



*Aliran Pemikiran*  
Pendidikan **Islam**  
Hadharah Keilmuan Tokoh Klasik Sampai Modern

**Prof. Dr. Abd. Rachman Assegaf**

**Prof. Dr. Abd. Rachman Assegaf**

**ALIRAN PEMIKIRAN**

**PENDIDIKAN ISLAM**

***Hadlarah* Keilmuan Tokoh Klasik Sampai Modern**

**Sampul Depan**  
**Kata Pengantar Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta**  
**Introduction, Dean of the Faculty of Education, University of Malaya**  
**Pendahuluan**

**Bab 1**

**MAINSTREAMING PEMIKIRAN ISLAM**

**Aliran Politik**  
**Aliran Kalam**  
**Aliran (Madzhab) Fiqh**  
**Aliran Falsafah**  
**Aliran Tasawuf**  
**Aliran pendidikan**  
**Aliran Pendidikan Islam**

**Bab 2**

**AL-QABISI (324 H/935M – 403H/1012M)**  
**Biografi Singkat**  
**Tujuan Pendidikan**  
**Kurikulum Pendidikan**  
**Kurikulum Ijbari**  
**Kurikulum Ikhtiyari (Tidak Wajib/Pilihan)**  
**Metode dan Teknik Pengajaran**  
**Prosedur Pengajaran**  
**Keperibadian Guru dalam Pembentukan Pelajar**  
**Demokrasi dalam Pendidikan**  
**Perbedaan Jenis Kelamin**  
**Perbedaan Status Ekonomi**

**Bab 3**

**IBN SINA (370H/980M – 428H/1037M)**  
**Biografi Ringkas**  
**Falsafah ibn Sina**  
**Doktrin Metafisika**  
**Teologi**  
**Buku Qanun fi al-Thibb**  
**Falsafah Sains**  
**Psikologi**  
**Karya Ilmiah**  
**Pandangan dalam Bidang Pendidikan**  
**Pendidikan Akhlak**  
**Pandangan Terhadap Masalah Hukuman**  
**Akhlak Meliputi Pendidikan Psikologi dan Fisik**

**Bab 4**

**AL-GHAZALI (450H/1048M – 550H/1111M)**  
**Biografi Singkat**  
**Konsep Teologi**  
**Penolakannya Terhadap Falsafah**  
**Karya Tulisnya**  
**Pemikiran Pendidikan al-Ghazali**  
**Faktor-Faktor Pendidikan Anak**  
**Etika Peserta Didik**  
**Etika Guru**

**Bab 5**

**IBN KHALDUN (733H/1332M – 808H/1404M)**

**Biografi Ringkas**

**Karya Tulisnya**

**Pemikiran Pendidikan**

**Sumbangan ibn Khaldun**

**Pandangan ibn Khaldun dalam Bidang pendidikan**

**Teori Fitrah**

**Teori Belajar Malakah dan Tadrij**

**Pembelajaran Mandiri**

**Pembelajaran Secara Lisan**

**Metode Pengajaran ibn Khaldun**

**Menggunakan Alat Bantu Mengajar**

**Belajar Melalui Pengalaman**

**Menggunakan Pendekatan Induktif**

**Mengaitkan Pengetahuan Lama dengan Pengetahuan Baru (Appersepsi)**

**Mencampur Dua Bidang ilmu dalam Satu Waktu**

**Mengkaji Alquran Sesuai dengan perkembangan Jiwa**

**Memotivasi Melalui Hukuman**

**Role Model dalam Pengajaran Akhlak**

**Tidak Menggunakan Catatan Ringkas dalam Pengajaran**

**Bab 6**

**MUHAMMAD ABDUH (1266H/1849M- 11 Juli 1905M)**

**Biografi Ringkas**

**Karya Tulisnya**

**Pemikiran**

**Pemikiran Kalam**

**Pemikiran Syari'ah**

**Pemikiran Pendidikan**

**Corak Pemikiran**

**Modernism**

**Rekonstruksionisme**

**Teori Pendidikan Muhammad Abduh**

**Konsep Ilmu pengetahuan**

**Modernisasi dalam Islam**

**Modernisasi Pendidikan Muhammad Abduh**

**Bab 7**

**MUHAMMAD 'ATHIYAH AL-ABRASYI**

**Biografi Singkat**

**Manusia Menurut al-Abrasyi**

**Pemikiran Filosofis al-Abrasyi**

**Landasan Pemikiran**

**Prinsip Umum Pendidikan**

**Kurikulum Pendidikan Islam**

**Orientasi dan Wawasan**

**Tujuan Pendidikan Islam**

**Metode Pendidikan**

**Bab 8**

**FAZLUR RAHMAN (21 September 1919 - 26 Juli 1988)**

**Biografi Ringkas**

**Karya Tulisnya**

**Konsep Demokratisasi Pendidikan  
Gagasan Demokrasi Pendidikan Menghargai Potensi Manusia  
Pemikiran Filosofis Fazlur Rahman  
Demokratisasi Pendidikan**

**SIMPULAN  
DAFTAR PUSTAKA  
CURRICULUM VITAE**



## *Wa bihi Nasta'inu ala Umur al-Dunya wa al-Din...*

### **Pendahuluan**

Pendidikan Islam dalam teori dan praktik selalu mengalami perkembangan, hal ini disebabkan karena pendidikan Islam secara teoretik memiliki dasar dan sumber rujukan yang tidak hanya berasal dari nalar, melainkan juga wahyu. Kombinasi nalar dengan wahyu ini adalah ideal, karena memadukan antara potensi akal manusia dan tuntunan firman Allah terkait dengan masalah pendidikan. Kombinasi ini menjadi ciri khas pendidikan Islam yang tidak dimiliki oleh konsep pendidikan pada umumnya yang hanya mengandalkan kekuatan akal dan budaya manusia.

Harusnya dengan keterjalinan antara sumber akal dan wahyu tersebut dapat menghasilkan konsep dan pemikiran pendidikan Islam yang sempurna. Hal itu dibuktikan secara historis melalui upaya pengembangan konsep dan pemikiran pendidikan Islam yang telah berjalan sejak dahulu dengan banyaknya karya tulis para ulama tentang pendidikan yang sebagian besar masih bisa diakses hingga saat ini. Hanya saja, teori-teori pendidikan mereka seakan tenggelam karena masuknya terma-terma baru yang muncul belakangan ini terutama yang berasal dari referensi Barat, sedemikian rupa sehingga timbul kesan seolah-olah perintis penemuan keilmuan pendidikan itu seluruhnya dari Barat. Pada saat yang sama, pemikiran pendidikan Islam klasik masih dipahami dalam konteks klasik, *back to basic*, dan tidak diaktualisasikan dalam konteks kekinian. Tidak berlebihan bila saya katakan bahwa sampai saat ini tradisi ilmiah dan khazanah intelektual umat masih mengalami kemunduran dan terbelakang bila dibandingkan dengan masa keemasan. Kondisi ini membuka problem sekaligus tantangan bagi pendidikan Islam ke depan agar dilakukan rekontekstualisasi dan rekonseptualisasi pendidikan yang relevan dengan kebutuhan sekarang. Bila hal ini tidak dilakukan, maka khazanah intelektual Islam di bidang pendidikan akan semakin ketinggalan zaman dan tidak menjadi *headline*.

Demikian pula halnya dengan praktik pendidikan Islam. Praktik pendidikan Islam selalu mengalami dinamika dan pasang surut. Teori perkembangan sejarah menyatakan bahwa hubungan antara masa lalu, sekarang dan akan datang memiliki siklus yang saling bertautan. Julian Marias menyatakan bahwa masa sekarang memuat pengaruh unsur-unsur masa lampau, termasuk di dalamnya adalah masa depan, unsur-unsur saat ini mempengaruhi perjalanan arah masa depan. Ibn Khaldun menyatakan teori perkembangan sejarah berdasarkan pengamatannya pada kekuasaan raja-raja Arab sejalan dengan pertumbuhan manusia yang mengalami masa: kelahiran, pertumbuhan, dan kematian. Arnold Toynbee menyebutkan bahwa tiap peradaban senantiasa mengalami masa: pertumbuhan (*rise*), puncak kejayaan (*peak*), dan kemunduran (*decline*). Tidak salah kalau ada pepatah yang menyatakan bahwa hidup ini ibarat roda: sekali di atas, lain kali di bawah. Atau, betapapun tingginya burung terbang, tentu akan turun ke permukaan juga. Namun demikian, teori siklus perkembangan tersebut bisa kita teruskan satu lagi periode pasca kemunduran, yaitu periode pembaharuan dan upaya kebangkitan kembali untuk mencapai puncak kejayaan. *Renaissance* yang terjadi di Barat merupakan contoh yang tepat untuk menjelaskan hal ini.

Teori-teori perkembangan di atas dapat digunakan untuk memahami dinamika pendidikan Islam. Terkait dengan perkembangan pemikiran umumnya dan pendidikan Islam khususnya, dapat dikemukakan periodisasi sebagai berikut: periode pertumbuhan (*rise*) yang terjadi pada awal kemunculan Islam sejak lahirnya Nabi Muhammad s.a.w. sampai akhir masa

Ummayah; periode kemajuan (*peak*) yang berlangsung pada masa khilafah Abbasiyah, dan periode kemunduran (*decline*) yang terjadi setelah jatuhnya kota Baghdad oleh tentara Tartar pada tahun 1258 M, serta periode pembaharuan yang mulai berkembang secara intensif sejak abad ke-18 M. Upaya untuk memajukan umat dan pendidikan Islam telah lama dilakukan oleh para ulama dan tokoh Muslim terdahulu. Mereka telah menyusun karya tulis dari berbagai disiplin ilmu dan melakukan gerakan dengan jalan mendirikan institusi sosial-keagamaan. Sebagian karya tulis mereka ada yang sampai ke kita dan sebagian lagi tidak. Sedangkan peninggalan kelembagaan yang mereka bangun, semisal tempat ibadah dan lembaga pendidikan, merupakan bukti betapa para pendahulu kita *concern* dengan upaya memajukan umat dan pendidikan Islam. Secara historis, dapat dikatakan bahwa ketika umat Islam mengalami puncak kemajuan hal tersebut dibarengi dengan berkembangnya karya ilmiah dan banyaknya institusi sosial-keagamaan. Sebaliknya, pada saat umat Islam mengalami kemunduran ditandai pula dengan menurunnya karya monumental hasil penemuan ilmiah, dan itu berdampak pada, atau diikuti dengan melemahnya peran dan kualitas lembaga sosial-keagamaan.

Memudarnya masa kejayaan umat Islam ini bersifat sistemik, kompleks, dan disebabkan oleh multi-faktor, tidak *fair* kalau dialamatkan pada satu tokoh atau lembaga tertentu. Namun demikian, para analis acap kali menisbatkan unsur politik sebagai faktor dominan bagi meredupnya sinar keemasan umat Islam. Bukan saja karena para penguasa saat itu yang mulai terlibat dalam konflik internal, rebutan kekuasaan, melainkan juga karena munculnya kekuatan eksternal yang mulai masuk ke dunia Islam dalam bentuk imperialisme dan penjajahan. Sementara pendapat lain menekankan bahwa kemunduran umat Islam terjadi karena adanya penutupan pintu *ijtihad*, kejumudan berpikir, budaya *taqlid*, dan sikap alergi terhadap falsafah. Isu sektarianisme juga ikut mewarnai kompleksitas masa-masa kemunduran ini, selain dari munculnya dikotomi ilmu dalam lembaga pendidikan Islam.

