adalah bayangan dari wujud Tuhan dan tidak nyata, keragamnan penampakan wujud sejatinya adalah bentuk dari *tajali* dari nama dan sifat Tuhan.

Teori *wahdah al-wuju>d* Mulla Sadra, ditopang oleh tiga hal. *Pertama, tasyki>k wuju>d* (gradasi wujud), yaitu, wujud tidak tunggal, sebab yang tunggal mengambil peranan dalam hierarki wujud. Wujud membentang dari wujud yang tunggal menjadi beragam pada ‘*ala>m d{awa>hir*. Setiap wujud yanag peringkatnya lebih tinggi mengandung semua hakekat yang dikandung oleh wujud yang lebih rendah. *Kedua*, *as}a>lah al-wuju>d* (asal-usul wujud), yaitu tatanan wujud yang padu dan teratur. Menurut Mulla Sadra, wujud ini seperti cahaya yang di dalamnya memiliki intensitas dan kemampuan, menambah kekuatan dan pergerakan. Jagad raya yang wujud keragamannya tak terhingga tidak hanya dipersatukan oleh tatanan yang berpusat pada Yang Satu. Melainkan juga pada keterpaduan dan keteraturan. *Ketiga*, *tafri>q* (pembedaan) antara *wuju>d* dan *ma>hiyah* (benda). Menurut Mulla Sadra, hakekat tidak lain merupakan wujud yang maujud, dan *bergradasi, yang memberi kewujudan hakekat pada segala sesuatu. Wujud tidak hanya* satu, tetapi menyebarkan pancaran keragaman. Ia juga tidak sekedar bergradasi tetapi juga, memberti hakekat kepada semua mahiyah. Sementara *ma>hiyah* tidak memiliki hakekat dalam dirinya sendiri.

Bagi Sadra, oleh karena wujud merupakan kesatuan dalam keragaman dan keragaman dalam kesatuan, maka secara logika ia berbeda-beda. Perbedaan itu ditentukan oleh peringkatnya. Meski begitu wujud hakiki tidak dapat dibagi dan dikelompokkan, yang dapat dibagi adalah pancarannya dalam wujud yang lebih rendah. Dalam membagi wujud, Mulla Sadra menempuh dua cara. *Pertama*, berdasar tingkat

ketergantungan pada wujud lain. *Kedua*, berdasar kemandiriannya dari wujuid lain. Wujud yang mandiri yang tidak tergantung pada wujud lain disebut wujud mandiri (*wuju>d al-nafs*). Sedang wujud yang eksistensinya ditopang oleh pada wujud di luar dirinya disebut wujud terikat (*wuju>d al-irt}iba>t}i*). Mulla Sadra beranggapan bahwa, wujud segala sesuatu kecuali Tuhan adalah *wuju>d al-ra>bit}* (wujud pengikat).

Mulla sadra menyebut pemancaran cahaya Tuhan sebagai *wuju>d al-munbas}it*, (wujud yang berlanjut), akal pertama, *al-faid} al-muqaddas* (efusi suci), atau *haqiqah al-haqa>iqa* (kebenaran dari semua kebenaran). Pemancaran asal ini satu hakikat tetapi berkelanjutan melakukan pemancaran sehingga darinya turun beragam wujud. Tentang hakikat segala sesuatu, Mulla sadra, membagi menjadi tiga: dzat Tuhan, wujud mutlak (*wuju>d munbasit}*), dan wujud nisbi (wujud makhluk).

Persoalan lain yang dibahas oleh Mulla Sadra adalah, kemanunggalan antara orang berfikir dengan obyek pemikiran (*al-ittihad al-'a>qil wa al-ma'qu>l*).[20] Menurutnya setelah terjadi *ta'aqul* (inteleksi) obyek yang dipikir (*ma'qu>l*), pemilik akal (*'a>qil*) serta akal, yang digunakan berpikir, menyatu hingga tindakan berpikir berakhir. Pada akhirnya konsep ini membawa pada pandangan bahwa, kemanunggalan antara '*a>lim, ma'lu>m, 'ilm* dan wujud. Dalam kemanunggalan ini manusia mengalami transformasi (*ina>bah*), karena pancaran pengetahuan dan wujud manusia mengalami *ina>bah* melalui caranya mencapai pengetahuan. Dengan demikian pengetahuan dapat mengubah wujud manusia meskipun ia sudah mati.

Mula Sadra juga membahas '*ala>m al-misa>l. 'Ala>m al-misa>l*, menurutnya tidak saja dijumpai dalam diri manusia ('*ala>m al-sag}i>r*), melainkan juga dalam '*ala>m al-kabi>r*, makrokosmos. Keadaan yang wujud dalam alam missal, merupakan kenyatan yang obyektif dalam kehidupaan manusia. '*Ala>m al-misa>l* dalam bentuk imajinasi pada diri manusia (*al-k}aya>l al-muttas}il*), ataupun dalam bentuk gambaran di '*ala>m al-kabi>r (al-k}aya>l al-munfas}il*), melampaui kenyataan di alam dhahir, khususnya kekuatan *al-harakah al-jauhariyah*.

Ciri '*ala>m al-misa>l* adalah memiliki bentuk, gambar dan rupa yang disebut *al-s{uwar al-k}aya>liyah*. Walaupan tidak terikat dengan alam benda, ia merupakam kenyataan penting sebab ia bisa menjadi perantara antara alam dhahir dan alam ghaib. Karena tidak terikat dengan alam benda, ia disebut dengan *al-misa>l al-mu'alaqah* (rupa yang tergantungkan). Di '*ala>m al-misa>l* ini manusia memiliki jisim imajinatif (*al-jism al-k}ayali>*) yang lebih mulia, sebagaimana memiliki jisim dhahir di dunia.

