

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a solid blue rectangular background.

Pertautan Epistemologi Bayani dan Pendidikan Islam Masa Keemasan

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	Article
Authors	Arif, Mahmud
Publisher	The State Islamic University (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 19:26:03
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/175439

Pertautan Epistemologi *Bayāni* dan Pendidikan Islam Masa Keemasan

Mahmud Arif

وفي حقيقة من الناحية التاريخية فإن الفكر الإسلامي المعاصر يعتبر من حصيلة نظرية الفكري الإسلامي الماضية والتي وصلت ذروتها في القرن الثالث إلى الخمس الهجري.

وقد استطاعت المحصلات الفكرية في عهدها الذهبي أن تركت انطبعا بأن الفكر العربي الإسلامي الذي ورثنا لا يعتدي عن كونه حضارة "الأحكام الإسلامية" وذلك أمر حتمي بسبب سيطرة البيانين عليه. ونستطيع أن ندرك ذلك من خلال الوقع الإيستيمولوجي بأن حركة الفكر الإسلامي تقوم دائما على السيطرة القوية من الهيكل النظري الباني الذي وصل قمته من الإنسانية إلى الحركة التربوية الإسلامية الأمر الذي يسترب إلى التربية الإسلامية كالنظرية التربوية الحضارية في ذلك الحين.

وهذا التسرب يسبب ظهور التارات التربوية التقليدية الدينية التي لا تقدر التأثيرات العقلية من الخارج مما يؤدي إلى تهميش العلوم النظرية نسبيا. وزاد الطين بلة حين أصبحت المدرسة كمؤسسة تعليمية ذات مكانة متميزة في العالم الإسلامي تتغير مهمتها إلى مجرد محرك للتقاليد البانية. وبحول هذا المقال للبحث عن عملية نهضة الإيستيمولوجي الباني وعلاقتها بالتربية الإسلامية في عهدها الذهبي.

Abstract

Historically, the current Islamic thought is essentially a continuation of the result of Islamic thought theorizing that peaked in the Golden ages (III – V H). As a consequence of *bayāniyyūn* 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 *bayāni* reason structure attaining a supremacy momentum from Islamic humanism and scholasticism movements.

Furthermore, the *bayāni* reason structure has subsequently permeated into Islamic education as a cultural “reason” for education at that time. Then, this permeating has caused appearing of “the religious-conservative” education school that less is appreciated to every rational impact from “outside”, 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 *madrassa* as a par excellence institution in the Islamic world that has changed its function as only a “wagon” mover of *bayāni* tradition. This article tries to investigate the process of awakening of *bayāni* epistemology and its linkage with Islamic education in the Golden ages.

Pendahuluan

Produkt pemikiran Islam masa lalu yang puncak formulasi teoritiknya berlangsung pada masa Keemasan (abad III – V H) disinyalir oleh banyak pihak masih sangat kuat menghegemoni pola pikir dan kesejarahan umat Islam dewasa ini.¹ Oleh karena itu, Hassan Hanafi

¹Menurut Muhammad Shahrur, kenyataan tersebut mengakibatkan terjadinya berbagai bentuk absolutisme pada masyarakat Muslim sekarang, diantaranya: absolutisme pemikiran dan absolutisme epistemologis. Absolutitas pemikiran bermula dari masa tadwin dan mencapai “kesempurnaan” dengan “pemandulan” nalar Arab Islam karena gebrakan al-Ghazali dan Ibnu Arabi; di masa inilah, pendefinisian al-Sunah, formulasi ushul fikih dan bahkan prinsip dasar kebahasaan telah mapan dan matang. Absolutitas epistemologis, sebagai implikasi absolutitas pemikiran, meliputi dua aspek: muatan materi keilmuan dan metodologinya. Ini bisa kita lihat dari melimpahnya kajian-kajian “ayat hukum” dalam

menyebut produk pemikiran Islam masa lalu sebagai *al-turāth* (warisan budaya) yang memiliki tiga ciri pokok, yakni: *al-manqūl ilainā* (sesuatu yang kita warisi), *al-mafhūm lanā* (sesuatu yang kita "pahami") dan *al-muwajjih lisulūkinā* (sesuatu yang mengarahkan perilaku kita).² Wajar bila kemudian perputaran roda budaya dan tradisi pemikiran Islam senantiasa menggelinding dalam alur "gerak-statis" (*ḥarakatu i'timād*) karena gerak sejarahnya tidak mengkristal pada produksi hal-hal baru, melainkan pada reproduksi hal-hal lama dalam bingkai pemahaman tradisional atas *al-turāth*.³

Untuk dapat bersikap kritis terhadap alur kesejarahan umat Islam tersebut, telaah kita atas *mainstream* konsepsi epistemologis yang telah membentuk bangunan pemikiran mereka selama ini⁴ dalam rangka mengurai anyaman konstruksi nalarnya akan terasa sangat urgen. Nalar dominan pemikiran Islam yang memunculkan proliferasi ilmu-ilmu Arab *istidlāliyy* murni: Balāghah, Naḥwu, Kalām dan Fikih, sebagai lokomotif utama dinamika wawasan keilmuan umat Islam selama ini sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari peran ulama' *bayāniyyūn* dalam "membaku-bukukan" pemikiran mereka semenjak gerakan *tadwīn* pada masa Keemasan Islam.⁵ Keberhasilan mereka itu kemudian membangun citra tertentu pada warisan budaya dan tradisi pemikiran Islam, khususnya, berupa citra fikih.⁶ Di samping itu, secara epistemologis pun budaya dan tradisi pemikiran Islam dikesankan sangat bersifat *rigid*, puritan dan dikotomis dalam memecahkan

khazanah tradisi keilmuan Islam, dan langkanya kajian-kajian tentang kealaman dan kesejarahan; lihat Muhammad Shahrur, *Dirāsāt Islāmiyyat Mu'āshirāt fī al-Daeulati wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahali li al-Nashr, 1994), p.217-223

² Hassan Hanafi, *Dirāsāt Islāmiyyat* (Kairo: Maktabah al-Anjilo, tt.), p.107

³ M. Abid al-Jabiri, *al-Turāth wa al-Hadāthah; Dirasat wa Munāqashat* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1991), p.15

⁴ Menurut M. Amin Abdullah, corak konsepsi epistemologi tertentu akan sangat mempengaruhi bangunan pemikiran manusia, bahkan pandangan dunianya secara utuh; lihat M. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam" dalam Irma Fatimah (ed.), *Filsafat Islam; Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif* (Yogyakarta: LESFI, 1992), p.47

⁵ M. Amin Abdullah menilai bahwa pola pikir tekstual *bayāni*, yang dibangun oleh ulama' *bayāniyyūn*, lebih dominan secara politis dan membentuk *mainstream* pemikiran keislaman yang hegemonik; lihat M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *al-Jamī'ah*, vol.39 Number 2 July-December 2001, p.372

⁶ M. Abid al-Jabiri, *Takwīnu al-'Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1991), p.96

segenap persoalan.⁷

Selanjutnya, eksekusi corak epistemologis semacam itu merembes ke dalam dunia pendidikan Islam. Hal ini terjadi karena selain pendidikan Islam memang bukan sesuatu yang *sui generis* sehingga selalu terkait dengan konstelasi sosial, politik dan budaya-pemikiran yang dominan, ia juga adalah sistem sosial yang merefleksikan filosofi komunitas pendukungnya. Dengan kata lain, *praxis* pendidikan Islam merupakan aktifitas internalisasi dan sosialisasi nilai secara akademis, "ideologis" dan terlembagakan dalam dialektika sosio-kultural, sedangkan teoritisnya merupakan konseptualisasi kependidikan atas segala apa yang dianggap "bernilai" oleh komunitas pendukung. Dimaklumi bahwa secara epistemologis permasalahan utama dalam pendidikan Islam adalah berkaitan dengan tindakan kognitif dalam proses kultural, yaitu tindakan *iktisābu al-ma'rifah* (pemerolehan pengetahuan) dan *intāju al-ma'rifah* (produksi pengetahuan). Dalam spektrum yang lebih luas, dengan ditopang oleh berbagai faktor determinan historis yang ada, permasalahan utama ini kemudian melahirkan *epistemic sovereignty* (kedaulatan epistemik) yang menganyam relasi antara pengetahuan dan kekuasaan, yakni relasi antara nalar budaya dan "ortodoksi" pemikiran keislaman.

Epistemologi Bayāni

Munculnya periode *tadwīn* (kodifikasi massif keilmuan)⁸ disinyalir sebagai babak baru transformasi episteme Bayāni dari wacana kebahasaan

⁷ Lihat M. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologis", p.47, dan Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an; Qira'at Mu'āsirat*. (Damaskus: al-Qismu al-Fanni, 1990), p.728. Setidaknya ada empat penilaian kritis yang telah dikemukakan oleh Shahrūr tentang pemikiran Islam yang kuat citra fikihnya dan meredup "nalar ilmiahnya", yaitu: 1) perubahan agama Islam menjadi agama yang hanya berurusan dengan pengaturan relasi langsung antara hamba dan Tuhan, dan antara manusia dengan sesama; 2) keterpurukan umat Islam dalam panggung sejarah yang memang dibangun atas dasar "nalar ilmiah", sementara mereka telah kehilangan nalar ini; 3) dominasi cara pandang yang kaku dan hitam-putih; 4) pola pengajaran yang indoktrinatif dan mengebiri kritisisme; lihat, *Ibid.*, p.726-728

⁸ Munir al-Mursi Sarhan, *Fi Ijtima'īyyati al-Tarbiyah* (Mesir: Maktabah al-Anjilo, 1978), p.40, dan Abbās Mahjub, *Uṣūlu al-Fikri al-Tarbawiy* (Damaskus: Dār Ibni Kathīr, 1987), p.23

Tadwīn selain memberikan fungsi historis-politis tertentu, juga memberikan pengaruh intelektual yang sangat kuat terhadap pemikiran Arab Islam (masa Keemasan), bahkan hingga masa-masa berikutnya; lihat, Nazih Ayubi, *Political Islam; Religion and Politics in the Arab World*, (London: Routledge, 1991), p.10-11. Periode *tadwīn*, menurut

menuju wacana diskursif; periode *tadwīn* mengantarkan budaya Arab Islam ke budaya tulis/grafis (*al-kitābah*) dan penalaran (*al-dirāyah*) dimana sebelumnya berada dalam budaya oral/lisan (*al-mushāfahah*) dan transmisi-replikatif (*al-riwāyah*).¹⁰ Lebih jauh, episteme *Bayāni* telah menjadi semacam "perspektif" (*ru'yah*) dan "metode" (*manhaj*) yang melandasi pemikiran sistematis dalam menginterpretasi wacana (*fi tafsiri al-khiṭāb*) dan memproduksi wacana (*fi intāji al-khiṭāb*).