Apapun sebab dan faktornya, upaya untuk memajukan umat dan pendidikan Islam harus terus dilakukan. Persoalannya bukan terletak pada siapa yang salah, melainkan bagaimana kita bisa keluar dari kemelut kemunduran. Dalam konteks ini, kami bermaksud untuk mengawali proses keluar dari kemelut tersebut melalui penggalian khazanah intelektual tokoh Muslim yang terkait dengan pendidikan, agar dapat ditelaah ulang dan dijadikan sebagai bahan diskusi untuk membangun kemajuan pendidikan Islam di masa datang. Terlalu banyak tokoh, memang, namun dalam tulisan yang amat terbatas ini kami mengambil beberapa nama yang bisa dikategorikan berada dalam masa klasik, tengah dan modern. Al-Qabisi merupakan tokoh pendidikan awal yang perlu dikuak khazanah pemikirannya. Begitu pula halnya dengan ibn Sina, al-Ghazali, ibn Khaldun yang merupakan tokoh abad tengah amat penting untuk diketahui ide-ide mereka seputar pendidikan. Memasuki masa modern, beberapa nama seperti Muhammad Abduh, Muhammad Athiyah al-Abrasyi, dan Fazlur Rahman, diharapkan mampu memberikan “pencerahan” dalam pemikiran pendidikan Islam saat ini. Muhammad Abduh cenderung memandang bahwa jalur pendidikan merupakan sarana yang lebih tepat untuk memajukan umat. Ia melakukan upaya reformasi kurikulum dan metode pembelajaran di al-Azhar, salah satu universitas terkemuka saat itu bagi umat Islam. Pada mulanya, ide pembaharuan pendidikan yang dilakukan oleh Abduh ini tidak mendapat respons positif namun belakangan diterima oleh generasi berikutnya. Rasyid Ridla merupakan tokoh penerus Abduh yang juga menekankan pendekatan pendidikan sebagai jalan memodernisir umat.

Seluruh uraian di atas dikemukakan untuk menguatkan argumentasi bahwa upaya memajukan umat dan pendidikan Islam agar keluar dari ketertinggalan dan kemunduran, terus

dilakukan oleh para ulama, cendekiawan dan tokoh Muslim dari generasi ke generasi. Tampak dengan jelas bahwa apapun pendekatannya, apakah politik, falsafah, sejarah, maupun sosial dan ekonomi, tidak dapat mengesampingkan peran fungsional lembaga pendidikan. Seperti halnya ide besar pengembangan tradisi falsafah tidak dapat diwariskan kepada generasi berikutnya tanpa termuat dalam kurikulum, Islamisasi ilmu juga tidak akan berjalan tanpa adanya wadah yang bernama pendidikan.

Mengapa pendidikan begitu penting bagi upaya memajukan umat? Beberapa asumsi dapat diajukan di sini: *pertama*, pendidikan merupakan proses internalisasi nilai. Bila pendidikan dimaknai sebagai upaya penanaman nilai-nilai dalam keseluruhan proses pembelajaran untuk mencapai suatu tujuan tertentu, maka nilai-nilai yang termuat dalam Alquran dan Hadits merupakan ciri khas bagi *pendidikan Islam*. *Kedua*, pendidikan merupakan investasi *human resources*. Mengingat bahwa proses pendidikan dilakukan oleh, dari dan untuk manusia, maka hasilnya adalah peningkatan kualitas sumber daya manusia agar menjadi manusia yang sadar akan fungsi hidupnya di dunia sebagai hamba Allah dan *khalifah fi al-'ardl*. Dan *ketiga*, pendidikan sebagai sarana memajukan peradaban (*hadharah*). Untuk memajukan peradaban Islam diperlukan pendidikan yang maju pula. Untuk itulah buku ini saya tulis.

## Metodologi

Tulisan ini merupakan produk dari penelitian kualitatif, yakni penelitian yang menekankan pada makna dan bukan pengukuran data. Makna yang hendak ditemukan di sini adakah prinsip-prinsip yang terkandung dalam pendidikan yang menyebabkan umat Islam mengalami kemajuan peradaban. Prinsip-prinsip tersebut hendak dirajut dalam suatu konsep pendidikan Islam yang berkemajuan dan berperadaban (*hadhari*). Oleh karena itu, penelitian ini memadukan antara jenis penelitian falsafah dengan penelitian pendidikan. Penelitian falsafah dimaksudkan untuk mengkaji pemikiran tokoh beserta konsep pendidikannya. Objek formalnya adalah buah pikiran filsuf tersebut yang diketahui melalui karya tulisnya, bukan dalam arti sosiologis, budaya atau politik, melainkan mengungkap visi pendidikannya (Sudarto, 2002:95-96). Sedangkan penelitian pendidikan di sini termasuk dalam penelitian pengembangan (*developmental research*) karena berupaya untuk mengembangkan teori dan metodologi pendidikan Islam melalui analisis konsep pendidikan yang ada sebelumnya.

Sumber data diperoleh dari dokumen dan kajian pustaka (*library research*) berupa buku, jurnal, internet, dan sumber tertulis lainnya. Sumber data dibedakan menjadi dua macam, yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer diperoleh dari Alquran dan Hadits atau tulisan tokoh pendidikan Islam yang dijadikan sebagai sentral kajian dalam buku ini. Sumber data sekunder diperoleh dari tulisan orang lain tentang konsep pendidikan. Mengingat banyaknya sumber yang bisa diakses, maka dilakukan langkah analisis data kualitatif dengan jalan mereduksi data yang terkait dengan fokus penelitian saja, sedang tulisan yang tidak terkait secara langsung tidak dijadikan sebagai acuan, serta kategorisasi. Dalam hal ini, sumber data sekunder dipilah-pilah menjadi kategori yang relevan lalu dijadikan sebagai rujukan, sedang yang tidak terkait tidak dijadikan sebagai rujukan. Dengan demikian, tidak semua tulisan para tokoh pendidikan dijadikan sebagai bahan acuan.

Pemilihan beberapa tokoh yang dikaji dalam buku ini tidaklah berarti menegasikan peran penting tokoh lain yang jumlahnya amat banyak. Justru saya sangat menganjurkan agar bagi para pembaca yang budiman untuk menelusuri lebih lanjut pemikiran tokoh-tokoh pendidikan lainnya agar diperoleh gambaran lebih utuh tentang khazanah intelektual Muslim. Namun karena



keterbatasan ruang dan pembahasan, maka tokoh-tokoh seperti al-Qabisi, ibn Sina, al-Ghazali, ibn Khaldun, Muhammad Abduh, Muhammad ‘Athiyah al-Abrasyi, dan Fazlur Rahman, dipandang memadai untuk kajian ini, terutama karena semua tokoh di atas telah dikenal dalam kepustakaan Fakultas Tarbiyah sebagai referensi perkuliahan di lingkungan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI). Dengan demikian, dimaksudkan agar para mahasiswa yang ingin mengetahui pemikiran pendidikan mereka, maka buku ini dapat membantunya.

### **Ucapan Terima Kasih**

Dalam menapak tilas ide-ide baru pendidikan Islam di berbagai pustaka, serta selama saya menulis buku ini, telah sekian banyak pihak yang berkenan membantu dan mendorong penyelesaiannya. Di antara mereka itu adalah Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. Dr. H. Musa Asy’arie, dan Dekan Fakultas Pendidikan Universitas Malaya, Prof. Dr. Saedah Binti Siraj, dimana keduanya telah berkenan memberi kata sambutan atau pengantar dalam buku ini. Selain itu, beberapa kolega dan aktivis lain yang benar-benar intens dan serius menggeluti bidang tulis-menulis ini, seperti kolega saya di Jabatan Asas Pendidikan dan Kemanusiaan (JPAK), Dr. Ghazali Bin Darussalam, beliau telah berkenan memberikan kontribusi dan masukan beberapa ide tokoh pendidikan yang dibahas dalam buku ini, Mas Suyadi yang sekarang lagi menempuh Program Doktor di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta juga membantu penulisan buku ini karena beberapa pokok bahasannya yang telah kami terbitkan bersama sebagian kami nukil kembali mengingat relevansi dan urgensinya yang masih dirasa penting, serta Mbak Lestari yang juga aktif menulis, sebagian tulisannya kami modifikasi demi kepentingan yang lebih luas. Kepada mereka semua itu kami haturkan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya.

Selama di Malaysia, saya berinteraksi dengan pihak-pihak yang ramah dan berbudaya Melayu. Khususnya kepada Dr. Zaharan Binti Hussin, Ketua JPAK, yang menyambut kami dengan penuh persaudaraan. Kawan saya, Saudara Azra, dosen Universitas Pendidikan Bandung (UPI) yang lagi menempuh S3 di Fakultas Pendidikan Universitas Malaya, yang sering memberitahu tempat-tempat di Universitas Malaya, serta Ustadz Cecep Miftahul Hasan yang sedang menempuh kuliah S2 di Jabatan Sejarah dan Tamaddun Islam, Bahagian Pengajian Islam, Universitas Malaya. Kepada mereka kami haturkan terima kasih. Selain itu, kami juga berkunjung ke beberapa universitas di Malaysia. Dari merekalah kami mendapat informasi menyeluruh tentang Universitas Malaya. Kepada mereka kami sampaikan pula rasa hormat dan terima kasih. Buat sahabat karibku: Dr. Mohammad Omar Fuzi, dosen atau pensyarah Universitas Islam Antarbangsa, yang pada tahun 2006 kami berdua berjumpa di University of California, Santa Barbara (UCSB), kami ucapkan *thank you, thank you, and thank you very much*. Di Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM) kami juga direspons dengan hangat sehingga kami dapat mengakses perpustakaan walaupun secara internal. Referensi dan literatur yang ada di perpustakaan di beberapa universitas di Malaysia yang kami kunjungi benar-benar membantu pengumpulan data dan sumber tertulis yang kami butuhkan.

Di rumah, nun jauh di sana, istriku Afyah selalu saya kabari bahwa saya baik-baik saja, tak usah kuatir karena saya bersama dengan orang-orang “terdidik”. Anak-anakku: Mariam Jamilah, Jakfar Shodiq, dan Fairus Shofi yang suka *sms*, mereka semua adalah orang-orang yang sabar dan penuh pengertian. Ayahanda Hasan Assegaf (almarhum) dan ibunda Mariyam Assegaf yang senantiasa memberi doa dan restu, kami panjatkan permohonan kepada Allah semoga mereka semua mendapat *ridla* dan *maghfirah* dari Allah s.w.t. Kepada mereka semua, termasuk yang tak sempat disebut namanya satu per satu di sini, kami sampaikan salam dan ucapan *jazakumullah khair al-jaza’*.