Setidaknya ada dua hal penting yang bisa disarikan dari *al-hikmah al-muta'aliyah* Mulla Sadra, yaitu, *bas}it al-haqi>qah kullu al-asya>'* (kebenaran meski sederhana,

[20]Sayid Husein Nasr, *The Trancendal Theosofi of Sadruddin Asy-Syirazi*, ter, Baharuddin Ahmad, (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 241

sejatinya mengandung unsur segala sesuatu), dan *al-nafs fi> wahdatihi kull al-quwa>* (jiwa dalam kemanunggalanya adalah keseluruhan potensinya). *Bas}it al-haqi>qah kullu al-asya>'* adalah landasan pandangan *wahdah-al-wujud* Mulla Sadra.[21]

Masing-masing dari *genre* filsafat ini, memiliki implikasi luas dalam pendidikan, bahkan hingga kini. Baik Suhrawardi, Ibn Rusyd, al-Ghazali serta Mulla Sadra, memilih jalan yang beragam menuju satu tujuan: menemukan kebenaran. Jalan yang beragam menuju satu kebenaran dari para pemikir tersebut pada gilirannya melahirkan beragam aliran. Aliran-aliran tersebut berimplikasi secara luas, massif dan menyejarah dalam pendidikan. Pemikiran iluminatif Suhrawardi berimplikasi pada cara memperolah pengetahuan yang bersumber dari hati yang bersih. Model ini dalam prakteknya diadopsi oleh kaum tarekat. Sebaliknya, metode paripatetik Ibn Rusyd, lebih dominan pada konsep demonstratif pada studi-studi eksakta yan berbasis empirisme, serta diadopsi oleh kajian-kajian sains murni seperti fisika, biologi dan kimia. Sementara, al-Ghazali dan Mulla Sadra, disebut al-Jabiri sebagai tokoh yang menggabungkan antara paripatetik, iluminatif, sekaligus antara *bayani (al-mustashfa), irfani (ihya> ulu>mudi>n) dan burhani (taha>fut al-fala>sifah*). Dalam tataran praksis, konsep epistema al-Ghazali banyak kita temukan baik pada sekolah-sekolah formal maupun pada praktek keagamaan kaum tarekat.

Implikasi Empat Aliran Pemikiran Islam Terhadap Pendidikan Islam

Empat aliran pemikiran islam tersebut (fiqh, teologi, filsafat dan tasawuf), memiliki implikasi mendalam terhadap pendidikan. Implikasi itu menyebar mulai dari soal; karakter pengetahuan (epistema, ontology dan aksiologi), *frame and mapp of mind* (peta kognisi dan kecerdasan), serta pada *term* tentang pendidikan (nomenklatur dan kelembagaan pendidikan dalam arti umum).

A. Implikasi Epistemologis: Burha>ni, Baya>ni, dan ‘Irfa>ni

Apa implikasi empat aliran pemikiran tersebut atas epistemologi? Setidaknya ada tiga pengaruh yang menonjol. *Pertama*, pemikiran yang *baya>ni* berimplikasi pada merebaknya pemikiran induktif dan deduktif dengan menempatkan teks sebagai obyek. Dari sini sangat bisa ditrima jika keilmuan indigenous tumbuh subur dalam pendidikan kita. *Kedua*, episteme *baya>ni* yang dianut fiqih, kalam, tasawuf dal filsafat, membawa kesadaran, pertumbuhan luar biasa dan keterjagaan “abadi” dominasi pada ilmu-ilmu logika berbasis linguistic pada pendidikan Islam (pesantren). Satu-satunya system penalaran pesantren adalah penalaran gramatikal (*nahwiyah*) dan itu merupakan ujung tombak untuk mengkaji teks. *Ketiga*, implikasi negatif merebaknya aliran dan kesadaran bayani, dalam pendidikan adalah, minimnya tradisi penelitian empiris atas ilmu-ilmu murni (sains alam dan sosial).

[21] Fazlur Rahman, *The Philoshopy of Mulla Sadra*, (Albany : State University, 1976), 174

Sementara dalam perspektif Jabiri, ada tiga konsep epistema[22] yang dari dulu hingga saat ini tetap terpakai. Epistema tersebut sebagai alat potret dan peta pemikiran (*mind mapp*) atas aliran yang berkembang dalam Islam. *Pertama*, epistemologi indikasi serta eksplikasi (*'ulu>m al-baya>n)* merupakan sistem epistemologi yang paling awal muncul dalam pemikiran Islam. Ia menjadi dominan dalam sejumlah keilmuan; filologi, fiqh, 'ulu>m al-Qur'a>n, teologi dialektis (kala>m) dan teori sastra. Konsep ini muncul sebagai kombinasi dari pelbagai aturan dan prosedur untuk menafsirkan sebuah wacana (*interpreting of discourse*). Konsep ini didasarkan pada metode epistemologi yang menggunakan pemikiran analogis, dan memproduksi pengetahuan secara epistemologis pula dengan menyandarkan apa yang tidak diketahui dengan yang telah diketahui, apa yang belum tampak dengan apa yang sudah tampak.