Secara leksikal-etimologis, terma *al-Bayān* mengandung beragam arti, yaitu: 1) kesinambungan (*al-waṣlu*); 2) keterpilahan (*al-faṣlu*); 3) jelas dan terang (*al-zuhūr wa al-wuḍūh*); dan 4) kemampuan membuat terang dan jelas.¹¹ Berdasarkan ragam arti ini, kiranya dapat disimpulkan bahwa makna generik yang terkandung dalam *al-Bayān* adalah *keterpilahan* dan *kejelasan*. Sebagai sebuah episteme, keterpilahan dan kejelasan tadi mewujudkan dalam *al-Bayān* ibarat "perspektif" dan "metode" yang sangat menentukan pola pemikiran tidak hanya dalam lingkup "estetik-susastra", melainkan juga dalam lingkup "logik-diskursif". Dengan kata lain, *al-Bayān* berubah menjadi sebuah terminologi yang di samping mencakup arti segala sesuatu yang berkaitan dengan realisasi tindakan "memahamkan", juga mencakup arti segala sesuatu yang melengkapi tindakan "memahami".

Epistemologi *Bayāni* muncul bukan sebagai hal yang *sui generis*, akan tetapi ia memiliki akar historisnya dalam sejarah budaya dan tradisi pemikiran Arab. Sebagaimana dimaklumi, bangsa Arab sangat mengagungkan bahasanya sedemikian rupa, terlebih lagi setelah bahasa Arab diyakini mereka sebagai bahasa wahyu Tuhan. Oleh karena itu, cukup berdasar bila dikatakan bahwa determinan historis awal-mula peradaban Islam adalah sinergi bahasa dan agama;¹² awal-mula aktifitas ilmiah yang mewarnai budaya Arab Islam berupa penghimpunan bahasa Arab dan peletakan dasar-dasar tata kebahasaannya seiring dengan upaya memahami ajaran agama dan memproduksi wacana keagamaan yang membangun "rasionalitas-keagamaan Arab" (*al-ma'qūl al-dīniy al-'arabiy*) dengan produk

Nazih Ayoubi, memunculkan dua hal utama: obsesi akan keunggulan bahasa Arab, dan hasil pemikiran fikih yang begitu mengagumkan sampai-sampai peradaban Islam layak disebut sebagai peradaban fikih.

¹⁰ M. Abid al-Jabiri, *Bunyatu al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1993), p.14

¹¹ Lihat elaborasi masing-masing arti tersebut dalam *Ibid.*, p.16-18

¹² al-Jabiri, *Takwinu*, p.75

intelektualnya, yaitu ilmu kebahasaan dan ilmu agama.¹³

Nuansa iklim intelektual-kultural semacam itu melahirkan komunitas agamawan-intelektual yang menempati posisi otoritatif dalam ranah keagamaan dan keilmuan. Mereka adalah kalangan ulama' *Bayāni*, meminjam istilah al-Jabiri, yang secara 'kolegial' berperan dalam memapankan ilmu-ilmu Arab Islam *istidlālī* murni, yaitu: Naḥwu, Balaghah, Fikih, dan Kalaām¹⁴ yang menjadi lokomotif bagi formulasi keilmuan *Naqliyyah* murni dan keilmuan *Naqliyyah-Aqliyyah*. Imam al-Shafi'i merupakan salah satu *pioneer* utama ulama' *Bayāni* yang menteoritisasi episteme *Bayāni* sebagaimana terformulasikan dalam pemikiran ushul fikihnya. Dengan pemikiran fundamentalnya tentang empat prinsip dasar: al-Qur'an, al-Sunah, Ijma' dan Qiyas,¹⁵ ia telah merumuskan kerangka pikir yang menjadi basis penting epistemologi *Bayāni*. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, sumbangan al-Shafi'i terbukti sangat menonjol terutama berkenaan dengan pemikirannya yang telah memposisikan al-Sunah sebagai naṣ kedua yang berfungsi *musharri'* (penetap hukum) tak kurang sedikitpun bila dibandingkan dalam fungsi ini dengan al-Qur'an sebagai naṣ pertama; padahal sebelumnya, posisi al-Sunah lebih berfungsi sebagai *shāriḥ* (penjelas hukum) bagi naṣ pertama. Selanjutnya, ia pun memperluas cakupan pengertian al-Sunah dengan tidak secara tegas membedakan antara "sunah-tradisi" dengan "sunah-wahyu". Selain itu, sumbangan al-Shāfi'i juga ditunjukkan oleh perannya dalam mengikat erat ruang gerak ijtihad (Ijma' dan Qiyas) dengan naṣ-naṣ (al-Qur'an dan al-Sunah).¹⁶ Sumbangan penting pemikiran al-Shafi'i ini semakin

¹³ Keilmuan semacam ini oleh Hassan Hanafi dikategorikan sebagai keilmuan *naqliyyah* murni dan keilmuan *naqliyyah-aqliyyah*, oleh Khairullah Ṭalfah dikategorikan sebagai keilmuan *syar'iyyah* dan keilmuan *lisaniyyah*, sedangkan oleh Ali Husni al-Kharboubli disebutnya dengan *dirāsāt diniyyah* dan *dirāsāt adabiyyah*; lihat Hassan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Anjilo, 1987), p.156, Khairullah Ṭalfah, *Kuntum Khaira Ummatin Ukhrijat li al-Nās*, juz I, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1975), p.726, 737; dan al-Kharboubli, *al-Haḍārat al-Arabiyyah al-Islamiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Khanji, tt.), p.224

¹⁴ al-Jabiri, *Bunyat*, p.13

¹⁵ John Burton menyebut empat prinsip dasar ini sebagai empat cara pemerolehan pengetahuan tentang 'kemauan' Tuhan yang dikemukakan al-Shafi'i; lihat John Burton, *An Introduction to the Hadith*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), p.153

¹⁶ Naṣr Hamid Abu Zaid, *al-Taḥkīm fi Zamān al-Taḥkīm*, (Kairo: Sina li al-Naṣr, 1995), p.149. Kiranya karena peran itulah, al-Syafi'i mendapat gelar sebagai *Naṣīru al-Sunnah* ("Penolong" al-Sunah). Dan memang periode al-Shāfi'i, seperti dituturkan oleh Shahrūr, menandai kematangan *ulūm al-hadīth* yang merupakan babak baru dominasi *naql* atas *aql*, bahkan hingga dewasa ini; Shahrūr, *Dirāsāt Islamiyyat*, p.236

mengokohkan geliat *Bayāni*, karena berarti ijtihad sebagai aktifitas intelektual senantiasa dalam naṣ (teks), bertolak dari naṣ atau bersandar pada naṣ.¹⁷

Aktifitas intelektual yang bercirikan *hawla al-naṣ* (seputar-teks) semacam itu menghasilkan pola pemikiran yang berorientasi pada "reproduksi" teks dengan al-Qur'an sebagai teks intinya, dan mendudukan rasio dalam posisi *al-musharra'u lah* (penentu hukum yang terbatas). Dalam kerangka inilah, sangat bisa dipahami sekiranya peradaban Arab Islam sampai disinyalir sebagai peradaban teks,¹⁸ karena begitu besar dan berpengaruhnya teks dalam membentuk proses dan produk intelektual-kultural yang berkembang. Bahkan lebih jauh, asumsi dasar yang melandasi segenap aktifitas kultural-intelektual pun adalah *al-aṣlu fi al-naṣ lā fi al-wāqi'* (acuan pokok ada pada teks bukan ada pada kenyataan riil). Oleh karena itu, problematika utama yang mendominasi "hal-terpikirkan" peradaban Arab Islam dan yang sekaligus menjadi salah satu ciri episteme *Bayāni* adalah relasi kata dan makna (*'alāqatu al-lafzi wa al-ma'na*).¹⁹

Problematika diskursif tersebut mewarnai beragam keilmuan *Bayāni*: problematika *al-i'rāb* ada pada ilmu Nahwu, problematika *al-awzān al-ṣarfiyyah* ada pada ilmu Ṣarf, problematika *al-dilālāh* dalam hubungannya dengan fenomena "keluasan-makna" bahasa Arab ada pada ilmu Fikih, problematika *muḥkam-mutashābih*, batasan takwil, *i'jāz qur'āni* dan semisalnya ada pada ilmu Kalam, dan problematika "rahasia" susastra ada pada ilmu Balaghah.²⁰ Kenyataan ini pada gilirannya mendorong pembentukan nalar *Bayāni* yang bertumpu pada pemeliharaan teks (naṣ) dan refleksi *dalam* dan *tentang* teks, dengan alur operasionalnya yang berada di atas "sistem-wacana" (*nizām al-khiṭāb*) bukan di atas "sistem-nalar" (*nizām al-aql*).²¹ Perbedaananya, sistem-wacana adalah tata interrelasi pada

¹⁷ al-Jabiri, *Bunyat*, p.23

¹⁸ Naṣr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKIS, 2001), p.1

¹⁹ Hal ini memunculkan *ishkālīyyatu al-lafdzi wa al-ma'na* (problematika kata dan makna) sebagai determinan utama *al-khiṭāb al-Arabīy al-Islamīy* (wacana diskursif Arab Islam) sehingga ia lebih kental bercirikan watak 'eksplanasi' kebahasaan daripada watak 'intelektual-logis'. Jadi, bahasa Arab merupakan *referential authority* (*sulṭah marj'īyyah*) epistemologis nalar Arab Islam. Lihat al-Jabiri, *al-Turath*, p.155-157; lihat juga al-Jabiri, *Bunyat*, p.208

²⁰ al-Jabiri, *Bunyat*, p.103

²¹ *Ibid.*, p.107

lingkup *kalām* (wacana verbal), sedangkan sistem-nalar adalah tata interrelasi pada lingkup segala sesuatu yang berada dalam ranah intelektual dan empiris, atau disebut sistem-kausalitas (*nizām al-sababiyyah*).