# BAB 1

## MAINSTREAMING PEMIKIRAN ISLAM

Islam, sebagai suatu agama, kemunculannya telah menimbulkan dinamika dan perubahan pranata sosial dalam segala dimensi, mulai dari kehidupan sosial, politik, hukum, ekonomi, budaya, falsafah, pendidikan, dan seterusnya. Kehidupan sosial sebelum kedatangan Islam yang dikenal sebagai masyarakat *Jahiliyah* (Kebodohan) dimana interaksi sosial pada waktu itu berdasar pada etno-sentris atau kesukuan dan bersandar pada *Ashabiyah* (fanatisme dan kebanggaan) *qabilah*, serta tribalisme yang begitu mudah menyulut konflik dan perang antar suku, praktik perjudian, minuman keras, telah mengalami transformasi dengan kedatangan Islam yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw, sehingga menjadikan masyarakat *Jahiliyah* tadi menjadi masyarakat *Madani* yang beriman kepada Allah SWT, sementara sikap dan perilaku etno-sentris, kesukuan, *ashabiyah*, *qabilah oriented*, dan tribalisme berubah menjadi penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan universal karena diikat oleh kesamaan *aqidah Islamiyah*, *ukhuwah* (persaudaraan), dan *ta'awun* (saling tolong menolong) antar sesama Muslim, sebagaimana hal itu terlihat dari peristiwa *hijrah* (perpindahan) Nabi saw dengan para sahabatnya dari Makkah ke Madinah.

Sistem politik pun mengalami transformasi. Negara-negara di luar jazirah Arab, seperti Persia dan Romawi, saat itu mengikuti sistem kekuasaan otokrasi dengan kepemimpinan yang berasal dari keluarga kerajaan, sedang di lingkup semenanjung Arabia sendiri kekuasaan bertumpu pada kabilah yang notabene dipimpin oleh kaum kaya dan bangsawan. Hadirnya Islam yang mengajarkan persamaan hak dan nilai-nilai egaliter antar umat, terutama sikap pembelaan bagi kaum papa dan marginal, segera memperoleh dukungan dari berbagai kalangan terutama arus bawah atau *grassroot level*, sebagaimana hal itu terlihat dari konversi keimanan dengan masuk Islamnya orang-orang seperti Bilal bin Rabbah, Amr ibn Yasir, dan lain-lain yang merupakan representasi kelompok miskin, atau kalangan saudagar seperti Khadijah binti Khuwailid, Abu Bakar dan Ustman ibn Affan. Sementara bagi mereka yang berada dalam posisi strategis dalam kepemimpinan kabilah, maka sebagian besar di antara mereka merasa “terancam” kedudukannya dengan ajaran Islam yang mereka anggap sebagai membawa keyakinan baru tersebut. Itu sebabnya maka terjadi gesekan politik antara kaum musyrik Quraish dengan Nabi saw beserta pengikutnya. Namun demikian, pasca hijrah Nabi saw ke Madinah, maka secara politis posisi umat Islam lebih mapan daripada sebelumnya. Sepeninggal Nabi saw, sistem politik yang dianut oleh umat Islam adalah *khilafah*, mulai dari khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq (573-634M) yang memerintah selama 2 tahun (632-634M), Umar Ibn Khattab (586/590-644M) yang memerintah selama 10 tahun (634-644M), Ustman ibn Affan (579-656M) yang memerintah selama 21 tahun (644-656M), dan Ali ibn Abi Thalib (598/600-661M) yang memerintah selama 5 tahun (656-661M) dimana mereka semua dikenal sebagai *khulafa' al-Rasyidin*, hingga bergeser ke sistem politik otokratik kerajaan (*mamlakah*) yang dibangun sejak Dinasti Umayyah (661-750M) atau selama 89 tahun.

Dari transformasi politik, kita lanjutkan menuju ke perubahan di bidang hukum. Islam mengintrodusir berbagai aturan seputar masalah hukum individu, keluarga, masyarakat dan negara, setelah turunnya ayat-ayat Madaniyah yang terutama sekali sarat dengan kandungan hukum. Praktik minuman keras, judi, mengundi nasib, sesembahan pada berhala, dan lainnya

yang dilakukan oleh seseorang sebelum kedatangan Islam dianggap sebagai perbuatan yang lumrah, namun hal itu segera berubah setelah sinar Islam memasuki lubuk hati setiap individu Muslim, sehingga bisa merubah kebiasaan di atas menjadi perilaku dan akhlak terpuji karena meninggalkan minuman keras, judi, mengundi nasib, sesembahan pada berhala dan perbuatan maksiat serta syirik lainnya. Masalah keluarga yang terkait dengan hukum pernikahan juga telah mampu merubah kebiasaan masyarakat pada waktu itu yang semula merebak praktik perzinahan, perkawinan barter, poligami tanpa batas, hak waris perempuan, dan problem kesetaraan dan keadilan jender yang tidak diatur secara jelas, melalui ayat-ayat hukum yang diturunkan kepada Nabi saw, maka terjadi perubahan aturan dan sistem keluarga yang memberi tuntunan pernikahan yang sesuai dengan syariat Islam serta penghormatan terhadap perempuan.

Hadirnya Islam juga berimbas pada pembentukan sistem ekonomi baru yang mengatur masalah jual-beli, hutang-piutang, pinjaman, titipan, harta waris, rampasan perang, dan prinsip-prinsip bisnis bahkan perbankan Islam, dimana terbukti sampai sekarang sistem ekonomi syari'ah memiliki ciri khas dan keunikan tersendiri yang mampu menjadi alternatif dari kelemahan yang dihadapi oleh sistem ekonomi kapitalis di Barat dan sosialis di Timur.

Dengan demikian sebagai agama transformatif, Islam menunjukkan identitas budaya yang berbeda dengan budaya pra-Islam, karena kemampuannya untuk membentuk peradaban (*hadlarah*) yang utuh lebih dari sekedar sistem teologi, sebagaimana hal ini dinyatakan oleh H.A.R. Gibb: *Islam is indeed more than a system of theology, it is a complete civilization*. Pintu kebudayaan dan peradaban Islam sebenarnya dibangun atas nilai-nilai ketuhanan (*transendental*) yang dibuka dengan spirit keilmuan dan penghargaan terhadap potensi akal pikiran. Hal ini bisa dibuktikan dengan banyaknya ayat Alquran dan Hadits Nabi saw yang menganjurkan manusia dan umat Islam khususnya, untuk membaca, berpikir, menggunakan akal pikiran sebagai karunia Allah, dan berilmu pengetahuan. Itu sebabnya masa risalah Nabi saw tersebut (masa klasik mulai masa kelahiran Nabi saw pada tahun 570(?) sampai pada tahun 750 M) dapat dijadikan sebagai tonggak awal bagi tumbuh dan bersemainya (*growth period*) bibit kemajuan umat Islam generasi berikutnya.

Sepeninggal Nabi saw, maka bibit kemajuan umat Islam tersebut benar-benar bersemi sampai mengalami puncak kemajuan (*peak period* yang dimulai sejak berakhirnya masa klasik pada tahun 750 M sampai pada tahun 1250 M, atau lebih tepatnya mulai jatuhnya Kota Baghdad pada tahun 1258 M), terutama pada abad tengah Islam masa kepemimpinan Dinasti Abbasiyah. Motivasi ayat-ayat Alquran dan anjuran Nabi agar menggunakan akal pikiran serta menuntut ilmu pengetahuan, tak pelak lagi, menimbulkan kemajuan peradaban falsafah (*hadlarah al-falsafah*), dan kemajuan peradaban ilmu pengetahuan (*hadlarah al-'ilm*) dalam berbagai bidang, seperti falsafah, logika, matematika, astronomi, kedokteran, psikologi, musik, sejarah, ekonomi, politik, pendidikan, dan lain sebagainya yang terkait dengan ilmu-ilmu keduniaan (*al-ulum al-dunyawiyah*), lebih dari itu kemajuan ilmu-ilmu keagamaan (*hadlarah al-nash*) serta perkembangan ilmu-ilmu keagamaan (*al-ulum al-diniyah*) seperti tafsir, Hadits, fiqh, ilmu kalam, tasawuf, dan lainnya, juga berkembang pesat. Di masa itu, ilmu, dengan orang yang mencari ilmu yang disebut sebagai *'alim* (tunggal) atau *'ulama* (jamak), dipahami secara integratif, dan tidak dalam makna dikotomis seperti sekarang. Orang disebut *'alim* pada waktu itu berarti orang yang berilmu pengetahuan tanpa pemisahan antara ilmu agama dan ilmu umum.

## Mengapa Muncul Berbagai Aliran?

Pada masa kemajuan tersebut, muncullah banyak tokoh dan ilmuwan Muslim terkemuka dalam berbagai bidang dengan aliran dan pemikirannya. Penjelasan mengenai berkembangnya berbagai aliran dan pemikiran Islam akan saya sampaikan dalam bagian tersendiri setelah ini, namun adalah penting untuk dikemukakan terlebih dahulu faktor-faktor yang menyebabkan munculnya berbagai aliran dan pemikiran Islam tersebut. Ada beberapa faktor yang mendasari lahirnya aliran dan pemikiran Islam, yaitu: *pertama*, wafatnya Nabi saw sebagai sumber rujukan utama untuk menyelesaikan suatu masalah yang diperselisihkan, telah membuka beragam pendapat dan multi-tafsir terhadap suatu masalah. Semasa Nabi saw hidup, perselisihan pendapat di kalangan para sahabat dapat berhenti karena diselesaikan secara langsung melalui konfirmasi kepada beliau saw sehingga jawabannya segera didapatkan. Namun, sepeninggal beliau saw maka rujukan langsung yang dapat menyelesaikan masalah yang diperselisihkan tersebut beralih pada pemahaman terhadap teks Alquran dan Hadist oleh masing-masing tokoh, dan ini membuka perbedaan pendapat atau penafsiran. Kuatnya suatu pendapat akan diikuti oleh orang lain dan itu merupakan awal dari terbentuknya sebuah aliran dan pemikiran. *Kedua*, esensi dan substansi ajaran Islam sendiri yang memberi ruang gerak bagi penggunaan akal pikiran, serta motivasi untuk berpikir bagi seseorang yang tentu dapat berdampak pada pemahaman yang bervariasi antara satu tokoh dengan lainnya, sehingga memiliki kecenderungan untuk membentuk aliran dan pemikiran tersendiri. *Ketiga*, iklim sosial budaya masyarakat (baca: Arab) yang independen dan berjiwa eksploratif, sebagaimana hal ini tercermin dari banyaknya suku dan *qabilah* di kalangan mereka, serta kondisi geografis yang diliputi dengan banyak bukit yang terpisah oleh gurun sahara dan padang pasir, pola kehidupan yang nomadik, serta kehidupan ekonomi yang bertumpu pada perniagaan atau perdagangan, semua itu memberi andil dalam membentuk jiwa dan sikap independen dalam menghadapi suatu masalah, sedemikian hingga jiwa dan sikap independensi tersebut juga dialami oleh para tokoh dan ilmuwan Muslim dalam mengemukakan pemikirannya. Di banyak kajian sejarah Islam, ditampilkan bagaimana seorang tokoh bertemu dengan tokoh lainnya dalam suatu forum lalu terjadi perdebatan terhadap suatu masalah ilmiah dan berakhir dengan saling menghargai perbedaan pendapat. *Keempat*, faktor dukungan dan dorongan politik oleh pihak yang berkuasa pada saat itu tentu akan mempercepat diikutinya suatu pendapat atau berkembangnya suatu aliran. Hubungan antara *ulama* dan *umara'* terkadang mengambil posisi diametral, seperti kasus *mihnah* yang dialami oleh ulama fiqh karena isu *keqadiman* Alquran, sehingga menjadikan para ulama harus menderita karena berbeda pendapat dengan penguasa pada saat itu, namun tidak jarang pula terjadi dimana posisi antara *ulama* dengan *umara'* yang persuasif, semisal kunjungan para pembesar dari kalangan penguasa dengan membawa hadiah kepada para tokoh atau ulama karena ke-*alimannya* atau karena pemikirannya. Sering pula para penguasa meminta seorang ulama, yang disebut sebagai *muaddib*, untuk mengajar putranya di kediaman istana mereka. Faktor keempat ini sebenarnya bisa kita tarik untuk konteks sekarang. Sebut saja aliran Wahabiyah yang diikuti oleh masyarakat Saudi sampai sekarang, pada kemunculannya dulu adalah karena didukung oleh Pemerintah saat itu. *Kelima* adalah karena faktor ekstern, dalam pengertian adanya desakan dan pengaruh dari luar Islam, seperti banyaknya pendatang baru dari daerah lain, paham dan aliran asing yang membutuhkan penjelasan secara inheren dari ajaran Islam, interaksi pemikiran melalui jalur karya tulis, maupun afiliasi seseorang terhadap agama tertentu di luar Islam yang mempersoalkannya dalam perspektif keIslaman. Munculnya ilmu kalam merupakan contoh yang tepat untuk menjelaskan faktor ini. Banyaknya orang asing non-Arab dan non-Muslim yang berinteraksi dengan orang Arab-Muslim, terutama pada masa Abbasiyah, baik mereka yang