Kedua, konsep gnotisisme (*'ulu>m al-'irfa>n*) yang didasarkan pada wahyu dan intuisi (hati yang jernih) sebagai metode epistemologinya. Dalam prakteknya, epistemologi ini menggunakan sufisme, penafsiran esoterik terhadap Al-Qur'an, dan orientasi filsafat illuminasi. *Ketiga*, konsep pembuktian, demontratif (*'ulu>m al-burha>n*) yang didasarkan atas pada metode epistemologi melalui observasi empiris dan inferensiasi intelektual.

Al-Jabiri tidak melihat ketiga sistem epistemologis ini, hadir dalam setiap figur pemikir. Masing-masing sistem selalu hadir dalam bentuk yang lebih-kurang telah mengalami kontaminasi. Sistem epistemologi tersebut berasimilasi antara satu sistem dengan sistem yang lain, yang kemudian mencapai stagnasi dan menjadi kekuatan tunggal yang dominan pada masa al-Ghazali pada abad ke-5 H. Relasi aktif yang berlangsung antara pasangan-pasangan tersebut dapat disebut dengan *processed structure* (*al-bunyah al-muh}}as}s}alah*). Dalam hal ini terdapat tiga bentuk konstituen processed structure yang mempengaruhi sruktur Akal Arab sejak masa kodifikafikasi pada abad ke-2 H yaitu, kekuatan kosakata, kekuatan asal derivasi, dan kekuatan metafora. Ketiga kekuatan tersebut bekerjasama untuk mempertahankan status quo selama sepuluh abad lebih. Sebuah kerjasama yang membuahkan Akal Arab yang tidak realistis. Artinya tidak memperhatikan hukum sebab-akibat dan tidak berangkat dari realitas faktual.

Formulasi episteme baya>ni, burha>ni dan 'irfa>ni dalam sejarah pemikiran Islam muncul berdasarkan tuntutan kognitif maupun sosio-politik. Baya>ni merupakan produk murni pemikiran Islam yang muncul didorong oleh faktor kognitif guna menginterpretasikan teks-teks keagamaan. 'Irfa>ni dalam peta epistemologi pemikiran Islam sebagai alternatif episteme baya>ni yang dianggap gagal memberikan kesimpulan meyakinkan, di satu sisi, dan sebagai basis epistemologi gerakan oposisi melawan Dinasti Abasiyyah yang berbasis baya>ni, di sisi lain. Burha>ni mula-mula dihadirkan oleh para

[22] Abed al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2002), 555-572

penguasa di tengah-tengah kebudayaan Arab-Islam melawan Hermetisme dan Gnostisisme kaum oposan.[23]

Dalam sejarah pemikiran Islam, tiga episteme tersebut saling berbenturan satu sama lain. Benturan-benturan itu dianggap sebagai ekspresi krisis basis epistemologi pada abad ke-5 H. Untuk meredam benturan epistema tersebut, upaya harmonisasi eklektik (*mus}a>lah}ah talfi>qiyyah*) merupakan solusi niscaya yang biasa ditempuh oleh para sarjana Islam. Benturan-benturan epistema dapat dilihat dari perdebatan antagonistik, misalnya, antara fuqaha vis a vis ahli tasawuf (*baya>ni vis a vis 'irfa>ni*), fuqaha vis a vis filosof (*baya>ni vis a vis burha>ni*), dan filosof vis a vis para sufi (*burha>ni vis a vis 'irfa>ni*). Untuk menjembatani krisis basis epistemologis, misalnya, al-Harith al-Muhasibi berusaha mengharmonisasikan secara eklektik antara *baya>ni* dengan *'irfa>ni* yang kemudian disebut tasawuf Sunni. Al-Kindi mengharmonisasikan *baya>ni* dengan *burha>ni*. *Ikhwa>n S{afa>* dan filosof-filosof Ismailiyyah mengharmonisasikan *burha>ni* dengan *'irfa>ni*.

Harmonisasi eklektik antara tiga episteme sekaligus (baya>ni, burha>ni, dan 'irfa>ni) untuk pertama kalinya terjadi di tangan al-Ghazali. Tiga episteme dicampur aduk bukan untuk tujuan ilmiah murni, melainkan guna mempertahankan madhhab fiqih Shafi'i, madhhab teologi Ash'ari, dan tasawuf Sunni, di satu sisi. Serta untuk menghantam filsafat Ismailiyyah, di sisi lain. *Taha>fut al-Fala>sifah*, dan *H{ujjah al-H{aq* sejatinya diproyeksikan guna menghantam lawan politik penganut filsafat batiniyyah Ismailiyyah yang kontra Ash'ariyyah. *Mihak al-Nad}r, Mi'ya>r al-'Ilm, Qist}a>s al-Mustaqi>m* dan *Mada>rik al-'Uqu>l* ditulis guna mempromosikan logika Yunani yang diadopsi untuk mengukuhkan ilmu kalam Ash'ari dan ushul fiqh Shafi'i. Dalam al-Mushtashfa, al-Ghazali mengatakan; "Seseorang yang tak paham logika Aristoteles maka ilmunya tidak bisa dipercaya". Al-Ghazali pun mengadopsi Hermetisme guna membangun fiqih sufi seperti tercermin dalam Ihya 'Ulumuddin. [24]

B. Implikasi pada *Frame and Mapp of Mind*

Muncul dan tumbuhnnya beragam epistema, *term* dan nomenklatur keilmuan yang dihasilkan para pemikir Islam, pada gilirannya berimplikasi pada beragam jenis kecerdasan personal. Beragam jenis kecerdasan tersebut merupakan *frame and mapp of mind* (peta dan kerangka kecerdasan) yang berawal dan implikasi dari empat aliran pemikiran yang beragam ini. Untuk melihat ragam dan kerangka kecerdasan (*frame of mind* dan *mind mapp),* kita bisa meminjam teori Howard Gardner tentang *multiple*