Implikasi lain, teks (naş) kemudian terposisikan sebagai *al-aşl* (acuan *a priori*) bagi aktifitas intelektual dalam nalar *Bayāni*. Maka dari itu, aktifitas intelektual nalar *Bayāni* tidak bisa keluar dari lingkup tiga ranah, yakni: 1) aktifitas intelektual yang bertitik-tolak dari *al-aşl*, sering disebut dengan *al-istinbāt* (penggalian pengetahuan dari teks); 2) aktifitas intelektual yang bermuara pada *al-aşl*, sering disebut dengan *al-qiyās* (analogisasi cabang pada pokok, atau hal meta-empiris pada hal empiris); dan 3) aktifitas intelektual dengan 'pengarahan' dari *al-aşl* (*beristidlāl* dengan menggunakan kerangka metodologis *Bayāni*).²² Dari sini bisa disimpulkan, aktifitas intelektual dalam nalar *Bayāni* senantiasa terkungkung oleh *sulṭatu al-aşl* (hegemoni *al-aşl*).

Lebih jauh, kristalisasi corak aktifitas intelektual demikian itu membuka pintu bagi "metamorfosis" *al-aşl* menjadi *al-dalīl* sehingga memunculkan dimensi lain nalar *Bayāni*, yaitu: *al-naẓar fi al-dalīl* (penalaran dalam dalil), dimana yang dimaksudkan dengan *al-dalīl* di sini adalah tanda tersurat ataupun tersirat yang menunjuk pada *al-madlūl* (obyek yang ditunjuk). Relasi antara *al-dalīl* dengan *al-madlūl* tersebut bukanlah relasi atas dasar kemestian yang berlandaskan pada prinsip kausalitas,²³ melainkan relasi *arbitrary* yang berlandaskan pada prinsip "keserba-mungkinan" atau "kebiasaan".²⁴ Latar belakang prinsip keserba-mungkinan ini sebenarnya bisa dirunut dari pandangan-dunia bahasa Arab yang kuat sisi keterpilahan-nya (*al-infişālī*) dalam melihat realitas; realitas yang ada seakan digambarkan sebagai entitas-entitas yang tidak terangkaikan secara sinambung oleh prinsip yang pasti (*a fixed principle*).²⁵ Dengan kata lain, pandangan-dunia bahasa Arab atas realitas bersifat atomistik. Itu sebabnya, kekayaan kosa-kata bahasa Arab lebih diarahkan untuk membahasakan "keunikan-keunikan" tiap-tiap realitas. Pandangan-dunia semacam ini kurang kondusif bagi bersemainya kesadaran dan *greget* untuk mengeksplorasi tatanan

²² *Ibid.*, p.113-116

²³ *Ibid.*, p. 220-223

²⁴ al-Jabiri menyebutnya dengan *mabda' al-tajwiz* atau *mabda' al-lā sababiyyah*.

²⁵ Karena adanya prinsip yang pasti ini sebagaimana diungkapkan oleh penemuan-penemuan ilmiah, penguasaan akan ilmu pengetahuan (sains) berguna untuk mengontrol, memprediksi dan merekayasa atas fenomena-fenomena kealaman yang ada ini.

kausalitas yang melandasi interrelasi realitas, melainkan paham *occasionalism*²⁶ yang justru tumbuh subur dalam alam pikiran dunia Arab Islam.

Kejayaan Epistemologi *Bayāni*

Seluruh bangunan pemikiran keislaman kiranya tidak bisa dilepaskan dari determinasi “kredo” bahwa kepercayaan terhadap wahyu akan mengokohkan fungsi rasio manusia.²⁷ Oleh karena itu, jargon semisal: *‘aqlun maṭbū’un wa shar’un masmu’un* (rasio diikuti, syara’ dipatuhi) dan *al-dīnu dlarūratun fi al-‘aql wa al-‘aqlu li al-dīni aṣlun* (agama adalah hal niscaya bagi rasio, dan rasio adalah landasan bagi agama)²⁸ sangat populer dalam pergumulan pemikiran keislaman. Hanya saja, persoalannya lalu menjadi sangat kompleks, terlebih dengan adanya “nalar politis”²⁹ yang nyata ikut berpengaruh dan memicu munculnya fragmentasi pemikiran keislaman. Ini bisa dilihat dari menyeruaknya klaim kebenaran yang sebenarnya dilatari oleh ambisi memperoleh “kuasa” (*al-sulṭah*) dengan jargon agamawi.³⁰ Sejarah mencatat bahwa aktifitas intelektual yang dilakukan umat Islam di masa-masa awal adalah berijtihad tentang hukum-hukum agama; aktifitas

²⁶ Istilah yang digunakan oleh Giorgio De Santillana dalam “Preface” buku Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: New American Library, 1970), p.xiii. Istilah tersebut dimaksudkannya untuk menunjukkan arti: paham yang mengatakan bahwa ‘kronologi’ peristiwa-peristiwa yang terjadi bukanlah atas dasar kaitan hukum sebab-akibat, melainkan atas dasar ‘kebetulan’ atau hukum kebiasaan.

²⁷ Mohammed Arkoun, *Tārikhiyyatu al-Fikr al-Arabi al-Islami*, terj. Hashim Soleh, (Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qaumi, 1986), p.65

²⁸ Lihat misalnya dalam al-Māwardi, *Adabu al-Dunya wa al-Din*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), p.26, 61. Al-Mawardi tercatat sebagai salah satu pemikir Muslim rasional di abad IV/V H. Menurut George F. Hourani, sebagaimana dikutip oleh M. Amin Abdullah, persoalan relasi antara rasio dan naql (agama; wahyu; syara’) merupakan diskursus utama yang telah menyebabkan terpolarisasikannya pemikiran Islam menjadi lima aliran, yaitu: 1) wahyu (*naql*) dan rasio bebas-otonom; 2) wahyu dilengkapi dengan rasio yang tidak otonom; 3) berdasar wahyu saja; 4) wahyu yang diperluas dengan peran Imam; dan 5) rasio lebih dahulu daripada wahyu; lihat M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), p.149-151

²⁹ “Nalar politis” (*al-‘Aql al-Siyāsī*) adalah ‘logika’ dan ‘bahasa’ bertindak (aksi) dalam kerangka otoritas/kekuasaan (*sulṭatu al-hukm*); faktor-faktor penentunya dapat berupa: *al-aqidah* (ideologi-keagamaan), *al-qabilah* (etnisitas-kesukuan) dan *al-ghanimah* (harta-kekayaan). Lihat M. Abid al-Jabiri, *al-‘Aqlu al-Siyāsī al-‘Arabi; Muhaddidātuhi wa Tajalliyātuhi*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1991)

³⁰ Mohammed Arkoun menuturkan beberapa jargon yang mendukung hal ini, seperti: *la hukma illā lillāh, la thā’ata li makhluqin fi ma’shiyyati al-khālīq, al-firqah al-*

intelektual ini mengarah pada orientasi pemeliharaan al-Qur'an dan motif keagamaan. Di masa pemerintahan dinasti Umayyah, aktifitas intelektual tersebut terus berlanjut dan tumbuh-berkembang dalam komunitas masyarakat Muslim yang, meminjam istilah Hodgson, disebut *the Piety-minded*, yaitu kelompok masyarakat yang bersikap kritis dan "jaga jarak" terhadap penguasa saat itu dan mempunyai sikap keberagamaan yang idealistik.³¹ Mereka tersebar di berbagai penjuru wilayah dunia Islam, seperti: Kufah, Basrah, Baghdad, Mesir, Medinah, Damaskus dan Khurasan.³² Salah satu *communalism*³³ utama dari komunitas aktifitas intelektual tersebut adalah kelompok *Ahli al-Sunnah wal Jama'ah* yang berhasil membangun "ortodoksi" pemikiran keislaman.³⁴

Pada masa al-Makmun berkuasa, ia punya ambisi menyeragamkan paham keagamaan, antara lain ditunjukkan oleh adanya kebijakan yang mengharuskan kepada semua pemuka agama untuk mau mengakui paham kebaruaran al-Qur'an yang dijadikannya sebagai ideologi resmi negara. Kebijakan al-Makmun ini, yang didukung oleh kelompok Mu'tazilah (Rasionalis), mendapat tentangan keras dari banyak kalangan, khususnya kelompok Ahli Sunah, semisal Ahmad bin Hanbal, dan warga Khurasan yang dimotori Sahl bin Salamah,³⁵ sehingga terjadi peristiwa *Mihnah*

nājiyyat wa al-firqah al-hālikah, ahlu al-sunnah wa al-jama'ah, ahlu al-ishmah wa al-'adalah, dsb. Lihat Mohammed Arkoun, *al-Islām, al-Akhlaq wa al-Siyāsah*, terj. Hashim Soleh, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990), p.49

³¹ Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam; Conscience and History in a World Civilization the Classical Age of Islam*, vol. I, (Chicago: the University of Chicago, 1974), p.250

³² *Ibid.*, p.263

³³ Istilah Hodgson yang berarti: kesungguhan sedemikian rupa dalam loyalitas terhadap kelompok dan simbol-simbol yang diakui (doktrin) oleh kelompok, bahkan hingga pada dataran nilai-normatif lainnya; lihat Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam; Conscience and History in a World Civilization, the Expansion of Islam in the Middle Periods*, vol. II, (Chicago: The University of Chicago, 1974), p.193

³⁴ *Ahli Sunah wal Jama'ah* adalah semacam 'organisasi' yang didukung oleh beberapa segmen masyarakat, terutama dari kalangan teolog, yuris, ahli hadis, sufi dan ahli kebahasaan (adib); lihat Abdul Latif Muhammad al-'Abd, *al-Uṣūl al-Fikriyyatu li Madhābi Ahli al-Sunnah*, (Kairo: Dar al-Nahḍah, tt.), p.14 dst. Itu sebabnya, Ahli Sunah lebih dekat ke paham Tradisionalis.

³⁵ Arkoun, *al-Islām*, p.51. Ini berarti peristiwa *Mihnah* sebenarnya sarat motif-motif sosiologis dan politis yang berkelindan dengan penyangkalan ideologis-keagamaan; penentangan warga Khurasan adalah lebih sebagai cerminan dari motif sosiologis-politis, sedangkan penentangan Ahli Sunah kiranya lebih sebagai cerminan motif ideologis-keagamaan.