kemudian masuk Islam atau tetap dengan agama dan budaya mereka, sering menggunakan keyakinan sebelumnya untuk memahami dan mempersoalkan ajaran Islam. Ilmu kalam muncul sebagai salah satu respons terhadap paham asing yang bercampur tersebut agar dapat dilakukan upaya pemurnian ajaran dan aqidah Islam dari paham asing tersebut. *Keenam*, sebagai kritik atau sekurang-kurangnya respons terhadap aliran lain sebelumnya yang dianggapnya memiliki berbagai kelemahan baik dari sisi *hujjah* (*argument*) maupun gerakannya. Abu Hasan al-Asy'ari, misalnya, pada awal mulanya adalah pendukung aliran *Mu'tazilah*, namun belakangan keluar dari aliran tersebut karena dipandang memiliki kelemahan hujjah seraya membentuk aliran sendiri yang kemudian dikenal dengan *Asy'ariyah*. Al-Ghazali, juga bisa dijadikan sebagai penguatan contoh atas faktor ini, karena beliau mengintrodusir tasawuf setelah mengkritik falsafah. Kurang lebih sama bila kita ambil contoh pada masa Aristoteles yang membangun aliran falsafah realisme yang berbeda dengan gurunya Plato yang mengembangkan idealisme.

Keenam faktor tersebut di atas bisa secara sendiri maupun bersamaan memberi andil bagi munculnya aliran dan pemikiran Islam. Agar lebih jelasnya, berikut ini akan dikemukakan beberapa aliran pemikiran Islam. Fokus penjelasan di bawah ini adalah terbentuknya berbagai aliran secara garis besar, karena terbatasnya ruang, maka uraian detail mengenai ajaran dan konsep dasar dalam aliran tersebut tidak dibahas dan disarankan untuk mengkajinya secara mendalam melalui buku lain.

## **Aliran Pemikiran Islam**

### ***Aliran Politik***

Harun Nasution berpendapat bahwa sepeninggal Nabi saw, perkara yang pertama kali diperselisihkan adalah bukan terkait dengan *aqidah*, melainkan masalah politik, yakni tentang siapa yang layak meneruskan kepemimpinan umat. Bahkan, dalam beberapa sumber disebutkan bahwa masalah transisi politik kepemimpinan pasca wafatnya Nabi saw tersebut berlangsung pada saat keluarga Nabi saw masih disibukkan dengan pemakaman jenazah Rasulullah saw, atau sekurang-kurangnya keluarga beliau saw masih dalam keadaan berkabung. Dengan demikian, masalah politik adalah sensitif.

Setelah tampuk kepemimpinan umat dipegang secara berturut-turut oleh Abu Bakar ash-Shidiq, Umar ibn al-Khattab, Usman ibn Affan, dan Ali ibn Abi Thalib dimana keempatnya kemudian dikenal dengan sebutan *khulafa' al-Rasyidin* (para khalifah yang lurus), sebagian pendapat memasukkan nama Hasan ibn Ali ibn Abi Thalib dalam deretan nama *khulafa' al-rasyidin* karena beliau sempat memimpin sebentar sebelum kekuasaan dipimpin oleh Dinasti Umayyah. Pada tiap peralihan kekhilafahan tersebut sebenarnya tidak sepi dari gejolak politik, dan yang cukup intens adalah transisi kekhilafahan dari Usman ibn Affan kepada Ali ibn Abi Thalib karena terbunuhnya Usman ibn Affan dan munculnya tuduhan terhadap Ali ibn Abi Thalib sebagai pihak yang ikut bertanggungjawab atas kematiannya. Di tengah memanasnya suhu politik dan kekacauan tersebut, muncul pula aliran *Murji'ah* yang a-politik dan sepenuhnya “berharap (*rajaa'*)” atau “mengembalikan (*raja'a'*)” segala urusan kepada Allah swt. Di antara tokoh Mur'jah ini adalah Abdullah ibn Abbas.

Akibatnya, gejolak politik pun memanas hingga timbul perang Shiffin yang tak ubahnya sebagai perang saudara antara kelompok Ali ibn Abi Thalib yang dikenal dengan *Syi'atu Aliyin* (kelompok Ali) atau disingkat dengan sebutan *Syi'ah*, dengan kelompok pendukung Muawiyah yang berpretensi menuntut diadilinya tragedi pembunuhan Usman ibn Affan. Di tengah pergumulan di medan perang yang sebenarnya telah menelan banyak korban tersebut maka

dilakukan trik politik dengan diinisiasi oleh kelompok pendukung Muawiyah yang dipimpin oleh Amr ibn Ash untuk mengakhiri perang dengan kembali kepada *Kitabullah* atau melalui jalan *tahkim* (*arbitrase*). Ternyata, walaupun perang berhenti namun belakangan menimbulkan perpecahan di tubuh kelompok Ali ibn Abi Thalib. Sempalan pendukung Ali ibn Abi Thalib ini selanjutnya keluar dan memisahkan diri dari *Syi'ah* dan membentuk kelompok sendiri yang dikenal dengan *Khawarij* (kelompok yang keluar atau memisahkan diri). *Khawarij*, meskipun bukan *mainstream* namun memiliki agenda yang tergolong berani karena membuat kesimpulan bahwa biang keladi dari semua kekacauan politik tersebut adalah ketiga kelompok yang berseteru, yakni Muawiyah, Ali ibn Abi Thalib dan Amr ibn Ash, dan oleh karenanya *Khawarij* beranggapan bahwa ketiga pihak itulah yang paling bertanggungjawab. Agenda tersebut diwujudkan dengan upaya pembunuhan ketiganya, namun yang terlaksana sebagai korban adalah Ali ibn Abi Thalib.

Dengan terbunuhnya Ali ibn Abi Thalib dan kepemimpinan politik di bawah kekuasaan Dinasti Muawiyah, bukan berarti konflik berakhir, sebaliknya ternyata berkelanjutan dengan dikejar-kejanya keluarga dan keturunan Ali ibn Abi Thalib. Hasan dan Husein yang merupakan cucu kesayangan Nabi saw, keduanya berakhir dengan kematian mengenaskan. Hasan yang sempat memegang kendali sebentar dalam kepemimpinan sepeninggal ayahnya Ali ibn Abi Thalib ternyata terbunuh oleh racun melalui istrinya. Sedang Husein berakhir dengan pemenggalan kepalanya di Karbala, dimana makam jenazahnya sekarang berada di Mesir di sebuah Masjid yang berdekatan dengan Universitas Al-Azhar, Kairo. Walaupun kemudian muncul penyesalan oleh sebagian kalangan atas terbunuhnya kedua cucu kesayangan Nabi saw tersebut, dengan menyebut kelompoknya sebagai *Tawwabun*, atau kelompok orang-orang yang bertaubat atas kesalahan pembunuhan keluarga Ali ibn Abi Thalib tersebut, kekuasaan Muawiyah berjalan terus.

### ***Aliran Kalam***

Aliran *kalam* berkembang pada masa Abbasiyah, terutama sekali timbul melalui kajian dan perdebatan seputar masalah *aqidah*, bukan politik. *Kalam* sendiri berarti percakapan, perbincangan, atau perdebatan, jadi ilmu kalam hadir untuk menegaskan posisi keimanan Islam dan cara memperkuat argumen bagi masalah keesaan ketuhanan dalam Islam, serta menjawab berbagai perdebatan seputar masalah keyakinan tersebut. Kulminasi munculnya ilmu kalam ini terjadi manakala banyak orang asing non-Muslim dengan kepercayaan yang dimilikinya tadi mempersoalkan tentang keimanan dan ketuhanan dalam Islam, atau memahaminya dengan pencampuran atas kepercayaan sebelumnya sehingga pemaknaan terhadap keimanan Islam tersebut berbaur. Logika ilmu kalam yang menggunakan pendekatan *aqli* (akal, *rational*) dan *naqli* (wahyu, *revelation*) untuk pemurnian *aqidah* Islam di tengah perdebatan itulah sebagai latar munculnya ilmu kalam. Meskipun begitu, secara internal perdebatan seputar masalah *aqidah* juga sebagai anteseden bagi keberadaan ilmu dan aliran kalam.

Sebagai contoh terjadinya perdebatan seputar masalah *aqidah* yang berkembang menjadi aliran kalam adalah ketika dalam suatu *halaqah* muncul pertanyaan tentang bagaimana posisi di akhirat nanti bagi orang Muslim yang berdosa besar. Washil ibn Atha' (700-748M) yang hadir dalam forum tersebut menyatakan karena orang tersebut adalah Muslim maka tidak layak menempati neraka, namun karena ia berdosa besar maka ia pun tidak layak menghuni surga. Orang semacam ini menurutnya berada di antara dua posisi (*manzilah bain al-manzilataini*). Perdebatan dalam forum tersebut cukup intensif dan Washil ibn Atha' tetap bersikukuh dengan pendapatnya seraya meninggalkan forum. Hadirin yang masih dalam forum tadi kemudian

menyatakan *i'tazala anna Washil ibn Atha'* (Washil ibn Atha' telah meninggalkan forum kita), setelah itu berkembang opini bahwa Washil ibn Atha' adalah *Mu'tazilah* (yang meninggalkan kelompok), lalu dikenal sebagai aliran *Mu'tazilah*.