[23] Abed al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998),76-77
[24] Mahmud Hamdi Zaqzuq, al-Manhaj al-Falsafi bayn al-Ghazali wa Descartes (Kuwait: Dar al-Qalam, 1983), 16

intelegencies (kecerdasan-kecerdasan berjenjang, bukan kecerdasan ganda (*double intelegencies*)).[25]

Menurut Gardner, ada Sembilan potensi kecerdasan (jiwa) yang menarik untuk dikaji, yaitu, *pertama*, kecerdasan linguistic, kemampuan yang berkaitan dengan bahasa, menggunakan kata secara efektif, baik lisan dan tertulis. Kecerdasan ini meliputi kemampuan memanipulasi tata bahasa atau struktur, fonologi, semantik dan pragmatik. *Kedua*, kecerdasan matematis logis, yakni kemampuan menggunakan angka dengan baik (ahli matematika, fisikawan, akuntan pajak, dan ahli statistik). Melakukan penalaran (programmer, ilmuwan dan ahli logika). Kecerdasan ini meliputi kepekaan pada pola hubungan logis, pernyataan dan dalil, fungsi logis dan abstraksi lain. Proses yang digunakan dalam kecerdasan matematis-logis yaitu: katagorisasi, pengambilan keputusan, generalisasi, perhitungan dan pengujian hipotesis. *Ketiga*, kecerdasan spasial, yaitu kemampuan mempersepsikan dunia spasial-visual secara akurat. Misalnya pemandu, pramuka, pemburu. Mentransformasikan persepsi dunia spasial-visual dalam bentuk tertentu. Misalnya dekorator interior, arsitek, seniman dan penemu. Kecerdasan ini meliputi kepekaan terhadap warna, garis, bentuk, ruang dan hubungan antar unsur tersebut. Kecerdasan ini meliputi kemampuan membayangkan, mempresentasikan ide secara visual atau spasial, dan mengorientasikan diri secara tepat dalam matriks spasial.

Keempat, kecerdasan kinestetis-jasmani, yaitu kemampuan menggunakan seluruh tubuh untuk mengekspresikan ide dan perasaan. Aktor, pemain pantomim, atlit atau penari, merupakan tipe orang dengan jenis kecerdasan ini. Keterampilan menggunakan tangan untuk menciptakan atau mengubah sesuatu; pengrajin, pematung, tukang batu, ahli mekanik, dokter bedah. Kecerdasan ini meliputi kemampuan fisik spesifik seperti koordinasi, keseimbangan, keterampilan, kekuatan, kelenturan, kecepatan atau kemampuan menerima rangsangan (proprioceptive) dan hal yang berkaitan dengan sentuhan (*tactile* dan *haptic*). *Kelima*, musikal. Kecerdasan jenis ini tampak pada kemampuan menangani bentuk-bentuk musikal dengan cara mempersepsikan, membedakan, mengubah dan mengekspresikan. Penikmat musik, kritikus musik, komposer, penyanyi, adalah di antara orang dengan tipe kecerdasan jenis ini. Kecerdasan ini meliputi kepekaan terhadap irama, pola nada, melodi, warna nada atau suara suatu lagu. Seseorang dapat memiliki pemahaman musik figural atau "atas-bawah" (global, intuitif), pemahaman formal atau "bawah-atas" (analisis, teknis dan keduanya.

Keenam, kecerdasan interpersonal, yakni kemampuan mempersepsikan dan membedakan suasana hati, maksud, motivasi, serta perasaan orang lain. Kecerdasan ini meliputi kepekaan terhadap ekspresi wajah, suara, gerak-isyarat dan mampu memberikan respons secara efektif dalam berkomunikasi. Kemampuan membedakan berbagai macam tanda interpersonal dan kemampuan menanggapi secara efektif tanda tersebut dengan

[25] Selengkapnya tentang teori *Multiple Intelligences,* lihat Howard Gardner, *Frames of Mind: The theory of multiple intelligences,* (New York, Basic Books, 1993). Untuk pelaksanaan teori Multiple Intelligences di sekolah lihat Thomas Armstrong, *Sekolah Para Juara,* (Bandung, Kaifa, 2002).

tindakan pragmatis tertentu. Misalnya mempengaruhi kelompok untuk melakukan tindakan tertentu. *Ketujuh*, kecerdasan intrapersonal, yaitu kemampuan memahami diri sendiri dan bertindak berdasarkan pemahaman tersebut. Kecerdasan ini meliputi kemampuan memahami diri secara akurat mencakup kekuatan dan keterbatasan. Kesadaran akan suasana hati, maksud, motivasi, temperamen, keinginan, disiplin diri, memahami dan menghargai diri.

Kedelapan, kecerdasan naturalis. Kecerdasan ini merupakan keahlian mengenali dan mengkatagorikan spesies, flora dan fauna di lingkungan sekitar. Kecerdasan ini meliputi kepekaan pada fenomena alam. Misalnya formasi awan dan gunung. Bagi mereka yang tinggal di daerah perkotaan, kemampuan membedakan benda mati seperti mobil, rumah, dan sampul kaset (CD). *Kesembilan*, kecerdasan spiritual. Kecerdasan ini adalah jenis keyakinan dan aktualisasinya akan sesatu yang bersifat transenden atau penyadaran akan nilai-nilai akidah-keimanan, keyakinan akan kebesaran Allah SWT. Kecerdasan ini meliputi Kesadaran suara hati, internalisasi nilai, visioning, aktualisasi, keikhlasan, ihsan. Misalnya menghayati batal dan haram dalam agama, toleransi, sabar, tawakal, dan keyakinan akan takdir baik dan buruk. Mengaktualisasikan hubungan dengan al-Khaliq berdasarkan keyakinannya.