(penyiksaan fisik terhadap para penentang) yang berlangsung selama kurang-lebih 15 tahun.³⁶ Namun, hal ini justru malah semakin membuat solid paham keagamaan kalangan Tradisionalis dan kembali berjaya setelah kebijakan penguasa pengganti tidak lagi represif pada mereka.³⁷

Dalam perkembangan selanjutnya, kejayaan kalangan Tradisionalis ditopang oleh kesuksesan ortodoksi teologi *Sunni* dengan tampilnya Abu al-Hasan al-Ash'ari yang semula menganut paham *I'tizāliyy* (Rasionalis) kemudian beralih ke paham Tradisionalis. Kasus "konversi" al-Ash'ari itu dirasa sangat mengejutkan dan semakin menambah keyakinan kalangan Tradisionalis atas kebenaran paham keagamaan mereka.³⁸ Sepeninggal al-Ash'ari, giliran al-Ghazali dengan didukung oleh perdana menteri Nizām al-Mulk berhasil meraih prestasi gemilang dalam memapankan ortodoksi *Sunni* tadi.³⁹ Memang, di periode awal pemerintahan dinasti Abbasiyyah berlangsung proses perebutan pengaruh dan otoritas, atau "ideologi perang" (*idiologiyyatu al-kifāh*), antara kelompok *fuqāhā'* dan *mutakallimūn* di satu pihak⁴⁰ dengan kelompok filosof di pihak lain. Akan tetapi kondisi dunia Arab Islam ternyata lebih kondusif bagi supremasi kelompok *fuqāhā'* dan

³⁶ M.A. Shaban, *Islamic History; a New Interpretation*, vol. II, (New York: Cambridge University Press, 1992), p.55. *Mihnah* sebagai salah satu gejolak sosial-politik yang eksplosif adalah bentuk pertentangan antara "ulama" Suni ortodoks dengan dinasti Abbasiyyah; pertentangan ini selain bernuansa keagamaan, juga sarat tendensi politis, yaitu ambisi al-Makmun untuk dapat mengontrol ulama' Sunni dan memapankan paham Mu'tazilah. Lihat, Iskandar Arnel, "Mihna in The Reign of Al-Makmun" dalam Yudian Wahyudi, et. al., *The Dynamics of Islamic Civilization*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), p.78

³⁷ Kalangan Tradisionalis dengan didukung oleh khalifah al-Mutawakkil (w. 861) kembali berjaya dan 'memukul-balik' paham Mu'tazilah (Rasionalis); lihat Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam; Studi tentang Fundamentalisme dalam Islam*, disunting oleh Ebrahim Moosa, terj. Aam Fahmia, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2000), p.78

³⁸ Kutipan cerita konversi Abul Hasan al-Ash'ari sebagaimana dituturkan oleh Ibnu Asākir (w. 571 H) bisa dibaca dalam Mohammed Arkoun, *Tarikhiiyyat* p.96

³⁹ George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, (USA: Variorum, 1991), p.39. Kiranya karena prestasi itulah, al-Ghazali digelari dengan *Hujjatu al-Islām* (bukti kebenaran Islam). Uraian 'skematik' atas proses terbangunnya ortodoksi dengan tokoh-tokohnya bisa dilihat dalam, Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat; Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*, terj. Joko S. Kahar, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), p.279-283

⁴⁰ Produk pemikiran yang dihasilkan dari 'kolaborasi' antara *fuqāhā'* dan *mutakallimūn* berupa *juridical-theology* (kalam-fikih), bukan *philosophical-theology* (kalam-filsafat).

mutakallimūn, karena kejayaan borjuisme dan aristokrasi yang menopang etika pragmatis dan budaya rasional-humanis tidak berlangsung lama sehingga supremasi kelompok filosof dan Mu'tazilah pun demikian juga.⁴¹

Menurut Marshal G. S. Hodgson, masa al-Makmun memerintah adalah masa puncak perkembangan pemikiran hukum Islam (fikih) dan kematangan susastera-kebahasaan, sehingga lahir lembaga "ulama" dan "adib"⁴² yang memotori gerakan, meminjam istilah George Makdisi, *scholasticism* dan *humanism*. Gerakan pertama merupakan perwujudan dari gerakan keagamaan tradisional-konservatif dan budaya intelektual; gerakan ini adalah bentuk interrelasi antara agama dan budaya, yang mengarah pada "ortodoksi" keagamaan, sedangkan gerakan kedua adalah gerakan yang dilatari oleh kepedulian tinggi terhadap kemurnian dan "keunggulan" bahasa Arab sebagai bahasa resmi dan bahasa Kitab Suci; gerakan ini mengarah pada "ortodoksi" dalam kebahasaan.⁴³ Keberhasilan dua gerakan tersebut secara simbiotik dalam meraih ortodoksi telah memunculkan kejayaan bagi epistemologi *Bayāni*, sehingga ia disinyalir sebagai *mainstream* tradisi pemikiran Arab Islam.

"Nalar" Kebudayaan Pendidikan Islam

Kebudayaan adalah sesuatu yang khas insani,⁴⁴ karena hanya manusialah yang telah menghasilkan kebudayaan; kebudayaan ada dikarenakan "intervensi" manusia terhadap karya-cipta Tuhan. Namun demikian, kebudayaan yang dihasilkan pun kemudian mempengaruhi dan membentuk manusia. Bila dilihat dari perspektif epistemologi budaya, ini mengandung arti bahwa dalam kebudayaan terdapat suatu struktur "nalar" yang mendasari berlangsungnya proses saling mempengaruhi antara manusia dan kebudayaan yang dihasilkannya. Dalam konteks budaya Arab Islam, struktur nalarnya berporoskan pada tiga hal pokok, yaitu: Tuhan, manusia dan alam.⁴⁵ Hanya saja, struktur nalar itu menempatkan Tuhan pada posisi yang sangat sentral, sedangkan alam hanya ditempatkan sebagai media pengantar manusia untuk bisa sampai kepada-Nya. Dengan kata lain,

⁴¹ Arkoun, *al-Islām* p.119

⁴² Hodgson, *The Venture* vol. I, p.473

⁴³ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), p.xix-xx

⁴⁴ J.W.M. Bakker SJ, *Filsafat Kebudayaan; Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Kanisius, 1984), p.14

struktur nalar tadi menggiring kegiatan intelektual-kultural manusia pada "pemahaman" tentang alam yang diorientasikan untuk "memahami" Tuhan.

Selanjutnya, struktur nalar tersebut sekembalinya memahami Tuhan berorientasi pada "moralitas" untuk menuju ke "pengetahuan" (*al-ittijāh min al-akhlāqī ilā al-ma'rifah*). Jadi, struktur nalar dimaksud mengarahkan budaya Arab Islam bukan pada penyingkapan tentang relasi kausalitas antar unsur kealaman, melainkan pada pengetahuan tentang baik-buruk perilaku moral,⁴⁶ sehingga yang tumbuh subur adalah cara pandang normatif (*naẓrah mi'yāriyyah*). Nampaknya, cara pandang semacam ini mempunyai *raison d'être*nya dalam al-Qur'an, karena fungsi nalar (*al-'aql*) di sini sangat lekat dengan muatan (makna) nilai, semisal: baik-buruk, hak-batil dan petunjuk-kesesatan. Bila diselami lebih jauh, al-Qur'an sendiri dalam mengkonter "irrasionalitas" budaya-keagamaan saat itu ternyata mengembangkan struktur nalar budaya-keagamaan yang berlandaskan pada dua hal: alam semesta dengan tata keteraturannya, dan al-Qur'an dengan kegambangannya.⁴⁷ Hal pertama diorientasikan sebagai bukti atas keberadaan dan kemaha-kuasaan Tuhan, sedangkan hal kedua diorientasikan sebagai bukti atas kewahyuan al-Qur'an dan kerasulan Muhammad. Dengan kedua hal yang melatari ini, wajar bila alur kebudayaan Arab Islam mengerucut pada pengkajian dan kreasi wacana *Bayāni* atas fenomena "kewahyuan" dan mediasi fenomena "kealaman" dalam kerangka pengenalan Tuhan. Maka dari itu, sangat kondusif sekiranya *humanism* dan *scholasticism* tampil menjadi gerakan dominan dalam peta sejarah intelektual Islam klasik,⁴⁸ karena keduanya memang tipikal dengan struktur nalar budaya asli yang ada. Dan, karena berpangkal pada struktur nalar yang sama, meski secara kronologis kesejarahan *humanism* muncul lebih awal, kejayaan *scholasticism* berpengaruh besar terhadapnya dan berhasil mencakupnya, apalagi ditambah ada dukungan politis dan kelembagaan.

Dominasi gerakan *humanism* dan *scholasticism* yang memunculkan ortodoksi kebahasaan dan hukum-keagamaan melahirkan "tradisi" tertentu dalam pendidikan Islam, yakni pendidikan Islam yang bisa dijadikan saluran

⁴⁵ M. Abid al-Jabiri, *Takwinu*, p.29

⁴⁶ *Ibid.*, p.30-31

⁴⁷ *Ibid.*, p.139

⁴⁸ George Makdisi, *The Rise of Humanism*, p.xix, 2. Pertemanan antara gerakan humanism dan scholasticism terbangun atas kerangka dasar paham *Tradisionalisme* yang banyak disokong oleh kelompok Sunni.

transmisi dan inkulturasi keilmuan kebahasaan dan hukum-keagamaan dalam kerangka ortodoksi. Atas dasar alasan inilah, pendidikan (Islam) dinilai sebagai “sistem-sosial” yang senantiasa merefleksikan filosofi komunitas pendukungnya.⁴⁹ Dengan kata lain, pendidikan Islam dalam praksisnya menerima pendefinisian secara sosiologis-kultural, tidak sekedar pendefinisian secara normatif-ideal. Sebab, realitas menunjukkan bahwa kelangsungan sebuah ortodoksi pemikiran memang meniscayakan adanya dukungan institusional pendidikan. Ini berarti posisi pendidikan Islam terbukti sedemikian strategis, sehingga ia dianggap sebagai salah satu pilar utama penyebaran budaya Islam, selain pilar utama lainnya: bahasa Arab.⁵⁰ Anggapan semacam ini menuntun kita pada pengakuan dan membenaran atas terjalannya hubungan organik antara fenomena kebudayaan Arab Islam dengan fenomena pendidikannya.