Aliran *Mu'tazilah* tidak hanya berpendapat soal posisi orang Muslim yang berdosa besar, namun belakangan berkembang menjadi diskursus teologis yang lebih luas dari itu, seperti masalah keEsaan Allah, sifat-sifat Allah, keadilan Allah, “melihat Allah”, posisi akal dalam menetapkan kebenaran, baik dan buruk, mengetahui kewajiban, serta isu-isu teologis lainnya. *Mu'tazilah* bersikukuh bahwa Allah swt itu Maha Esa baik dalam Dzat maupun sifat, dan sebagai upaya pemurnian atas keEsaan Allah tersebut maka *Mu'tazilah* menegaskan sifat dengan alasan sebagai bentuk penduaan atas Dzatnya, dan sebaliknya menganggap bahwa sifat tersebut melekat dalam Dzat, bukan sesuatu yang terpisah. Adapun masalah keadilan Allah bagi hambaNya berlaku sesuai dengan *sunnatullah (law of nature)*. Sedang masalah “melihat Allah”, dalam pandangan *Mu'tazilah* merupakan bentuk *tajassum (materialization)* dimana hal tersebut adalah bertentangan dengan Dzat Allah yang tidak bisa diindera, mengingat sesuatu yang indrawi adalah benda (materi). Allah tak bisa diindera (*idrak*) oleh pancaindera, sebaliknya Allah menjangkau indera (*yudrik al-abshar*).

*Mu'tazilah* disebut sebagai aliran kalam yang rasionalis karena menempatkan porsi akal (*ratio*) sangat besar, dimana kedudukan akal bisa setara dengan wahyu. Akal dalam pandangan *Mu'tazilah* bisa menentukan kebenaran, baik dan buruk, serta mengetahui kewajiban. Karenanya, pada zaman *fathrah* (kekosongan) dimana tidak ada Nabi yang diutus, maka bagi *Mu'tazilah*, manusia tidaklah berarti bebas berbuat tanpa konsekuensi, melainkan akal manusia tetap berperan dalam menentukan kebenaran, baik dan buruk, serta dapat mengetahui kewajiban. Dengan demikian, manusia dengan potensi akal pikirannya yang begitu besar, mampu menentukan kebenaran, baik dan buruk, serta mengetahui kewajiban. Posisi seperti ini sejalan dengan pendekatan *Qadariyah* tentang perbuatan manusia yang dianggap mampu (*qadar*) menetapkan dan bertanggung jawab atas amal usahanya melalui karunia akal. Pandangan *Mu'tazilah* cukup mendominasi aliran kalam abad tengah Islam, hingga muncul respons dari aliran *Asy'ariyah*.

*Asy'ariyah* adalah sebuah aliran kalam yang dikembangkan oleh Abu Hasan *Asy'ari* (260-324H atau 873-936M), dimana beliau sebelumnya adalah pendukung *Mu'tazilah*. Dirwayatkan, dalam suatu khotbah beliau mendeklarasikan keluarnya dari *Mu'tazilah* sambil memberi simbol pelepasan jubahnya untuk menandai keluarnya dari *Mu'tazilah* dan membangun prinsip-prinsip teologi tersendiri. Abu Hasan *Asy'ari* memandang bahwa *Mu'tazilah* berlebihan dalam memposisikan akal sehingga menggeser peran wahyu yang dianggap oleh aliran *Asy'ariyah* jauh lebih dominan. Akal, bagi paham *Asy'ariyah* memiliki kemampuan terbatas dan tidak bisa menetapkan kebenaran, baik dan buruk, serta mengetahui kewajiban. Porsi wahyu dalam paham ini sangat besar. Semua kebenaran, baik dan buruk serta mengetahui kewajiban hanyalah dapat dicapai melalui wahyu. Selain itu, aliran ini menekankan pada Kekuasaan Allah atas segala sesuatu tanpa batas. Jika Allah Menghendaki maka jadilan (*idza arada Allahu syaian an yaqula lahu kun fayakun*). Perbuatan manusia pada hakikatnya adalah telah “dijabarkan” oleh Allah (*predestination*) dimana manusia sekedar menjalani garis ketentuan tersebut (*fatalism*). Karenanya aliran *Asy'ariyah* ini dekat dengan pendekatan *Jabbariyah* dalam hal perbuatan manusia.

Berkembangnya aliran kalam *Asy'ariyah* tersebut menjadikan *Mu'tazilah* sebagai kutub yang berbeda. Lantas, sebagai jalan tengah antara *Mu'tazilah* dan *Asy'ariyah*, aliran kalam

Maturidiyah, yang didirikan oleh Abu Mansur al-Maturidi (853-944M), hadir sebagai moderasi antara peran akal dengan wahyu, perbuatan manusia dan kekuasaan Allah. Aliran ini memandang penting keduanya. Detail perbedaan semua kutub aliran kalam di atas tidak menjadi fokus kajian dalam kesempatan ini, dan disarannya agar ditelaah buku-buku yang khusus membahas ilmu kalam yang jumlahnya sudah banyak. Konsentrasi kajian ini adalah menekankan pada munculnya aliran kalam dengan perbedaan prinsip teologisnya secara garis besar atau yang merupakan *mainstream*. Mengungkap berbagai aliran kalam di atas adalah sangat penting, mengingat beberapa tokoh pendidikan yang akan dijadikan sebagai pembahasan dalam buku ini, pemikirannya ternyata bisa dilacak afiliasinya kepada aliran sebelumnya. Dalam hal aliran politik Islam, sampai sekarang masih dapat dijumpai *mainstream* aliran Syi'ah dan Sunni di berbagai belahan dunia Islam. Sementara itu, dalam bidang aliran kalam, Al-Ghazali, misalnya, termasuk di antara pendukung Asy'ariyah. Muhammad Abduh yang dikategorikan sebagai tokoh periode modern dalam pemikiran Islam, oleh kebanyakan pendapat dimasukkan sebagai neo-Mu'tazilah.

Selain itu, implikasi aliran kalam di atas juga berdampak pada orientasi kurikulum pendidikan Islam dengan perbedaan pembedaan keilmuan Islam. Falsafah, logika, matematika, dan ilmu-ilmu yang membutuhkan pemikiran rasional (*rational and aquired knowledge, modern sciences*) dimana peran akal cukup besar, menjadi bagian dari ide tokoh pendidikan yang datang kemudian, di samping tentu saja, mereka tidak meninggalkan ilmu-ilmu agama. Sementara ilmu-ilmu keIslaman (*revealed knowledge, religious sciences*) seperti ilmu kalam, fiqh, tafsir, Hadits, tasawuf, dan sejenisnya, menjadi perhatian utama bagi para tokoh pendidikan Islam yang bersandar lebih besar pada peranan wahyu serta nilai-nilai ketuhanan. Bahkan, begitu besarnya perhatian pada peran wahyu ini sehingga ilmu-ilmu yang berbasis pada akal, semisal falsafah, logika, dan sebagainya, tidak diajarkan atau dimasukkan dalam kurikulum pendidikan Islam. Di sini awal mula terjadinya dikotomi pendidikan Islam. Dalam sejarahnya, Madrasah Nidzamiyah yang didukung oleh Nizham al-Mulk yang Sunni-Asy'ariyah, dan dikuatkan lagi dengan eksistensi al-Ghazali sebagai tenaga pengajar di institusi tersebut, merupakan lembaga yang secara formal menginisiasi dikotomi ilmu-ilmu agama dengan umum, karena tidak memasukkan falsafah, logika, matematika, dan sejenisnya dalam kurikulumnya, namun mengkhususkan diri pada pengembangan ilmu-ilmu keIslaman (Abdurachman Mas'ud, 2004). Hal ini berlanjut dan terjadi pula di al-Azhar, Mesir, yang telah sekian lama mengkhususkan ilmu-ilmu keIslaman seraya meninggalkan ilmu-ilmu modern, hingga muncul Muhammad Abduh sebagai pembaharu pendidikan Islam yang berupaya untuk melakukan reformasi kurikulum al-Azhar.

### ***Aliran (Madzhab) Fiqh***

Aliran fiqh, atau lebih sering disebut sebagai *madzhab* (tempat menuju atau pergi) fiqh, berarti rujukan untuk memahami hukum Islam (*fiqh*). Masalah fiqh adalah sentral dalam Islam mengingat kajiannya bersifat operasional-praktis (*amaliyah*) tentang peribadatan serta cara-cara melaksanakannya. Nabi saw bersabda: “Barangsiapa dikehendaki oleh Allah suatu kebaikan maka dipahamkannya orang tersebut tentang masalah keagamaan, *man yuridillah bihi khairan yufaqqihhu fi al-Din*”. Hadist ini mengindikasikan pentingnya seseorang mempelajari dan memahami masalah agama (*fiqh*).

*Mainstream* madzhab fiqh berakar pada dua aliran, yakni fiqh Sunni dan fiqh Syi'ah. Fiqh Sunni pada umumnya menisbatkan pada kompilasi empat imam madzhab: Maliki yang didirikan oleh Imam Malik ibn Anas (93-179H atau 711-795M), madzhab Hanafi yang didirikan oleh Imam Abu hanifah (80-150H atau 699-767M), madzhab Sya'fi'i yang didirikan oleh Imam al-



Syafi'i (150-206H atau 760-816M), dan madzhab Hanbali yang didirikan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal (164-241H atau 780-855M). Sedang fiqh Syi'ah mengikuti cabang-cabangnya, namun yang populer adalah *Ja'fari* atau fiqh imam dua belas dengan tokoh sentral Imam Ja'far ash-Shadiq (702-765M).

Dalam konteks ini, perlu diperhatikan bahwa perbedaan madzhab fiqh bukanlah identik dengan perpecahan, melainkan karena ijtihad, yakni upaya mengerahkan segenap daya untuk mengeluarkan atau menghasilkan hukum-hukum Islam dari sumber Alquran dan Hadits, atau *badz al-wus'i li tahshil al-hukm al-Islami*, memang dimotivasi dalam Islam. Inti perbedaan ijtihad atas masalah hukum Islam sebenarnya lebih banyak disebabkan karena pemaknaan teks yang interpretatif atau multi-tafsir, sedang perbedaan antara madzhab fiqh itu sendiri lebih banyak terkait dengan masalah cabang (*furu'*) daripada masalah pokok (*ushul*). Akan tetapi, karena persoalan fiqh ini menyangkut perilaku peribadatan sehari-hari, dan yang kasat mata sebagai amaliyah seorang Muslim, maka dampaknya bagi kehidupan umat Islam sangat besar. Ditambah lagi, ulama fiqh telah sangat detail dalam menganalisis berbagai persoalan ibadah, sehingga seolah-olah semua hal telah habis dibahas. Namun demikian, karena perkembangan zaman saat ini yang pesat, dimana ilmu pengetahuan dan teknologi sangat canggih, maka upaya kontekstualisasi dan reorientasi nalar fiqh, sebenarnya masih terbuka (*open-ended*) bagi upaya pembaharuan. Pada model pendidikan Islam tradisional (*salafi*), seperti di madrasah dan pesantren, kajian fiqh ini menjadi pusat kajian (*fiqh-oriented*) baik dalam kurikulum maupun pembelajarannya.