C. Implikasi Terhadap *Term* dan Nomenklatur Pendidikan (Islam)

Empat aliran pemikran di atas, juga memiliki implikasi besar bagi pertumbuhan dan perkembangan *term* pendidikan dalam Islam. Secara semantik sekurang-kurangnya terdapat lima istilah yang merujuk langsung pada pengertian pendidikan dan pengajaran, yang berakar dari empat aliran pemikiran tersebut. Yaitu: *tarbiyah, ta'di>b, ta'li>m, tabyi>n*, dan *tadri>s*.[26] Istilah-istilah ini, sejatinya perkembangan dari implikasi pemikiran fiqih, teologi, tasawuf dan filsafat, terhadap pendidikan. *Pertama*, istilah umum yang dipakai dalam pendidikan Islam adalah tarbiyah. Secara arkeologis istilah tarbiyah setidaknya bisa dikelompokan dalam tiga pengertian berikut: (A), tarbiyah yang berarti berkembang (*rabba>-yarbu>)*. (B), tarbiyah dengan arti tumbuh (*rabiya-yarba>*, *bimakna nasha'a tara'ra'a*). (C), tarbiyah yang mengandung arti; memperbaiki, bertanggungjawab, memelihara dan mendidik (*rabba>-yarubbu*).[27] *Kedua*, pendidikan dalam nomenklatur Islam bisa pula dilacak dari istilah *ta'li>m*. Istilah *ta'li>m* memberi makna sebagai proses transfer pengetahuan, pemahaman, pengertian, tanggung jawab dan penanaman amanah sehingga terjadi pembersihan diri (*tazkiyah*), dari segala kotoran dan menjadikan dirinya siap untuk menerima al-h}ikmah serta mempelajari segala sesuatu yang belum diketahui dan berguna bagi dirinya.[28] Istilah *ta'li>m* dengan pengertian ini

[26] Majid Irsan al-Kailani, *Tat}awur Mafhu>m al-Naz}ariyah al-Tarbawiyah* (Beirut: Dar ibn Katsir, 1985), 20, liat juga, Maksum, *Madrasaha:Sejarah dan Perkembangannya*, (Jakarta: Logos, 1999), 15

[27] Umar Yusuf Hamzah, *Ma'alim al-Tarbiyah fi al-Qur'a>n wa al-Sunnah* (Yordan: Dar Usamah, 1996), 6.

[28] Abdul Fatah Jalal, *Min U{sul al-Tarbiyah fi> al-Isla>m* (Kairo: Dar al-kutub al-Misriyah, 1993), 132.

secara praksis merupakan proses pendidikan yang berlangsung dari masa kanak-kanak hingga akhir hayat. Bagi Syed Muhammad Naquib al-Attas, *ta'li>m* lebih dekat kepada pengajaran, bahkan lebih jauh dikatakan bahwa aspek kognitif yang dijangkaunya tidak memberikan porsi pengenalan secara mendasar.

Ketiga, terkait pendidikan Islam, intelektual Malaysia ini menawarkan istilah *ta'di>b*. Istilah ini menurutnya lebih bisa merepresentasikan esensi dan fundamen pendidikan Islam. *Ta'di>b* masih menurut al-Attas, mengandung makna 'ilm (pengetahuan), pengasuhan (*tarbiyah*), dan pengajaran (*ta'li>m*). *Ta'di>b* juga mengandung serangkaian makna berikut: *'adl* (keadilan), *h}ikmah* (kebijakan), 'amal (kebajikan), *h}aqq* (kebenaran), *nut}q* (nalar), *nafs* (jiwa), *qalb* (hati), *'aql* (pikiran), *a>yah* (simbol) dan adab (tata krama).[29] *Keempat*, istilah berikutnya yang juga berlaku dalam ranah pendidikan Islam adalah *tabyi>n*. Istilah ini diusung oleh Ismail Razi al-Faruqi. Menurutnya istilah *tabyi>n* digunakan al-Qur'an untuk mencerahkan manusia dengan kebenaran Ilahi.[30]

Tidak berhenti pada *term* tarbiyah, untuk melihat implikasi empat aliran pemikiran itu bagi pendidikan. Implikasi berikutnya terlacak dari konsep-konsep pendidikan yang dikembangkan oleh para sarjana dan para praktisi pendidikan Islam. Berikut merupakan galeri pendapat para sarjana dan praktisi pendidikan Islam terkait konsep pendidikan Islam. Bagi al-Raghib al-Asfahani, tarbiyah dikonsep dengan, membangun sesuatu tahap demi tahap hingga sempurna".[31] Sementara bagi Naquib al-Attas, pendidikan Islam adalah proses untuk membentuk kepribadian muslim.[32] Omar Mohammad al-Toumy al-Shaibany mendefinisikan pendidikan Islam dengan proses pertumbuhan membentuk pengalaman dan perubahan yang dikehendaki dalam individu dan kelompok melalui interaksi dengan alam dan lingkungan kehidupan.[33] Sedang menurut Yusuf Qardawi pendidikan Islam adalah pendidikan manusia seutuhnya, akal dan hatinya, ruhani dan jasmaninya, serta akhlak dan keterampilannya.[34] Terakhir, pendidkan Islam bagi Zakiyah Darajat adalah proses untuk mengembangkan fitrah manusia, sesuai dengan ajarannya.[35]