Hubungan organik tersebut nampak jelas terlebih bilamana pendidikan Islam tidak lagi hanya dipahami dalam makna sempit, akan tetapi dalam makna luasnya, yakni pendidikan tidak semata berarti aktifitas sistematis pemerolehan dan pengalihan pengetahuan dalam institusi-institusi yang dibangun untuk tujuan ini, melainkan juga berarti pengaruh sosial dan personal yang membentuk budaya dan perilaku kelompok atau individu.⁵¹ Jadi, proses “dinamis-interaktif” antar subyek dalam sebuah kebudayaan tiada lain merupakan manifestasi praktik kependidikan juga. Atau dalam ungkapan lain, pendidikan Islam selain mencakup ranah pengajaran institusional yang ada, juga mencakup ranah pembudayaan yang berlangsung dalam penggal tertentu sejarah budaya Islam.

⁴⁹ Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Tarbiyatu fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Ma’arif, tt.), p.7. Ia berpendapat bahwasanya kesejarahan pendidikan Islam yang ada bersifat *iqlimiy* (bercorak partikuler), tidak bersifat universal. Pendapat ini disanggah oleh M. Munir Mursi dengan dalih bahwa berbagai pemikiran tujuan kependidikan yang dikemukakan para pemikir Muslim sebenarnya hanyalah berbeda aksentuasinya, bukan substansi dan esensinya; lihat Muhammad Munir Mursi, *al-Tarbiyyatu al-Islamiyyah; Uşuluha wa Taṭawwuruha fi al-Bilādi al-Arabiyyah*, (Kairo: Alam al-Kutub, 1977), p.17-18

⁵⁰ Abdul Majid Mun'im, *Tarikhu al-Haḍārat al-Islāmiyyat fi al-Uşhur al-Wuṣṭā*, (Kairo: Maktabah al-Anjilo, 1978), p.153

⁵¹ Hisham Nashabe, *Muslim Educational Institution*, (Beirut: Libraire du Liban, 1989), p.13

Aliran Utama Pemikiran Pendidikan Islam: Kecenderungan “Konservatif”

Salah satu aliran utama pendidikan Islam yang mengemuka pada Masa Keemasan, sekiranya berpijak pada pendapat M. Jawwād Riḍā,⁵² adalah aliran Konservatif. Di antara tokoh pendidikan Islam yang termasuk ke dalam aliran ini adalah: Ibnu Sahnūn, al-Qābisi, al-Ghazālī dan Naṣīruddin al-Ṭūsī. Aliran Konservatif (*al-Muḥāfiẓ*) adalah aliran pendidikan yang punya kecenderungan “keagamaan” sangat kuat, bahkan hingga acapkali menimbulkan beberapa implikasi sebagai berikut:

- 1) Memaknai ilmu hanya terbatas pada pengetahuan tentang Tuhan;
- 2) Berambisi pada keluhuran spiritual hingga bersikap “meremehkan” dunia;
- 3) Menganggap “ilmu hanya untuk ilmu” (*al-‘ilmu faḍīlatun bi dhātihī*); ilmu secara instrinsik dipandang bernilai (utama) meski tanpa digunakan untuk pengabdian bagi sesama.⁵³

Kecenderungan “keagamaan” yang sedemikian kuat tersebut ditunjukkan oleh formulasi pemikiran aliran ini tentang prinsip-prinsip pendidikan yang kental bercirikan moral-keagamaan, antara lain: keharusan dibarenginya ilmu dengan amal, penjaualan diri dari sikap rakus, ketidak-sediaan menerima hadiah dan pemberian yang dimaksudkan sebagai upah mengajar, tenggang-rasa dan toleran, keinsafan dan keadilan, respek atas kebenaran, pengabdian pada sesama, dan tidak merasa serba-tahu dan serba-bisa.⁵⁴

Sejarah pemikiran Islam klasik kiranya adalah sejarah yang ditandai oleh kungkungan pandangan bipolar, yaitu: lahir/batin, iman/kufur, *naqal*/akal (rasio), agama/dunia, benar/sesat dan sejenisnya,⁵⁵ yang menyeruak hingga ke relung-relung kesadaran terdalam umat Islam. Maka tidak aneh, bila kemudian *mainstream* pemikiran semacam itu menjelma, meminjam istilah Arkoun, sebagai “nalar-keagamaan” yang berhadap-hadapan dengan “nalar-ilmiah”. Nalar-keagamaan ini mengusung semangat kepatuhan luar

⁵² M. Jawwad Ridla membagi aliran utama pendidikan Islam menjadi tiga macam, yaitu: Konservatif, Religius-Rasional dan Pragmatis. Lihat M. Jawwād Riḍā, *al-Fikru al-Tarbawīyyu al-Islamiyyu; Muqaddimatun fi Uṣūlihi al-Ijtima’iyyati wa al-‘Aqlāniyyati*, (ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi, tt.), p.66-92 Namun dalam konteks keterajutan dengan nalar bayani, aliran Konservatiflah yang dielaborasi di sini.

⁵³ *Ibid.*, p.56-57

⁵⁴ *Ibid.*, p.60-62

⁵⁵ Mohammed Arkoun, *Tārikhiyyatu*, p.25-26

biasa terhadap dogma (agama) dan memandangnya sebagai otoritas-eksternal (*sulṭah khārijīyyah*) bagi artikulasi pemikiran manusia. Berdasarkan itu, pemerolehan ilmu sebagai produk utama intelektual manusia, seperti diungkapkan al-Shafi'i, dinilai terbatas hanya melalui dua cara: *ittibā'* dan *istinbā'*.⁵⁶ Artinya, pemerolehan ilmu bertumpu pada kesediaan mengikuti al-Kitab; jika tidak didapat di dalamnya, bertumpu pada kesediaan mengikuti al-Sunah; jika tidak didapat di dalamnya, bertumpu pada pendapat kalangan *Salaf*; jika tidak didapat di dalamnya, bertumpu pada panduan *Qiyas*; tidak diperkenankan bertumpu pada selain itu. Pandangan demikian jelas dirasa memasung inovasi dan kreasi intelektual, karena telah mempersempit ruang gerak peran akal dan mentahbiskannya sebagai "abdi" dogma agama; akal (rasio) hanya berperan terbatas dalam relasinya dengan dogma agama (wahyu), bukan berperan secara otonom-independen.

Lebih jauh, pandangan semacam itu mengantarkan pada "pengintegrasian" antara agama dan pendidikan, sebagaimana integralnya antara sarana dan tujuan;⁵⁷ pendidikan adalah sarana, sedangkan agama adalah tujuan. Hanya saja, dalam kenyataannya pengintegrasian tersebut cenderung mengarah pada eksekusi dan urgensi ilmu-ilmu keagamaan, dan marginalisasi ilmu-ilmu lainnya. Sehingga, Nāṣiruddīn al-Ṭūsī sampai berpendapat bahwa ilmu-ilmu keagamaan ibarat "makanan" yang setiap saat dibutuhkan, sedangkan ilmu-ilmu non-keagamaan ibarat "obat" yang dibutuhkan dalam keadaan tertentu saja.⁵⁸

Kuatnya infiltrasi ajaran sufistik ke dalam domain pemikiran aliran Konservatif merupakan unsur utama yang berhasil membangun citra bahwasanya "jiwa" pendidikan Islam adalah pendidikan akhlak.⁵⁹ Namun, pendidikan akhlak di sini nampaknya lebih dipahami sebatas sebagai aktifitas internalisasi (indoktrinasi) moral positif, daripada sebagai aktifitas pengembangan *moral reasoning* pada peserta didik. Oleh karena itu, sebagai implikasinya, pendidikan Islam kemudian cenderung berkuat dalam aktifitas

⁵⁶ *Ibid.*, p.78

⁵⁷ Kesimpulan yang dikemukakan oleh Ahmad Fuad Al-Ahwānī tentang pendapat al-Qābisi, salah seorang tokoh pendidikan aliran Konservatif; lihat al-Ahwānī, *al-Tarbiyatu*, p.98

⁵⁸ Lihat Riḍā, *al-Fikru al-Tarbawīyyu*, p.67

⁵⁹ Sebuah citra yang diakui juga oleh M. Aṭīyyah al-Abrashī; lihat al-Abrashī, *al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah wa Falāsifatuha*, (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1969), p.22

tahdhib dan *tazkiyyah* yang berorientasi pada penyucian hati, penempatan jiwa dan pembinaan perilaku moral.

Warisan Keilmuan Islam: Inklinasi *Bayāni*

Budaya dan tradisi pemikiran Islam yang kita warisi dari generasi terdahulu biasa disebut dengan istilah *al-turath al-qadīm*. Secara material, *al-turath al-qadīm* sebenarnya tersusun dari beberapa elemen dasar, yaitu: Kitab Suci (wahyu), keilmuan *Naqliy* murni, keilmuan *Naqliy-‘Aqliy*, keilmuan *‘Aqliy* murni, dan *folklore* atau mitologi.⁶⁰ Umumnya, warisan itu sampai kepada kita melalui saluran “cerita” lisan atau tertulis, bukan melalui saluran partisipasi dan penyaksian langsung. Dimaklumi bahwa kegiatan melestarikan dan mentransmisikan warisan tersebut, baik dalam lingkup intra-generasional maupun inter-generasional, sudah berlangsung sekian lama. Bahkan, dalam kasus Kitab Suci dan Sunah Nabi, terdapat mekanisme pelestarian dan pentransmisian yang sedemikian ketat, misalnya mata-rantai jalur *isnad*,⁶¹ sehingga bisa menjamin orisinalitas dan validitasnya.