### **Aliran Falsafah**

Sebelum saya masuk kepada aliran filsafat, ada baiknya saya awali dari pemaknaan kata filsafat itu sendiri. Padanan kata filsafat dalam bahasa Inggris adalah *philosophy*, atau *falsafah* dalam bahasa Arab. Agaknya, kata *fil* (dalam *filsafat*) mengambil akar kata dalam bahasa Inggris (*philosophy*), sedangkan *safat* berasal dari *falsafah*. Semua kata tersebut merujuk pada gabungan dua kata dari bahasa Yunani: *phillo* dan *shofia*, namun ada juga yang mengatakan berasal dari gabungan kata: *phillein* dan *shofia*. *Phillo* atau *phillein* diartikan sebagai *love*, *hubb*, atau cinta. Sedang *shofia* bermakna kebijakan, *wisdom*, hikmah, atau sering juga dipahami dengan arti kebenaran, *truth*, atau *haq*. Dengan demikian, bila kedua kata tersebut dirangkai, menjadi *phillo-shofia* atau *philosophy*, dapat berarti cinta kebijakan, *love of wisdom*, *hubb al-hikmah*, atau cinta kebenaran, *love of truth*, *hubb al-haq* (Assegaf, 2011).

Dalam tulisan ini lebih banyak digunakan kata *falsafah* daripada *filsafat*. Hal itu agar tidak terjadi kesimpangsiuran penggunaan istilah, walaupun kalau disebut kata *falsafah* dapat pula dimaksudkan dengan *filsafat*. Orang yang berfalsafah disebut dengan *filosof* atau *filsuf*, sedang karakternya disebut dengan *filosofis* atau *falsafi*. Inti falsafah atau filsafat adalah *berpikir*. Berpikir di sini dibedakan dengan istilah umum, karena pada umumnya semua orang tentulah berpikir, tapi tidak semua orang bisa disebut sebagai filosof atau filsuf. Hal itu dikarenakan karakteristik berpikir falsafi memang berbeda dengan berpikir pada umumnya. Falsafah membutuhkan pemikiran secara rasional (logis), tuntas sampai ke akarnya (radikal), mengikuti prosedur berpikir tertentu (sistematis), dan bersifat subyektif atau relatif.

Dilihat dari asal kata dan awal mula munculnya falsafah, jelas sekali masa Yunani Kuno (mulai sekitar abad ke-5 SM) adalah sebagai perintis perkembangan pemikiran filosofis. Sebelum abad ke-5 SM, yang berkembang adalah mitos dan pemikiran yang bercorak alam (falsafah alam) seperti elemen air, api, udara dan tanah sebagai unsur kehidupan. Setelah itu

pemikiran bergeser dari alam ke logos (ilmu) dan filosofis. Tokoh-tokoh yang dikenal sebagai perintis perkembangan pemikiran filosofis pada masa Yunani Kuno ini antara lain adalah Socrates, Plato, dan Aristoteles dengan aliran utama idealisme dan realisme. Saya akan memberikan uraian seperlunya tentang karakter kedua aliran falsafah tersebut, karena akar aliran itulah yang di kemudian hari mengalami perkembangan dan pengaruh terhadap dunia Islam. Setelah itu, akan saya lanjutkan dengan mengemukakan aliran falsafah Islam, yang walaupun mengambil peradaban Yunani sebagai objek kajian, namun memiliki keunikan dan kekhususan tersendiri setelah disentuh oleh pemikiran tokoh Muslim.

### 1. Akar Yunani: Aliran Idealisme dan Realisme

*Idea* berarti pemikiran, atau gagasan dalam pikiran, *thought, picture in the mind*. Idealisme sebagai sebuah falsafah berarti sistem pemikiran yang berpijak pada *idea*. Idealisme mempunyai pendirian bahwa kenyataan itu terdiri dari atau tersusun atas substansi sebagaimana gagasan, *idea*, atau spirit. Dalam pandangan idealisme, alam nyata ini adalah tergantung pada jiwa universal atau Tuhan, atau berarti pula bahwa alam adalah ekspresi dari daya jiwa tersebut. Dalam sejarah kemunculannya, idealisme ini dirintis oleh Socrates namun dikembangkan oleh muridnya, Plato.

*Idea*, menurut Plato bersifat obyektif-universal tidak subyektif-parsial. *Idea* obyektif berada di luar pikiran, sedangkan *idea* subyektif ada dalam pikiran. Plato juga memakai istilah *absolute beauty (idea of beauty)* dan *absolute good (idea of good)*. Tentang perbedaan antara idealisme subyektif dengan obyektif ini penting pula kita pahami. Seorang idealis subyektif berpendirian bahwa akal, jiwa, dan persepsi, atau *idea*, merupakan gejala yang ada. Obyek pengalaman bukan benda material, obyek pengalaman adalah persepsi. Benda-benda seperti bangunan atau pepohonan itu ada karena ada dalam akal yang mempersepsikannya. Seorang idealis subyektif tidak mengingkari adanya apa yang kita namakan alam "riil". Yang menjadi permasalahan bukan adanya benda-benda itu, melainkan bagaimana alam itu diinterpretasikan.

Bagi Plato, dunia dibagi dalam dua bagian: pertama, dunia persepsi, dunia penglihatan, suara dan benda-benda individual. Dunia seperti itu, yakni yang konkrit, temporal dan rusak, bukannya dunia yang sesungguhnya, melainkan dunia penampakan saja. Kedua, terdapat alam di atas alam benda, yaitu alam konsep, *idea*, universal atau esensi yang abadi. *Idea-idea* adalah contoh yang transeden dan asli, sedangkan persepsi dan benda-benda individual adalah *copy* atau bayangan dari *idea-idea* tersebut. Dalam *Timaeus*, Plato secara jelas mengajarkan bahwa Tuhan atau *Demiurge* membuat benda-benda di dunia sesuai dengan model *idea*. Ini berdampak pada terpisahnya *idea* dari benda-benda tersebut, termasuk terpisah dari Tuhan itu sendiri.

Selain itu, Plato juga berpendapat bahwa *idea* itu ada yang umum dan yang khusus. Pengertian *kucing* di alam *idea* berlaku umum, kebenaran umum, sedangkan *kucing hitam di rumah saya* adalah kucing yang khusus. Dalam bahasa logika, konsep *idea* disebut pengertian. Manusia sebagai makhluk harus mempunyai pengertian. Untuk tahu, kita memerlukan pengertian, untuk berilmu lebih lagi, memerlukan pengertian, untuk berdialog juga harus punya pengertian, baik untuk apa yang kita utarakan dengan kata-kata, maupun untuk menangkap pengertian (maksud) orang yang kita ajak berdialog, supaya jangan timbul salah pengertian.

Plato berpendirian bahwa peraturan dan bentuk dunia, begitu juga pengetahuan, adalah ditentukan oleh watak dunia itu sendiri. Akal menemukan peraturan alam. Realitas fundamental menurut Plato disebut *idea*, tetapi tidak berarti *idea* itu, untuk berada, harus bersandar pada suatu akal, apakah itu manusia atau akal Tuhan. Plato yakin bahwa di belakang alam perubahan atau alam empiris, alam fenomena yang kita lihat atau kita rasakan, terdapat alam ideal, yaitu alam esensi, *form* atau *idea* (Muhammad Azhar, 1996).

Berkaitan dengan ini, Aristoteles berbeda pendapat dengan gurunya, Plato. Aristoteles memandang bahwa *form* dan *matter* merupakan dua hal yang sama-sama penting, keduanya abadi (*eternal*), dan satu sama lain tidak bisa ada secara terpisah. Itulah yang oleh Aristoteles dipandang sebagai perpaduan dari dua hal yang memberikan karakteristik esensial bagi semesta (*univers*) (Edward McNall Burns, 1953:163). Sementara Plato bersikap dualistik, Aristoteles sendiri berpendirian bahwa setiap bentuk tertuju pada materi dan tidak dapat dilepaskan daripadanya. Bentuk itu merupakan esensi suatu benda. Dalam hal ini, menurut analisis K. Bertens (1993:155), Aristoteles menyetujui pendapat Plato bahwa ilmu pengetahuan berbicara tentang yang umum dan bukan tentang individual. Ilmu pasti, umpamanya, membahas bukan suatu segitiga tertentu, melainkan segitiga pada umumnya, terlepas dari sifat-sifat yang individual. Tetapi esensi itu (segitiga pada umumnya) tidak berdiri sendiri. Yang ada dalam kenyataan hanya benda-benda kongkrit saja. Tetapi rasio manusia mempunyai kemampuan untuk seakan-akan melepaskan esensi dari benda-benda kongkrit. Proses ini disebut abstraksi. Dan karena proses abstraksi ini ilmu pengetahuan dimungkinkan, tanpa mengandaikan ide-ide ala Plato. Argumen Aristoteles ini merintis berkembang aliran realisme dalam falsafah.

Kembali kepada analisis di atas yang dipandang dapat memberikan kesan bahwa dalam menghadapi dua unsur yang berbeda ---*forms* (bentuk) dan *matter* (barang) atau *idea* dan *realita*--- Aristoteles mengambil posisi tengah, memadukan keduanya dan memandang bahwa keduanya memberikan karakteristik esensial. Argumentasi ini akan kian jelas bila kita perhatikan pula pemikiran hylemorfisme (*hylemorphism*) Aristoteles.

Hylemorfisme Aristoteles beranggapan bahwa apa saja yang kita jumpai di bumi kita ini secara *terpadu* merupakan pengejawatan material (*hyle*) sana-sini dari bentuk-bentuk (*morphe*) yang sama. Dengan demikian, pertentangan-pertentangan klasik dari masa pra-Sokratik dipecahkan Aristoteles dengan membedakan maupun menegaskan kesatuan unsur materi dan bentuk dalam setiap makhluk (*materialized form* atau *formed matter*) (Muji Sutrisno, 1992:21-22). Tiap benda yang kongkrit, menurut Aristoteles, terdiri dari *hyle* dan *morphe*, karena *hylene*nya maka benda itu (bukan benda lain), karena *morphenya* mempunyai inti maka ia termasuk sesuatu dan dapat ditangkap oleh budi. *Hyle* dan *morphe* merupakan kesatuan, tidak bisa *hyle* tanpa *morphe* (I.R. Poedjowijatna, 1980:h,36).

Di samping *hyle* dan *morphe*, Aristoteles juga berupaya mengkaitkan dan memadukan antara *idea* dengan *realita*. Dalam hal ini Aristoteles berlawanan dengan ajaran gurunya, Plato, yang memisahkan secara absolut antara *Idea* dengan *Realita*. *Idea* menurut Plato abstrak sama sekali. Berbeda dengannya, Aristoteles memahaminya lebih kongkrit. Aristoteles mencoba mencari hubungan antara *Eidos* ---istilah *Idea* untuk Plato--- dengan kenyataan yang lahir, sehingga pengetahuan pengertian dapat memberikan keterangan tentang hal-hal yang dialami (Muhammad Hatta, 1980:125-126). Upayanya memadukan dua unsur yang berbeda, agaknya berlanjut sampai pada pembahasan mengenai aktualitas (*actuality*) dengan kemungkinan (Inggris: *potency*, Yunani: *dynamic*, Latin: *potentia*). Dalam

buku IX dari *Metaphysics*, Aristoteles membahas mengenai pemikiran mengenai kemungkinan (*potency*) dan kenyataan (*act*). Dua hal ini memiliki perbedaan yang amat penting, sebab dengan konsep ini Aristoteles mampu mengungkapkan doktrin perkembangan sebenarnya (*doctrine of real development*) (Frederick Copleston, 1946:310).