Pada gilirannya sejumlah konsep pendidikan yang disampaikan oleh para sarjana dan praktisi pendidikan Islam tersebut, diiringi dengan munculnya sejumlah teori tentang

---

[29] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Konsep Pendidikan Dalam Islam* (Bandung: Mizan, 11992), 72.
[30] Ismail Razi al-Faruqi, *Hakikat Hijrah* (ter) Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1992), 59-60.
[31] Al-Asfahani, *Mufrada>t Ghari>b al-Qur'a>n*, Juz I (Beirut: Dar al-al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), 184.
[32] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Aim and Objectives of Islamic Education* (Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979), ix.
[33] Omar Muhammad al-Toumy al-Shaibany, *Falsafah Pendidikan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 399.
[34] Yusuf Qardhawi, *Pendidikan Islam dan Madrasah Hassan al-Banna* (ter) Bustani A Ghani dan Zainal Abidin Ahmad (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 39.
[35] Zakiyah Darajat, *Ilmu Pendidikan Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), 25.

guru dan murid, kurikulum, tujuan, metode, sarana, serta materi dan silabi pendidikan. Terkait guru dan murid, banyak teori yang diusung oleh para sarjana klasik seperti Ibn Mishkawaih dalam *tahdhi>b al-akhla>q*, al-Ghazali *adab al-ulama>' wa al-muta'alimi>n*, juga al-Mawardi dalam *adab al-dunya> wa al-di>n*. Sedang terkait kurikulum, para sarjana klasik meski tidak secara langsung menyebutnya, tetapi dalam setiap paparan menyangkut relasi guru, murid dan materi belajar, mereka membahas secara tuntas dengan sebutan yang beragam. Dalam *adab al-dunya> wa al-di>n*, *term* yang senafas dengan kurikulum disebut dengan serangkaian istilah berikut; *ada>b al-'ilm, ada>b al-muta'alim, ada>b al-ta'alum* dan *ada>b al-'ulama>*. Penyebutan yang parallel juga bisa kita jumpai pada *ada>b al-'ulama> wa almuta'alimi>n,* yang menyebutnya dengan: *ada>b al-'a>lim fi> darsihi, ada>b al-muta'alim ma'a shaikhih*, *ada>b al-muta'alim fi> darsihi*, serta, *ada>b al-'a>lim ma'a t{ula>bih*. Sementara dalam *tahdhi>b al-akhla>q* kajian soal jiwa berikut potensi-potensinya yang menjadi urat nadi bagi kurikulum, diuraikan dengan jernih dan brillian. Nomenklatur-nomenklatur tersebut, paralel dan tentu sebagai implikasi empat aliran pemikiran Islam terhadap penyelenggaraan pendidikan.

D. **Implikasi Secara Kelembagaan**

Secara historis, pendidikan Islam berlangsung dengan dinamis, termasuk secara kelembagaan. Sejumlah lembaga pendidikan klasik yang diselenggarakan oleh masyarakat Islam adalah Dar al-Arqam,[36] Masjid Nabawi, Madrasah Nidhamiyah yang didirikan oleh Wazir Nizhamul Mulk (1064), Madrasah Miyan Dahiya yang didirikan oleh Abu Ishaq Ibrahim di Nishapur (1009), serta madrasah Sa'diyah yang didirikan oleh Mahmud Ghaznawi (998).[37] Madrasah-madrasah tersebut secara kelembagaan berfungsi sebagai penyedia layanan pendidikan dasar dan menengah (*advanced education*) di bidang keagamaan. Lembaga-lembaga pendidikan tersebut merupakan implikasi, transformasi, *breeding ground* dan wujud dari empat pemikiran Islam. Berikut adalah sejumlah lembaga pendidikan Islam masa klasik;

Kuttab

Kuttab adalah *sighah mubalaghah* dari *ka-ta-ba* dengan *wazn fu'al* yang merupakan *sigah mubalagha* dari *fa-'a-la*. Secara lughawi kuttab berarti *katsratul kitabah*, banyak tulisan. Sedang secara istilah, kuttab adalah tempat dilangsungkannya kegiatan belajar tulis menulis.[38] Para ahli sejarah pendiddikan Islam sepakat bahwa pendidikan Islam tingkat dasar seperti membaca, menulis, serta pengetahuan al-Qur'an dan dasar-dasar

[36] Dar al-Arqam adalah rumah al-Arqam ibn Abi al-Arqam, sahabat Nabi SAW yang menyediakan rumahnya sebagai tempat pendidikan al-Qur'an. (Hassan Abdul Ali, Tarbiyah Islamiyah Fi Qarni al-Rabi' al-Hijry, (Kairo: Dar al-Fikri al-'Araby, 1978), 181

[37] Azyumardi Azra, Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi, (Jakarta: Logos, 1999), vii- viii

[38] Zuhairini, Sejarah Pendidikan Islam, (Jakarta:Bumi Aksara, 1997), 98

agama, berlangsung di kuttab. Dari sini secara kelembagaan kuttab terdiri dari dua; *pertama*, kuttab yang berfungsi sebagai tempat pendidikan baca tulis bahasa Arab, dan kedua, kuttab sebagai tempat pendidikan al-Qur'an dan dasar-dasar agama. Sedang kurikulum utama kuttab adalah al-Qur'an, di samping juga; kaligrafi, gramatikal, sejarah Nabi SAW, dan hadith.[39]

Sejak abad ke-8 M, kuttab mulai mengajarkan pengetahuan umum sebagai pendamping ilmu agama Islam. Hal ini terjadi akibat adanya persentuhan antara Islam dengan warisan peradaban Helenisme. Bahkan pada masa itu, secara kelembagaan kuttab terbagi menjadi dua, yaitu kuttab yang mengajarkan pengetahua non-agama (*secular learning*) dan kuttab yang mengajarkan ilmu agama (*religious learning*). Dari sinilah problem dualitas kelembagaan akibat dari pembedaan keilmuan menjadi ilmu agama dan umum, berawal dan terlacak.