Menurut Hassan Hanafi, keilmuan Islam sebagai warisan intelektual utama yang sampai pada kita dapat diklasifikasikan menjadi tiga macam: keilmuan *Naqliy* murni, keilmuan *Naqliy-‘Aqliy* dan keilmuan *‘Aqliy* murni.⁶² Lingkup macam keilmuan pertama meliputi lima disiplin pokok: al-Qur’an, al-Hadits, Tafsir, *Sirah* dan Fikih; lingkup macam keilmuan kedua meliputi empat disiplin pokok: ilmu Kalam, ilmu Hikmah, Tasauf dan Ushul Fikih; sedangkan lingkup macam keilmuan terakhir meliputi tiga rumpun disiplin: Eksak-Matematis, Humaniora dan Kealaman. Kerangka pikir yang diguna-

⁶⁰ Hassan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyat*, p.54

⁶¹ Dalam konteks keseluruhan ‘warisan’ Kitab Suci dikenal istilah *qat’iyyu al-thubūt*, sedangkan dalam konteks sebagian ‘warisan’ al-Sunah dikenal istilah *qat’iyyu al-wurūd*. Hal ini terkait erat dengan kesinambungan dan kemutawatiran mata-rantai *isnad* yang menjadi saluran transmisinya.

⁶² Hassan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyat*, p.156. Franz Rosenthal menyebut banyak model klasifikasi keilmuan yang telah dibuat oleh ilmuwan terdahulu, semisal: al-Farabi, al-Khawarazmi, al-Amiri dan Ibnu Hazm. Menurut Ibnu Hazm, sebagaimana dikutip oleh Franz Rosenthal, ilmu pengetahuan itu dapat diklasifikasikan menjadi tujuh macam, yaitu: 1) ilmu keagamaan; 2) ilmu sejarah bangsa; 3) ilmu kebahasaan; 4) Astronomi; 5) Aritmatika; 6) Kedokteran; dan 7) Filsafat. Ilmu keagamaan meliputi empat unsur, yaitu: 1) ilmu al-Qur’an; 2) ilmu Hadis; 3) Fikih; 4) Kalam. Lihat Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, trans. Emile and Jenny Marmorstein, (New York: Routledge, 1992), p.54-63

kan Hassan Hanafi dengan klasifikasinya itu adalah atas pijakan epistemologis yang berangkat dari dualitas *naqal* dan *'aql*, klasifikasi ditentukan oleh seberapa besar *naqal* atau *'aql* berperan dalam pemerolehan dan formulasi keilmuan tersebut.

Dalam analisisnya, Hassan Hanafi menyimpulkan bahwa keilmuan *'Aqliy* murni tidak meresap jauh hingga ke dasar kesadaran kita sebagai mana resapan keilmuan *Naqliy* murni dan *Naqliy-'Aqliy*.⁶³ Oleh karena itu, Humaniora, Eksak-Matematis dan Kealaman yang merupakan pilar utama keilmuan *'Aqliy* murni mengalami stagnasi dan terpinggirkan oleh ilmu-ilmu keagamaan. Selain sisi-sisi kekuatan, warisan keilmuan Islam juga mengandung sisi-sisi kelemahan, antara lain sebagai berikut:

- 1) Supremasi pengetahuan "tekstual", sehingga muncul adagium: kelebihan-unggulan *naqal* daripada *'aql*, penghakiman teks (*naṣ*) atas kenyataan, bukan interpretasi teks selaras dengan kenyataan. Kecenderungan inilah yang biasa disebut dengan "literal-tekstualis" (*al-ḥarfīyyah*);
- 2) Supremasi konsep kekuasaan mutlak atas alam semesta yang terpusat pada Yang Maha Tunggal, Maha Tahu segalanya dan Maha Kuasa;⁶⁴
- 3) Supremasi logika formil, sehingga logika "ekperimental" meredup;
- 4) Bipolaritas konsep keilmuan: relatif/mutlak, baik/buruk, kekal/fana, iman/kufur dan sejenisnya, yang seringkali berat sebelah;
- 5) Supremasi keutamaan "teoritis" atas keutamaan "praktis"; merenung lebih utama daripada beraksi (berbuat) dan seterusnya;
- 6) Supremasi nilai "kepasifan" dalam keilmuan Tasawuf, semisal: *tawakkal*, *zuhud*, *qanā'ah*, *riqā* dan *sabar*.⁶⁵

Sebenarnya, dilihat dari beberapa segi terdapat kaitan erat antara dominasi sisi-sisi kelemahan tersebut dengan fenomena terpinggirkannya keilmuan *'Aqliy* murni yang bermuasal pada adanya inklinasi *Bayāni* (baca: tekstual-distingtif) dalam wawasan intelektual tradisi keilmuan Islam;

⁶³ Hassan Hanafi, *Dirāsāt Falsafīyyat*, p.26

⁶⁴ Supremasi konsep ini, antara lain, merembes ke dalam kecenderungan interpretasi fenomena sosial-kealaman dengan bertumpu pada Causa-Prima, karena Tuhan dianggap sebagai Pencipta dan Penyebab segala sesuatu, bukan pada prinsip kausalitas. Ini adalah salah satu kritikan pedas yang dikemukakan oleh Nashr Hamid terhadap adanya kecenderungan semacam ini sebagai hal yang mencirikan wacana keagamaan kita; lihat Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqdu al-Khithab al-Dini*, (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994), p.67. Sementara itu, Hassan Hanafi menganggap bahwa kecenderungan demikian kiranya merupakan biang keladi "kepongahan Timur".

⁶⁵ Hanafi, *Dirāsāt Falsafīyyat*, p.58-60

meskipun memang diakui terjadinya hal ini bukan semata-mata persoalan epistemologis. Visi hirarkhis dalam klasifikasi keilmuan⁶⁶ yang bertautan dengan kerangka-pikir bipolar menjelma pada distingsi dan diskriminasi keilmuan: ilmu religius dibedakan dari ilmu intelektual dan ilmu religius lebih diunggulkan daripada ilmu intelektual.

Visi hirarkhis dalam klasifikasi keilmuan antara lain didasarkan pada basis etis keilmuan, yaitu berpijak atas hasil penilaian seberapa besar dukungan suatu ilmu terhadap realisasi amal. Ini pada gilirannya menimbulkan kecenderungan kurang diapresiasi keilmuan *'Aqliy* (intelektual) murni, bahkan kemudian berujung pada pelarangan terhadap pencarian ilmu apapun yang tidak langsung berkaitan dengan amal, sehingga seiring maraknya gejala anti intelektualisme yang diawali oleh "penutupan pintu ijtihad" terkesampingkanlah keilmuan intelektual murni (*pure thought*), semisal: filsafat dan matematika.⁶⁷ Lebih lanjut, menurut Fazlur Rahman, hal itu kiranya juga berkaitan dengan "kerapuhan" konsep keilmuan Islam sendiri yang melihat ilmu lebih sebagai sesuatu yang "diperoleh" (*al-talab, al-iktisab*), bukan sebagai sesuatu yang harus "dicari" dan "ditemukan" (*al-baht, al-tajribah*) oleh daya pikir manusia.⁶⁸ Dengan konsep keilmuan pertama, daya pikir (rasio) manusia cenderung terkondisikan pasif-reseptif, karena adanya "otoritas" eksternal⁶⁹ sebagai sumber pengetahuan atau acuan-analogis; berbeda dengan konsep keilmuan kedua, daya pikir manusia cenderung dituntut untuk lebih aktif-kreatif.

Salah satu kritik mendasar yang dilontarkan Hassan Hanafi terhadap tradisi keilmuan Islam semacam itu adalah hilangnya visi "kemanusiaan" (*al-nazrah al-insāniyyah*), sehingga wajar bila kemudian sekarang ini, sebagai implikasinya, tidak terbangun konsep "pemuliaan" manusia

⁶⁶ Seperti dikonstantir oleh Seyyed Hossein Nasr bahwa visi hirarkhis merupakan hal pokok yang melandasi klasifikasi keilmuan para ilmuwan Muslim terdahulu; lihat Seyyed Hossein Nasr, "Kata Pengantar" dalam Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto, (Bandung: Mizan, 1997), p.11-15

⁶⁷ Fazlur Rahman, *Islam*, cet. III, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1997), p.270-271. Kalaupun sedikit ilmu berhitung masih diajarkan, tiada lain karena pertimbangan 'agama' (fikh), yaitu untuk keperluan bekal penghitungan waris (ilmu al-Farā'id) dan semisalnya.

⁶⁸ *Ibid.*, p.279

⁶⁹ Bila menggunakan istilah M. Abid al-Jabiri, otoritas eksternal ini kiranya bisa dimasukkan dalam pengertian *sulṭah al-'aṣl* yang menjadi salah satu ciri episteme Bayāni; lihat penjelasan tentang istilah ini dalam al-Jabiri, *Bunyatu al-'Aql al-'Arabi*, p.560

(humanisme) dalam ranah intelektual kita, melainkan konsep “penyucian” Tuhan.⁷⁰ Kenyataan ini, antara lain, dilatari oleh konstruk warisan pemikiran (filsafat) Islam yang memang hanya berlandaskan pada tiga pilar penyangga: *al-Mantiq* (Logika), *al-Ṭabī‘iyyāt* (Fisika-Kealaman) dan *al-Ilāhiyyāt* (Teologi-Metafisika),⁷¹ sebagaimana telah dirumuskan para pemikir Muslim. Oleh karena itu, tidak ditemukan di dalamnya formulasi teoritik yang memperbincangkan konsep kemanusiaan secara komprehensif.⁷²

Kemunculan Madrasah dan Tendensi “Homeostatic”

Di antara fungsi utama pendidikan adalah sebagai sarana transmisi keilmuan. Di awal perkembangannya, transmisi keilmuan ini berpusat pada person-person bukan pada institusi pendidikan.⁷³ Namun, sejalan dengan akselerasi pertumbuhan masyarakat dan eskalasi kemajuan peradabannya, transmisi keilmuan menuntut dibangunnya institusi-institusi khusus, meskipun aspek personal masih dirasa sangat menonjol.⁷⁴ Dengan demikian, terbangunnya berbagai institusi pendidikan Islam berlangsung setelah jaringan ulama’ menjadi mapan karena ditopang sistem *isnād* dan *ijāzah* dalam pola transmisi keilmuan.