Bagi Aristoteles, aktualitas lebih utama dari potensi. Aktual selalu dihasilkan dari potensial, dan potensial selalu diturunkan ke tindakan (*act*), seperti manusia diproduksi oleh manusia. Dalam pengertian ini secara temporer aktual mendahului potensial. Namun secara logis juga, pada prinsipnya, aktual mendahului potensial, sebab aktualitas adalah akhir (*ujung*), bagi tujuan di mana potensi tersebut ada atau diperlukan. Jadi, walaupun secara temporer seorang anak mendahului aktualisasinya sebagai seorang manusia dewasa, secara logis kemanusiaannya ada lebih dahulu, karena masa kanak-kanaknya ada dalam rangka mencapai masa kedewasaannya. Di bagian lain Aristoteles menyatakan bahwa adalah aneh untuk menyebut seorang pembangun gedung, rumah dan lain-lain yang tidak secara aktual membangun, tidak dapat membangun. Memang benar, tentu saja, dalam satu segi dia tidak dapat membangun bila ia tidak secara aktual membangun. Jika "tidak dapat membangun" dipahami sebagai "tidak dapat secara aktual sedang membangun" (yakni merupakan aplikasi nyata dari prinsip kontradiksi); meskipun begitu dia memiliki potensialitas untuk membangun, sebuah kekuatan/daya membangun, walaupun dia tidak secara aktual mendayagunakan kekuatan tersebut.

Konsep potensial Aristoteles, sebagaimana dianalisis oleh Bertrand Russell (1945:180), adalah cocok untuk sebagian masalah yang terkait, mengingat apa yang tersedia di dalamnya dapat digunakan sedemikian hingga kita mampu menerjemahkan statemen-statemen kita ke dalam bentuk di mana konsep mengenai hal itu tidak ada. Seperti sebatang marmer berpotensi menjadi patung, yakni : dari sebatang marmer, dengan upaya (tindakan atau *act*) yang sesuai, dapat menghasilkan patung. Akan tetapi jika potensialitas tersebut digunakan sebagai konsep fundamental dan tak dapat dikurangi lagi, maka konsep potensialitas ini selalu muncul membingungkan pikiran. Menurut analisis Bertrand Russell, Aristoteles menggunakan konsep ini sebagai salah satu poin yang buruk dari sistemnya.

Masih dalam kaitannya dengan aktualitas dan potensialitas ini, Theodore Tracy (1982:212) mengklasifikasikan substansi yang dikehendaki oleh Aristoteles menjadi tiga bagian: *Pertama*, substansi yang dapat dirasakan oleh panca indra (*sensible*), di mana pada satu sisi bersifat abadi (*eternal*) dan di sisi lain tidak abadi (dapat punah atau *perishable*). *Kedua*, substansi abadi yang dapat dipersepsikan, dan *ketiga*, substansi yang dapat tak bergerak dan tak berubah, dengan implikasi tak dapat dipersiapkan secara indrawi.

Substansi yang dapat dipersepsikan dan dapat punah (*the perceptible perishable substance*), semisal tanaman dan binatang, merupakan subjek yang dapat rusak, alih generasi, dan bentuk-bentuk perubahan lain, karena substansinya tersusun secara material dari elemen-elemen yang dapat mengalami konflik satu sama lain, yakni tanah, air, api dan udara. Masing-masing elemen tersebut pada dasarnya dicirikan oleh kombinasi dari karakteristik yang berlawanan, yakni: panas, dingin, lembab dan kering. Elemen-elemen di atas memiliki potensi berubah satu sama lain.

Substansi abadi yang dapat dipersepsikan (*the eternal perceptible substances*) mengandung materi yang berbeda jenisnya dari tanah, udara, api dan air yang menyusun keberadaan materi, yakni elemen tunggal. Karena tersusun dari elemen tunggal tersebut,

maka benda-benda langit bisa bebas dari kemungkinan terjadinya konflik internal, maupun kerusakan dan terjadinya perubahan kualitatif. Di sini ia menjadi stabil dan abadi. Bergerak secara lokal dalam keteraturannya melalui orbitnya, menikmati aktivitas yang sederhana, tanpa lelah dan abadi, karenanya, tepat sekali mereka menamakannya sebagai bersifat ketuhanan (*divine*).

Sedangkan substansi abadi yang tak dapat dipersepsikan (*non-perceptible unchanging substances*) hanya dapat diketahui melalui intelek atau akal (*nous*). Aristoteles mengawali argumentasinya yang sistematis bagi eksistensi tersebut dari kenyataan perubahan atau pergerakan dalam materi semesta, suatu pergerakan yang dianggapnya abadi, tak memiliki awal maupun akhir. Aristoteles menganalisis perubahan atau pergerakan tersebut dengan istilah pergerakan fundamental: *potentiality* dan *actuality*. Menurutnya, sebuah materi memiliki potensialitas untuk bergerak atau diam, untuk bergerak ke arah sini atau sana. Hal ini tetap dalam kapasitas atau potensialitas ketidakmenentuan sampai adanya sebab yang aktif dan efisien mempengaruhi pergerakan ke arah tertentu, sehingga dengan begitu potensialitasnya telah teraktualisasikan, yakni perubahan sikapnya dari potensi menjadi aksi. Bagaimana bisa bergerak bila tidak ada sebab aktual yang mempengaruhinya? Kayu, misalnya, tentu tak akan bergerak dengan sendirinya, kecuali ada tukang kayu yang melakukan aksi terhadapnya. Jadi, substansi yang dapat bergerak, berubah dan alih generasi mestilah digerakkan secara aktual (*actually moved*), dirubah dan dialih-generasikan oleh sebab efisien (*efficient cause*), jika terjadi perubahan dari "ada dalam potensi" ke "ada dalam aksi".

Jika sekiranya ada sesuatu yang tak berpotensi, jadi merupakan aksi murni, maka ia tak mungkin berubah. Ia tetap dan abadi (*eternal*). Aksi murni (*pure actuality*) ini pun terbatas, karena pembatasan yang ada pada hal-hal yang kongkrit itu disebabkan adanya potensi, dan potensi itu merupakan unsur pembatasan (Poedjawijatna, 1980:37). Dengan cara seperti itu Aristoteles sampai pada eksistensi realitas asal (*ultimate reality*), yakni penggerak yang tidak bergerak atau pengubah yang tidak berubah (*the unmoved mover or unchanging changer*), substansi abadi yang esensinya adalah *pure actuality* (Theodore Tracy, 1982:215), dikenal sebagai sebab-gerak pertama, yakni Tuhan (Nus) (Muhammad Hatta, 1980:128).

Meskipun demikian, menurut Aristoteles, jika penggerak pertama yang tidak bergerak itu secara kekal ada dalam "aksi", maka bagaimana karakteristik aktivitas yang terdapat pada eksistensi? Aristoteles memandang bahwa hal itu mestilah aktivitas yang hidup (*a life activity*), dan satu-satunya aktivitas yang hidup itu tentulah dianggap berasal dari substansi non-material atau spiritual, yakni pemikiran kontemplatif (*contemplative thought*).

### ***Implikasinya dalam Pendidikan***

Bagaimana seluruh uraian tentang idealisme dan realisme di atas terkait dengan pendidikan? Aristoteles, sebagaimana halnya Plato, memberikan perhatian yang besar pada pendidikan. Seperti halnya Plato juga, dia memandang pendidikan itu seharusnya menjadi upaya negara. Pendidikan, menurutnya, mestilah diawali pada tubuh, karena tubuh dan hasrat (biologis) berkembang lebih dulu dari pada jiwa dan dayanya; namun demikian tubuh itu hendaknya dilatih demi tujuan kejiwaan (rohani), dan hasrat tadi dilatih demi tujuan akal pikiran. Dengan demikian, pendidikan merupakan perkara pertama dan utama bagi pendidikan moral. Lagi pula hal tersebut dikarenakan masyarakat tidak akan mendapatkan penghasilannya dengan hanya bekerja sebagai bapak rumah tangga pengrajin.

Berkaitan dengan ini, Frederic Copleston, S.J. menyatakan bahwa pandangan Aristoteles yang menekankan pada pendidikan moral itu menunjukkan perhatiannya terhadap pengawasan anak sebelum lahir (*pre-natal care*) dan perlunya permainan bagi anak-anak. Para pengelola pendidikan, demikian lanjutnya, hendaklah memperhatikan masalah tersebut dengan serius, dan tidak menganggap bahwa permainan bagi anak-anak atau cerita-cerita yang disampaikan kepada mereka itu sebagai sesuatu yang tidak berarti untuk dihadiri.

Pandangan Aristoteles tentang perlunya mengawali pendidikan dari fisik, dengan latihan-latihan jasmaniah dan lain-lain, kepada tercapainya kejiwaan (rohani) dan akal pikiran, menunjukkan bahwa Aristoteles konsisten dengan argumentasinya yang non-dualistik terhadap keterkaitan antara fisik dengan non-fisik (metafisik). Seperti diungkap pada bagian sebelumnya, di mana Aristoteles selalu mengintegrasikan antara *form* dengan *matter*, *idea* dengan *realitas*, *hyle* dengan *morphe*, dan *aktualitas* dengan *potensi*, ia juga mencari titik temu antara pendidikan *fisik* dengan *non-fisik*. Ini sebagai bukti bahwa pemikiran metafisis Aristoteles terimplementasi dalam pandangannya tentang pendidikan.

Sayangnya pemikiran Aristoteles tentang pendidikan ini, sebagaimana dianalisis oleh Federick Copleston, S.J., banyak yang hilang. Sehingga kita tak dapat menyatakan secara tepat petunjuk-petunjuk Aristoteles yang berkaitan dengan pendidikan selanjutnya bagi masyarakat. Walaupun begitu, satu hal yang jelas, baik Plato maupun Aristoteles mempunyai konsep pendidikan yang amat berharga dan tinggi nilainya.

Dalam *Politics*, Aristoteles memandang pendidikan sebagai sesuatu yang berarti sebagaimana arti pentingnya sebuah negara. Walaupun kadang kala Aristoteles terkesan hendak mendidik manusia semata-mata untuk menjadi tenaga penggerak mesin negara, bukan itu masalahnya. Dalam pandangan Aristoteles, antara tujuan negara dengan tujuan individual secara keseluruhannya harus terserap dalam negara, melainkan dalam pengertian bahwa negara akan makmur bilamana masyarakat individualnya baik, yakni jika mereka mendapatkan tujuan kemakmurannya. Sedangkan satu-satunya jaminan yang jelas bagi stabilitas dan kemakmuran negara adalah kebaikan moral dan integritas masyarakat. Sebaliknya, masyarakat tidak akan menjadi baik bilamana negara tidak baik, pendidikannya tidak rasional, dan moral serta kesehatannya tidak baik. Individu akan memperoleh kemajuan dan kesempurnaan yang sesuai melalui kehidupan nyatanya di mana ia hidup di tengah-tengah masyarakat, sementara masyarakat mendapatkan tujuan akhirnya yang sesuai melalui kesempurnaan tujuan yang dicapai oleh anggotanya. Ringkasnya, individu sebagai bagian dari kolektivitas masyarakat dan negara, hendaknya berupaya berbuat baik dan mencapai tujuan hidupnya dengan sebaik-baiknya. Sedangkan yang terakhir ini hanya dapat terlaksana bilamana individu, masyarakat dan negara berpendidikan yang baik.