Masjid

Proses yang mengantar masjid sebagai pusat ilmu pengetahuan adalah karena masjid merupakan tempat awal pengajaran Islam berikut dasar-dasar, hukum dan tujuan-tujuannya. Masjid yang pertama kali dibangun oleh Rasul SAW adalah masjid Quba'. Majelis pendidikan yang berlangsung di masjid Quba' adalah sistem *halaqah*. Dalam perkembangannya secara kelembagaan pendidikan masjid, mengalami kemajuan signifikan. Hal ini ditandai dengan penyelengaraan pendidikan tinggi pada sejumlah *masjid jami'*. Lulusan pendidikan *masjid jami'* ini, pada masa Abbasiyah, merupakan tumpuan harapan pemerintah untuk memperoleh calon birokrasi-birokrasi agama semacam; *qadhi, khatib*, dan imam masjid.

Saloon

Menurut A Syalaby, saloon terambil dari bahasa Arab yang berarti sanggar seni dan sastra. Dalam tradisi pendidikan Islam, saloon telah berdiri pada masa Abbasiyah dengan nama *al-shalunat al-adabiyah*, sanggar seni dan sastra.[40] Secara praktis saloon-saloon pada masa itu sebagai tempat membaur dengan rakyat dan untuk diskusi. Jadwal kegiatan, tema diskusi dan peserta diskusi pada lembaga pendidikan saloon adalah teratur dan berkala. Kajian-kajian dan studi filsafat, kala itu dilangsungkan di lembaga ini, sebagaimana studi fiqh dislenggarakan di kuttab dan masjid. Dalam konteks sekarang, saloon menjelma menjadi fakultas humaniora.

Madrasah

Madrasah merupakan tempat belajar. Sebagai tempat belajar, madrasah bisa berupa kuttab, rumah, istana, perpustakaan atau masjid. Bahkan seorang ibu bagi anaknya

[39] A Syalaby, History of Moslem Education, (Beirut: Dar al-Kasyaf, 1954), 17
[40] A. Syalaby,.History,.62

adalah madrasah pertama, *al-um madrasatul ula*.[41] Dalam sejarah pendidikan Islam, madrasah memiliki posisi penting sebagai sebagai lembaga belajar. Istilah madrasah secara definitif muncul abad ke-11. Madrasah sejatinya transformasi dari masjid. Transformasi ini terjadi, menurut Syalaby karena semakin ramainya kegiatan masjid yang tidak hanya sebagai tempat ibadah dalam arti sempit, tetapi juga pendidikan.[42]

Madrasah sebagai institusi pendidikan Islam merupakan fondasi sekaligus prototype system pendidikan Islam saat ini. Madrasah Nizam al-Mulk misalnya, madrasah yang paling populer dan legendaris, yang didirikan oleh Nizam al-Mulk, perdana menteri dinasti Saljuk pada tahun 1067 M, merupakan madrasah yang menjadi qiblat pendidikan Islam kala itu. Apa menariknya secara lembaga madrasah tersebut? Ada dua hal yang menjadi daya tarik madrasah Nizamiyah. *Pertama*, afiliasi ideologi dan teologi madrasah nizamiyah yang Sunni, berhadapan dengan lembaga pendidikan sejenis yang diselenggarakan oleh kelompok Syi'ah yang di-back up dinasty Fatimiyah. *Kedua*, nazamiyah adalah lembaga pendidikan klasik yang sepenuhnya menjadi "madrasah negeri" sebab segala yang terkait dengan ke-madrasah-an harus dengan keterlibatan Negara. Bukan itu saja, Nizamiyah adalah sekolah kedinasan yang menghasilkan calon-calon pegawai negeri.

Dengan merujuk aspek ideologi dan teologi di madrasah Nizamiyah, memberi gambaran pada kita bahwa, problem ideologis dan teologi madrasah turut pula menjadi faktor penting bahwa madrasah dalam tradisi pendidikan Islam sangat mungkin sebagai basis politik dan dukungan bagi pengelolanya. Di samping itu, yang tidak bisa kita kesampingkan, sepanjang sejarah Islam, lembaga pendidikan Islam baik madrasah maupun lembaga lainnya, diabdikan terutama kepada *al-'ulum al-Islamiyah* atau tepatnya *al-ulum al-diniyah*. Tentu saja kondisi ini memaksa studi-studi terkait ilmu-ilmu alam dan eksakta terpinggirkan. Meski Islam tidak membedakan ilmu agama dan ilmu umum, tetapi dalam prakteknya, supremasi ilmu agama atas ilmu umum adalah realitas yang tidak bisa ditolak. Memang, pada masa al-Ma'mun (813-833), ilmu-ilmu umum masuk sebagai kurikulum wajib di madrasah-madrasah. Tetapi, pasca diberangusnya Mu'tazilah, mungkin hingga sekarang, persepsi umat Islam terhadap ilmu-ilmu umum, tidak seluhur ilmu-ilmu agama.[43]