Sejarah mencatat, sebelum masa berdirinya madrasah sebagai institusi pendidikan *par-excellence*, tradisi pendidikan Islam sudah mengenal jenis institusi pendidikan lain: *kuttāb*, masjid dan masjid-khan. Sebagian ahli pendidikan berpendapat, Madrasah barulah berdiri pada abad V H, yakni sejak dibangunnya Madrasah Nizamiyyah di Baghdad oleh perdana menteri Nizam al-Mulk; sebagian yang lain berdasar data historis yang ada berpendapat bahwa sebelum itu, sudah berdiri institusi madrasah, seperti:

⁷⁰Hassan Hanafi, *Dirasat Islamiyyat*, p.142. Ini bisa dilihat dari arus ‘pemikiran/gerakan’ atas nama Tuhan: untuk membela hak-Nya, mengokohkan kedaulatan-Nya dan menjalankan kemauan-Nya; lihat, Hassan Hanafi, *Ibid.*, p.138. Senada dengan ini, Mohammed Arkoun pun mengakui bahwa ‘humanisme’ (*al-insaniyyah*) merupakan hal yang telah terabaikan dalam pemikiran Arab Islam semenjak serangan balik kalangan Sunni terhadap kelompok Mu’tazilah dan Falasifah; lihat, Arkoun, al-Fikr *al-Islami: Qira’at Ilmiah*, terj. Hāshim Ṣālih, (Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qaumi, 1987), p.76

⁷¹Agak sedikit berbeda, Khairullāh Ṭālfah menuturkan lingkup keilmuan Filsafat, atau disebutnya juga dengan *al-‘ulum al-kawniyyah*, yang meliputi empat disiplin: Logika, Fisika-Kealaman, Teologi-Metafisika dan Eksak-Matematik; lihat, Ṭālfah, *Kuntum Khayra Ummatin Ukhrijat li al-Nās*, juz-I, p.745

⁷²Hassan Hanafi, *Dirasat Islamiyyat*, p.141

⁷³Rahman, *Islam*, p.269

⁷⁴Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization*, p.73

Madrasah Ibnu Hibban di Nisabur (354 H), Madrasah Abi Hafsh di Bukhara (361 H) dan Madrasah al-Shabuni di Nisabur (405 H).⁷⁵ Ini bukan berarti sepenuhnya meruntuhkan pendapat pertama, sebab bagaimanapun kenyataan historis menunjukkan bahwa peran nyata madrasah dalam belantika pendidikan dunia Islam hingga menjadi institusi *par-excellence* memang baru berawal pada Madrasah Nizāmiyyah; Madrasah Nizāmiyyah, dengan dukungan politis penguasa masa itu, menandai perubahan sejarah institusi madrasah yang ada menuju ke status “resmi”.⁷⁶

Munculnya madrasah, dan juga institusi pendidikan tinggi Islam lainnya, memiliki orientasi untuk mempertemukan dua tuntutan yang berbeda di masyarakat dampak dari berlangsungnya kontak antara dunia Islam dengan budaya intelektual yang berasal dari Yunani.⁷⁷ Yakni *pertama*, orientasi untuk menjabarkan makna pesan yang terkandung dalam al-Qur'an dan “menyesuaikannya” dengan derap perkembangan masyarakat; *kedua*, orientasi untuk merekonsiliasi wahyu dengan capaian ilmiah dan intelektual saat itu. Dalam rangka dapat memenuhi tuntutan pertama tadi, program pengajaran institusi formal pendidikan tinggi Islam, madrasah, memfokuskan pada kajian keagamaan dan hukum. Hanya saja, nuansa “inovatif” dalam kajian keagamaan di institusi pendidikan tinggi Islam, khususnya madrasah, kemudian memudar setelah kajian pemikiran Yunanian didepak oleh *Skolastisisme Islam*.⁷⁸

Disinyalir bahwa pada abad III H, IV H dan V H, dunia Islam menyaksikan kemunculan dan konsolidasi aliran Sunni.⁷⁹ Implikasi dalam konteks pendidikan yang dapat dilihat adalah, meminjam istilah George Makdisi, proses terbangunnya kelembagaan *schools of law* (mazhab) dan *colleges of law* (madrasah).⁸⁰ Gelombang pertentangan yang menyeruak

⁷⁵ Lihat Naji Marouf, *Madārisu Makkah (Colleges of Mecca)*, (Baghdad: Maktabah al-Irsyad, 1966), p.26 dst., khususnya bab kedua.

⁷⁶ Lihat George Makdisi, *The Rise of Colleges; Institutions of Learning in Islam and the West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), p.31

⁷⁷ Charles Michael Stanton, *Higher Learning in Islam; the Classical Period A.D. 700-1300*, (USA: Rowman, 1990), p.179

⁷⁸ *Ibid.*, p.180

⁷⁹ Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy; Twelver Shi'ite Responses to the Sunni Legal System*, (Salt Lake City: the University of Utah Press, 1998), p.1

⁸⁰ Terma *schools of law* (madhab), menurut Makdisi, menunjukkan arti: a) kelompok *jurisconsults* (*faqih; mufti*) yang seafiliasi karena berasal dari satu daerah (*geographical schools*), misalnya: madzhab Irak dan madzhab Medinah; b) kelompok *jurisconsults* yang mengikuti salah satu tokoh ternama *jurisconsult*, semisal: *madzhab al-Syafi'iyyah* dan

antara Tradisionalisme Islam dengan Rasionalisme Islam, yang berkembang karena adanya pengaruh pemikiran Yunanian, merupakan hal yang melatari kemunculan dua kelembagaan tersebut hingga kemudian mencapai kemapanan, setelah terlebih dahulu melalui proses panjang, yaitu: 1) terbentuknya madzhab-madzhab hukum pada paroh kedua abad II H; 2) bermunculannya masjid-masjid untuk kajian hukum pada abad III dan IV H; 3) tersebarnya institusi-institusi madrasah yang melanjutkan fungsi masjid tadi pada abad IV dan V H; 4) berdirinya banyak institusi konservatif lain yang mendukung, semisal *dār al-hadīth*, pada abad VI H.⁸¹

Ragam keilmuan yang dijadikan 'program kurikuler' institusi pendidikan pada masa Islam klasik terbagi tiga macam: 1) ilmu-ilmu bahasa-kesusasteraan Arab; 2) ilmu-ilmu keislaman; 3) ilmu-ilmu "asing".⁸² Namun, institusi pendidikan madrasah yang berada di bawah kontrol eksklusif kalangan *jurisconsults* (*faqīh*, *muftī*) tradisional dan didanai dari wakaf cenderung hanya mengajarkan ilmu-ilmu keislaman dan kebahasaan.⁸³ Sebagai persiapan untuk mengkaji ilmu-ilmu keislaman dan hukum (fikih), para pelajar dituntut mendalami ilmu-ilmu kebahasaan;⁸⁴ ilmu-ilmu keislaman mendominasi kurikulum di madrasah.⁸⁵ Berdasar ini, cukup beralasan pendapat yang mengatakan bahwa institusi madrasah tidak pernah menjadi universitas yang difungsikan semata-mata untuk mengembangkan tradisi penyelidikan bebas berdasarkan rasio, sebagaimana terdapat di Eropa pada masa modern.⁸⁶ Itu sebabnya, ada penilaian kritis yang dikenakan pada madrasah, bahwa proses pendidikan di institusi ini berorientasi pada

madzhab al-Malikiyyah, sedangkan terma *colleges of law* menunjukkan arti: institusi pendidikan, madrasah; lihat George Makdisi, *The Rise of Colleges*, p.1

⁸¹ *Ibid.*, p.282-283

⁸² George Makdisi, *The Rise of Humanism*, p.88

⁸³ Maksum, *Madrasah: Sejarah dan Perkembangannya*, (Jakarta: Logos, 1999), p.70; lihat juga Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos, 1999), p.x-xi; lihat juga Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah Zulfa dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), p.169-171

⁸⁴ Stanton, *Higher Learning*, p.42

⁸⁵ Menurut penuturan Seyyed Hossein Nasr, kegiatan utama madrasah-madrasah yang ada adalah pengajaran ilmu-ilmu keagamaan, terutama fikih, yang pada gilirannya meniscayakan penguasaan ilmu kebahasaan; lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim, (Bandung: Pustaka, 1994), p.128

⁸⁶ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam*, p.viii. Azyumardi Azra berpendapat, akar keterbelakangan dunia Islam dapat dilacak pada hilangnya berbagai cabang keilmuan intelektual dalam tradisi keilmuan dan pendidikan Islam, berawal dari tidak diapreasiasinya ilmu-ilmu 'asing' dalam institusi madrasah.

“stabilisasi” karena nilai-nilai yang diinternalisasikan dianggap sakral dan valid selamanya, dan senantiasa ada teks yang ⁸⁷tidak boleh dipertanyakan lagi, melainkan hanya boleh diinterpretasikan.

Hilangnya ranah “intelektualisme” dalam proses pendidikan di madrasah bersamaan dengan proses penghapusan keilmuan yang bertumpu pada eksperimen (*al-tajribah*) dan rasio dari daftar program kurikuler, diganti dengan keilmuan *Naqliy-‘Aqliy* dan *Naqliy* murni, merupakan bentuk dari adanya gejala tendensi “homeostatic” madrasah, meminjam istilah Joel L. Kraemer, karena ia bermula dari kesediaan menerima pengaruh dari “luar”, namun kemudian akhirnya bersikap tertutup dan tradisional. Sikap tertutup dan tradisional ini tidak hanya ditunjukkan oleh marginalisasi keilmuan *‘Aqliy* dan pemrioritasan ilmu keagamaan, melainkan ditunjukkan juga oleh pewakafan madrasah secara eksklusif untuk kelompok (madhab) tertentu.⁸⁸ Dalam perkembangannya, pembiayaan pendidikan madrasah yang bersumber dari dana wakaf ternyata cenderung menjauhkan kegiatan institusi ini dari hal-hal yang bernuansa profan, semisal pengajaran keilmuan intelektual.

Penutup

Bangunan pemikiran keislaman yang kita warisi sekarang ini secara epistemologis dilandaskan pada struktur nalar yang diretas dan diformulasikan oleh ulama’ *bayāniyyūn* pada Masa Keemasan Islam. Dalam perkembangannya, struktur nalar itu cepat meraih kematangan dan kemapanan karena selain memang ia bersifat “asali”, juga karena ia tipikal dengan nalar-keagamaan Sunni (Tradisionalisme Islam) yang sukses membangun ortodoksi keagamaan. Dominasi struktur nalar tersebut berjalan seiring dengan kejayaan gerakan humanisme dan skolastisisme Islam yang diuntungkan oleh situasi politik pasca tragedi *Mihnah*, babak baru bagi surutnya gelombang rasionalisme di dunia Islam. Sebagai karakteristik utama epistemologinya, struktur nalar tadi teranyam dalam keterpaduan antara nalar “tekstual”, nalar “analogis” dan nalar “okasionalistik.”