Penutup

Ada tiga catatan penutup yang dimaksudkan sebagai rekomendasi dalam artikel ini. *Pertama*, empat aliran pemikiran Islam yang kita warisi dari zaman klasik keemasan, adalah produk peradaban, bukan teks suci. *Kedua*, terlacak disini bahwa, empat aliran

[41] A. Ibrahim Syarief, *Daulat al-Rasul fi al-Madinah*, (Kuwait: Dar al-Bayan, 1972), 76
[42] Suwito, Sejarah Sosial Pendidikan Islam (Jakarta: Kencana, 2005), 214
[43] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study*, (Washington: University Press, 1976), 17-19

tersebut, tertransformasi hingga zaman kontemporer sekarang, dan kita terima sebagai apa adanya, *taken for granted*, nyaris tanpa kritik. *Ketiga*, idealnya, kita harus berpikir lebih serius, demi melahirkan keilmuan baru yang lebih bisa menjawab tantangan zaman, ketimbang terus bergantung dan "memaksa" pemikiran-pemikiran klasik tersebut, untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer. *Wallahu a'lam*

DAFTAR PUSTAKA

A Syalaby, *History of Moslem Education*, Beirut: Dar al-Kasyaf, 1954

A. Ibrahim Syarief, *Daulat al-Rasul fi al-Madinah,* Kuwait: Dar al-Bayan, 1972

Abdul Fatah Jalal, *Min U{sul al-Tarbiyah fi> al-Isla>m,* Kairo: Dar al-kutub al-Misriyah, 1993

Abed al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2002

----------, *Takwin al-'Aql al-'Arabi ,* Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998

Ahmad Nahrawi, *Al-Imam asy-Syafi'i fi Madzhabihi al-Qadim wa al-Jadid*, Kairo: Darul Kutub, 1994

Al-Asfahani, *Mufrada>t Ghari>b al-Qur'a>n,* Juz I, Beirut: Dar al-al-Kutub al-'Ilmiyah, tt

Al-Ghazali, *al-Munqid min al-Dhalal*, Kairo: Mathaba'ah al-Qahirah,1983

Al-Shahrastani, *Al-Milal Wa al-Nihal*, Damaskus: Dar al-Ihya Lil Malayin, 1988

Amin Abdullah, *Agama, Sains dan Budaya*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2011

----------, *Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Agama,* Jakarta: Jurnal Ulumul Qur'an, 1996

Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi*, Jakarta: Logos, 1999

Fazlur Rahman, *The Philoshopy of Mulla Sadra,* Albany: State University, 1976

Hassan Abdul Ali, *Tarbiyah Islamiyah Fi Qarni al-Rabi' al-Hijry*, Kairo: Dar al-Fikri al-'Araby, 1978

Howard Gardner, *Frames of Mind: The theory of multiple intelligences*, New York, Basic Books, 1993 Thomas Armstrong, *Sekolah Para Juara*, Bandung: Kaifa, 2002

Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqa>l fi> ma Baina al-Hikmah wa al-syari'ah min al-Ittis}al*, Terj Ahmad Shodiq Noor Jakarta: Pustaka Firdaus,1996

Ismail Razi al-Faruqi, *Hakikat Hijrah* (ter) Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 1992

Mahmud Hamdi Zaqzuq, *al-Manhaj al-Falsafi bayn al-Ghazali wa Descartes*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1983
Mahmud Muhammad ‘Ali Muhammad, *al-Manthiq Al-Ishrâ>qî ‘ind Shihâ>b al-Dî>n Al-Suhrawardî>*, Juz I Kairo: Mishr al-‘Arabiyyah li al-Nasyr wa al-Tauzî’, 1999
Majid Irsan al-Kailani, *Tat}awur Mafhu>m al-Naz}ariyah al-Tarbawiyah*, Beirut: Dar ibn Katsir, 1985 Maksum, *Madrasaha:Sejarah dan Perkembangannya*, Jakarta: Logos, 1999
Milad Zaki Ghali, *Musykilât Falsafiyyah*, Juz I, Alexandria: Masyah al-Ma’ârif, 1999
Omar Muhammad al-Toumy al-Shaibany, *Falsafah Pendidikan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979
Sadruddin Syirazi, *al-Hikmah al-'Arsyiyah*, ter, James Morris, Prionceton: Princeton University Press, T.t
Syed Hossein Nasr, *The Trancendal Theosofi of Sadruddin Asy-Syirazi*, ter, Baharuddin Ahmad, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991
----------, *Islamic Science: An Illustrated Study*, Washington: University Press, 1976
Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Aim and Objectives of Islamic Education*, Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979
----------, *Konsep Pendidikan Dalam Islam*, Bandung: Mizan, 1992
Suwito, *Sejarah Sosial Pendidikan Islam*, Jakarta: Kencana, 2005
Ulil Abshar- Abdalla, *Membakar Rumah Tuhan* (Bandung: al-Hidayah, 1995), 12
Umar Yusuf Hamzah, *Ma’alim al-Tarbiyah fi al-Qur’a>n wa al-Sunnah* , Yordan: Dar Usamah, 1996
Yusuf Qardhawi, *Pendidikan Islam dan Madrasah Hassan al-Banna* (ter) Bustani A Ghani dan Zainal Abidin Ahmad, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
Zakiyah Darajat, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992
Zuhairini, *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta:Bumi Aksara, 1997