⁸⁷ Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan*, p.173, 183

⁸⁸ Sebagai contoh madrasah Nizāmiyyah yang secara khusus diwakafkan untuk kalangan *madhab Shāfi’iyyah*; staf pengajarnya pun harus bermadhab Shāfi’iyyah; materi pengajarannya pun harus ada al-Qur’an dan ilmu alat; lihat, Makdisi, *The Rise of Humanism*, p.40

Dalam konteks pendidikan Islam, kuatnya pengaruh epistemologi itu melahirkan aliran Konservatif, meminjam istilah M. Jawwād Riḍā, yaitu aliran pendidikan yang secara militan bersifat keagamaan “murni”, berorientasi regresif dan membuat jarak terhadap pemikiran rasional yang datang dari luar. Implikasi lain, warisan keilmuan Islam pun kemudian dibingkai oleh inklinasi *bayāni* (tekstual-dikotomis) sehingga minim apresiasi atas keilmuan intelektual. Pada dataran praktis-kelembagaan, corak semacam itu merupakan salah satu faktor penting yang melatar-belakangi bermunculannya madrasah sebagai institusi pendidikan tinggi *par excellence* di dunia Islam yang berfungsi untuk menarik “gerbong” tradisi *bayāni*.

Wallāhu A‘lam bi al-Ṣawāb.

BIBLIOGRAPHY

- Abbās Mahjūb, *Uṣūlu al-Tarbiyah*, Damaskus: Dār Ibni Kathir, 1987.
- Abdul Ghani Abbūd, *Fi al-Tarbiyah al-Islamiyah*, ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi, 1977
- Abdul Laṭīf Muhammad al-'Abd, *al-Uṣūl al-Fikriyyatu li Madhābi Ahli al-Sunnah*, Kairo: Dār al-Nahḍah, tt.
- Abdul Majid Mun'im, *Tārikhu al-Haḍārat al-Islamiyyat fi al-Uṣūr al-Wuṣṭā*, Kairo: Maktabah al-Anjilo, 1978
- Abu al-Wafā al-Taftazāni, *Dirāsāt fi al-Falsafati al-Islāmiyyati*, Kairo: Maktabah al-Qahirah al-Hadithah, 1957.
- Ahmad Fuād al-Ahwāni, *al-Tarbiyah fi al-Islām*, Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.
- Ali Husni al-Kharbouṭli, *al-Haḍārat al-Arabiyyah al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Khanji, tt.
- A.S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London: Luzac & Company Ltd., 1957
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung, Mizan, 1995.
- , *Pendidikan Islam; Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah Zulfa dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Bayard Dodge, *Muslim Education in Medieval Time*, Washington D.C.: the Middle East Institute, 1962
- Charles Lindholm, *The Islamic Middle East; an Historical Anthropology*, Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1996.
- Charles Michael Stanton, *Higher Learning in Islam; the Classical Period A.D. 700-1300*, USA: Rowman, 1990.
- Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy; Twelver Shi'ite Responses to the Sunni Legal System*, Satt Lake City: the University of Utah Press, 1998.
- Fazlur Rahmān, *Gelombang Perubahan dalam Islam; Studi tentang Fundamentalisme dalam Islam*, disunting oleh Ebrahim Moosa, terj. Aam Fahmia, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2000.
- , *Islam dan Modernitas; Tentang Transformasi Intelektual*, cet. II, terj. Ahsin Mohamad, Bandung: Pustaka, 2000.

- Fazlur Rahman, *Islam*, cet. III, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1997.
- G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam; a History 600-1258*, terj. Katherine Watson, London: George Allen and Unwin Ltd., 1970
- George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, USA: Variorum, 1991.
- , *The Rise of Colleges; Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- , *The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990.
- Hasan Abd al-'Al, *al-Tarbiyah al-Islāmiyah fi al-Qarn al-Rābi'*, ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978
- Hassan Hanafi, *Dirāsat Falsafiyat*, Kairo: Maktabah al-Anjilo al-Miṣriyyah, 1987.
- , *Dirāsat Islamiyyat*, Kairo: Maktabah al-Anjilo al-Miṣriyyah, tt.
- , *Humūmu al-Fikr wa al-Waṭan: al-Fikr al-'Arabi al-Mū'aṣir*, juz II, Kairo: Dār al-Quba' li al-Tjiba'ah, 1998
- Hisham Nashabe, *Muslim Educational Institution*, Beirut: Libraire du Liban, 1989
- Ibrahim Abū Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York: State University of New York Press, 1996
- Irma Fatimah (ed.), *Filsafat Islam; Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Prospektif*, Yogyakarta: LESFI, 1992.
- Iskandar Arnel, "Mihna in The Reign of Al-Makmun" dalam Yudian Wahyudi, et. al., *The Dynamics of Islamic Civilization*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- J.W.M. Bakker SJ, *Filsafat Kebudayaan; Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Kanisius, 1984.
- Joel L. Kremer, *Humanism in the Renaissance of Islam; the Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden: E.J. Brill, 1986
- John Burton, *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- Khairullah Ṭalfah, *Kuntum Khayra Ummatin Ukhrijat li al-Nās*, juz I, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1975
- M. Abid al-Jabiri, *al-'Aqlu al-Siyasi al-'Arabi; Muhaddidatuhi wa Tajalliyatuhi*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1991.

- , *al-Dīn wa al-Dawlah wa Taṭbīqu al-Shari'ah*, Beirut: Markaz Dirāsatu al-Wahdah al-Arabiyyah, 1996
- , *al-Turāth wa al-Hadāthah: Dirasat wa Munāqashat*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi, 1991
- , *Bunyāt al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-Arabi, 1993
- , *Ishkāliyyat al-Fikr al-'Arabi al-Mu'aṣir*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1990.
- , *Takwīnu al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1991
- M. Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- M. Amin Abdullah, "*al-Ta'wīl al-'Ilmī*: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *al-Jāmi'ah*, vol. 39 Number 2 July-December 2001.
- , *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- M. Aṭiyyah al-Abrāshi; *al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah wa Falasifātuhā*, Mesir: Isa al-Babi al-Ḥalabi, 1969
- M.A. Shaban, *Islamic History; a New Interpretation*, vol. I & II, New York: Cambridge University Press, 1992.
- M. Jawwād Riḍā, *al-Fikr al-Tarbawī al-Islamī; Muqaddimah fi Uṣūlihi al-Jtima'iyyah wa al-Aqlāniyyah*, ttp., Dar al-Fikr al-Arabi, tt.
- M. Munir Mursi, *al-Tarbiyah al-Islamiyyah; Uṣūluha wa Taṭawwuruha fi al-Bilād al-Arabiyyah*, Kairo: 'Alām al-Kutub, 1977.
- Mājid Irsān al-Kaylani, *al-Fikr al-Tarbawī 'inda Ibn Taymiyah*, Medinah: Maktabah Dar al-Turath, 1986
- , *Falsafatu al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*, Mekah: Maktabah al-Hadi, 1988
- , *Taṭawwuru Mafhūmi al-Nazariyyati al-Tarbawīyyati al-Islāmiyyati*, Medinah: Maktabah Dar al-Turāth, 1987.
- Maksum, *Madrasah; Sejarah dan Perkembangannya*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam; Conscience and History in a World Civilization, the Expansion of Islam in the Middle Periods*, vol. II, Chicago: The University of Chicago, 1974.
- Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat; Deskripsi*

- Analisis Abad Keemasan Islam*, terj. Joko S. Kahar, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Mohammed Arkoun, *Tārikhiyyatu al-Fikr al-'Arabi al-Islāmiy*, terj. Hāshim Ṣālih, Beirut: Markaz Inma' al-Qaumi, 1986.
- , *al-Fikr al-Islāmi; Qirā'at Ilmiyah*, terj. Hāshim Ṣālih, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987.
- , *al-Islām, al-Akhlāq wa al-Siyāsah*, terj. Hashim Ṣālih, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1990.
- Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: an Extended Survey*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992
- Muhammad Ghallāb, *al-Ma'rifatu 'inda Mufakkiri al-Muslimīn*, ttp.: al-Dār al-Miṣriyyah, tt.
- Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'at Mu'āṣirat*, Damaskus: Dar al-Qism al-Fanni, 1990.
- , *Dirāsāt Islamiyyat Mu'āṣirat fi al-Dawlat wa al-Mujtama'*, Damaskus: al-Ahālī li al-T}ibā'ah, 1994.
- Munir al-Mursi Sarhān, *Fi al-Ijtima'iyyati al-Tarbiyah*, Mesir: Maktabah al-Anjilo, 1978.
- Naji Marouf, *Madārisu Makkah (Colleges of Mecca)*, Baghdad: Maktabah al-Irsyad, 1966.
- Naṣr Hamid Abu Zaid, *al-Takfīr fi Zamāni al-Takfīr*, Kairo: Sina li al-Nashr, 1995.
- , *Naqdu al-Khiṭāb al-Dīnī*, Kairo: Sina li al-Nashr, 1994
- , *al-Ittijāh al-'Aqlīy fi al-Tafsīr; Dirāsāt fi Qadliyyati al-Majāz fi al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*, Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-Arabi, 1996.
- , *Ishkāliyyatu al-Qirā'at wa Āliyyatu al-Ta'wīl*, Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-Arabi, 1994.
- Nazih Ayoubi, *Political Islam; Religion and Politics in the Arab World*, London: Routledge, 1991
- Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam; Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, Bandung: Mizan, 2001.
- Osman Bakar, *Hierarki Ilmu; Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1997.
- R.M. Savory (ed.), *Introduction to Islamic Civilization*, USA: Cambridge University Press, 1994
- Richard G. Hovannisian and George Sabagh (ed.), *Religion and Culture in Medieval Islam*, Cambridge University Press, 1999.

- Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Studies; Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Sufism*, Beirut: Librairie Du Liban, 1967.
- , *Science and Civilization in Islam*, New York: New American Library, 1970.
- , *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim, Bandung: Pustaka, 1994.

Mahmud Arif is a lecturer of Education Faculty and a postgraduate student at State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.