## 2. Aliran Pragmatisme-Instrumental

Definisi pragmatisme menurut pemikiran William James, sebagai perintis dari aliran ini, menyebutkan bahwa: *Pragmatism is a temper of mind, an attitude; it is also a theory of the nature of ideas and truth; and, finally, it is a theory about reality. It is pragmatism as method which is emphasized, I take it, in the subtitle, "a new name for some old ways of thinking"* (pragmatisme adalah pola berpikir dan sikap tertentu. Pragmatisme juga merupakan teori tentang keadaan ide dan kebenaran; dan akhirnya, pragmatisme adalah teori tentang realitas. Sebagai metode, pragmatistlah yang mendapat penekanan, sebagaimana hal itu saya

ambil dengan sebutan: "istilah baru (yang berbeda) dari sejumlah pola pikir lama) (John Dewey, 1916:303).

Sedang Charles Sander Pierce menyebutkan bahwa pragmatisme sebagai sikap, berarti "*laboratory habit of mind*", atau merupakan laboratorium bagi kebiasaan berpikir. Menurut John Dewey, Charles Sander Pierce menjelaskan bahwa ia mengambil istilah "pragmatis" dari Kant, untuk menyatakan konsekuensi empiris. Dengan demikian pragmatisme memandang konsekuensi masa depan, namun (pandangan masa depan) itu jelas berbeda jika kita memulai dengan sudut pandang ide sebagai ide, dari pada apabila kita memulainya dengan obyek. Untuk memperoleh kejelasan pemikiran kita mengenai obyek, kita perlu memperhatikan apa yang dapat disaksikan dari akibat praktis yang ditimbulkan oleh obyek tersebut, apa akibat-akibat yang dapat kita harapkan darinya, dan apa reaksi yang harus dipersiapkan.

Pandangan pragmatisme di atas, sekurang-kurangnya mengacu pada tiga aspek, yaitu: *pertama*, aspek realitas yang mementingkan obyek dan konsekuensi empirisnya. *Kedua*, aspek kebenaran yang berbeda dari sudut pandang idealisme, walaupun sama-sama bersifat futuristis, dan *ketiga*, aspek nilai (lihat Assegaf, 2011).

Ketiga aspek pragmatisme tersebut merupakan posisi falsafah pragmatisme, dimana secara detailnya diungkap sebagai berikut: Pada aspek pertama (aspek realitas), pragmatisme menyangkal metafisika sebagai bagian dari posisi falsafah. Hal itu jelas sekali karena nyatanya pandangan metafisika tradisional mencurahkan perhatian pada nilai "dasar" dan "absolut", sehingga realitas berada di luar jangkauan pengalaman empiris manusia. Sebaliknya, pragmatisme menganggap bahwa apabila susunan realitas itu demikian, manusia tidak memiliki jalan untuk mengetahuinya. Bagi pragmatisme, antara materi dan pikiran merupakan dua hal yang tak terpisahkan dan memiliki substansi yang terkait satu sama lain. Manusia hanya mengetahui materi dikala ia mengalaminya dan memikirkan pengalaman tersebut dengan akal pikirannya. Jadi, realitas tak pernah terpisahkan dari manusia. Akibat perjalanan waktu, pengalaman manusia mengalami perubahan dan karenanya konsep pragmatisme mengenai realitas juga mengalami perubahan. Realitas bukanlah sesuatu yang abstrak. Realitas adalah transaksi pengalaman yang secara konstan mengalami perubahan. Itulah sebabnya pragmatisme menganggap realitas itu tidak tetap, melainkan secara konstan terjadi perubahan searah dengan semakin luasnya pengalaman manusia. Apa yang sekarang dianggap "real" bisa jadi esok hari tidak real, sebab realitas tidak dapat dipisahkan dari pengalaman, terlebih lagi materi terpisahkan dari pikiran. Manusia hidup di alam dinamis yang secara terus menerus mengalami perubahan, dimana hal tersebut merupakan hukum yang spesifik didasarkan atas pengalaman manusia yang terbatas, maka hal itu mestilah dinyatakan dengan istilah "*kemungkinan*", dari pada dinyatakan dengan istilah "*kemutlakan*" (George Knight, 1982:61-62).

Pada aspek *kedua*, posisi falsafah pragmatisme menganggap kebenaran itu sebagai sesuatu yang berdaya guna. Pengetahuan menurut pragmatisme adalah berakar pada pengalaman. Manusia bersifat aktif dan eksploratif bukan pasif dan menerima apa adanya. Akibatnya, manusia tidak mudah menerima pengetahuan; ia menerima sebagaimana halnya ia berinteraksi dengan lingkungan. Jadi, mencari pengetahuan itu bersifat hubungan timbal balik. Manusia berbuat sesuatu terhadap lingkungan, lalu terjadi berbagai konsekuensi atau akibat yang ditimbulkan dari aksinya. Manusia belajar dari hubungan pengalaman yang bersifat timbal balik ini dengan dunia di sekitarnya.

Masih dalam kaitan ini, Adolph E. Meyer (1949:43-44) menjelaskan bahwa Dewey meyakini pengetahuan sebagai pengalaman, dan pengalaman yang sebenarnya adalah bersifat menimbulkan daya guna (fungsional). Ditegaskan lebih lanjut, bahwa seperti halnya kaum sofis pada masa Yunani Kuno, Dewey menolak ungkapan realitas atau kebenaran absolut. Ia menegaskan bahwa semua kebenaran adalah relatif, bergantung pada ruang dan waktu. Apa yang nampaknya benar sekarang, belum tentu benar esoknya. Kebenaran itu senantiasa berupa sesuatu yang berguna yang terbentuk dari peristiwa-peristiwa alami yang terjadi. Maka, pengetahuan itu selalu sebagai instrumen atau alat untuk mengadakan perubahan dari kondisi realitas yang tidak memuaskan kepada kondisi realitas yang lebih memuaskan (Joseph Blau, 1966:235).

Pemikiran pragmatisme yang menekankan pada sisi kepuasan itu sendiri berasal dari William James yang menerangkan: "*truth is what gives satisfaction*" atau kebenaran itu ialah sesuatu yang memberikan kepuasan. Kepuasan itu berupa terpenuhinya kebutuhan diri pribadi individu tersebut. Sedang bagi Dewey, kepuasan pribadi tersebut tidak terjadi. Apa yang diperlukan adalah bahwa ide yang ditawarkan itu mesti memuaskan kebutuhan-kebutuhan problematika yang dihadapi untuk diadakan penyelesaian. Jadi, kepuasan bagi Dewey jauh lebih bersifat publik dan objektif dari pada kepuasan menurut William James (*Ibid*).

Pada *aspek ketiga*, nilai (aspek aksiologi) menurut pragmatisme adalah berhubungan secara langsung dengan epistemologi (aspek pengetahuan atau kebenaran sebagaimana terurai di atas). Seperti halnya manusia yang dasarnya bertanggung jawab atas kebenaran dan pengetahuan, manusia juga memiliki tanggung jawab pada aspek nilai. Nilai itu sendiri bersifat relatif dan tidak ada prinsip mutlak yang bisa dijadikan sandaran. Seperti halnya kebudayaan yang senantiasa mengalami perubahan, nilai juga mengalami perubahan. Namun ini tidak berarti bahwa secara moral perlu terjadi perubahan dari hari ke hari. Ini mengandung arti bahwa tidak ada persepsi aksiologis yang dianggap meliputi sesuatu secara universal. Dalam jangkauan moral, kriteria perbuatan baik dari sudut pandang pragmatisme, dapat didefinisikan sebagai *social test* atau penilaian masyarakat. Secara moral, yang disebut baik adalah "yang berdaya guna".

Posisi pragmatisme yang tergambar dalam tiga aspeknya tersebut merupakan dinding pemisah dan batasan fundamental bagi pemikiran filosofis lainnya. Dan jika diajukan pemikiran filosofis lain, semisal idealisme, maka corak pragmatisme masuk ke dalam struktur idealisme sebagai sesuatu yang berbeda dari bentuk idealisme anak dan karenanya ia tak dapat berjalan searah dengan idealisme.

Dengan demikian, pandangan pragmatisme Dewey mengenai idealisme di atas, telah melepaskan diri dari corak keabstrakan yang dimiliki dalam struktur idealisme asal. Pola pikir semacam juga terjadi pada pandangan tentang refleksi atau berpikir. Bagi Dewey, berita itu bersifat instrumental, ia terwujud di alam dalam bentuk pengalaman, dimulai dari "problem aktual" keadaan membingungkan, lalu berakhir dalam kepuasan karena telah menyelesaikan problematika atau kebingungan tadi. Dalam beberapa bentuk perilaku manusia, benda dan energi alamiah dapat dipakai untuk mereorganisasikan situasi yang tidak memuaskan menjadi memuaskan. Seperti halnya batu, angin dan air dipakai untuk menggiling gandum menjadi tepung. Berpikir juga termasuk peristiwa alamiah yang terjadi di alam. Alam itu sendiri merupakan pengejawantahan dari peristiwa-peristiwa dan saling keterkaitan, di mana terwujudnya pola atau pengejawantahan itu sendiri termasuk peristiwa.



Hal itu dimodifikasikan oleh adanya interaksi dengan peristiwa dan proses alami lainnya. Di sini, pragmatisme bersanding dengan instrumental.

### 3. *Falsafah Eksistensialisme*

Sejarah pertumbuhan eksistensialisme sesungguhnya dapat dilacak ke belakang pada humanisme masa *renaissance* abad ke-15 dan ke-16 Masehi. Bahkan, eksistensialisme juga memiliki akarnya pada masa *enlightenment*, abad ke-18 Masehi (David Michael Levin, 1990:80-81). Hal ini disebabkan karena baik pada masa *renaissance* maupun *enlightenment*, gerakan perlawanan terhadap otoritas dogmatis, pengukuhan terhadap kemanusiaan keyakinan terhadap individualitas dan gerakan kebebasan (*freedom*) serta pengormatan yang besar pada individu, banyak diperhatikan. Padahal, intisari dari semua gerakan tadi merupakan kondisi yang favorable bagi tumbuhnya eksistensialisme.

Lalu, eksistensialisme menjadi tren atau sikap filosofis, sebagai sesuatu yang berbeda dengan dogma atau sistem pemikiran tertentu. Perintis awal eksistensialisme sebagai aliran falsafah dicetuskan oleh Kierkegaard, dan mempengaruhi benua Eropa sampai pada seperempat kedua abad ke-20 Masehi, yakni melalui tulisan Heidegger, Jaspers, Marcel, dan Sartre (Anthoni Flew, 1989:107).

Eksistensialisme umumnya menentang doktrin kaum rasionalis dan empiris yang memandang bahwa alam ini pasti (*determine, resolute*), teratur dalam sistem yang dapat dimengerti oleh pemikiran peneliti, sehingga bisa menemukan hukum-hukum alam yang mengelola segala yang ada, serta peranan akal sebagai kekuatan yang menuntun aktivitas manusia. Eksistensialisme memandang bahwa penekanan positivisme, linguistik, kumpulan pengetahuan deskriptif dan sains menjadikan kehidupan kita kosong. Perasaan keterasingan manusia telah bertambah selama 10 tahun terakhir. Revolusi industri, teknologi yang menimbulkan kota-kota besar, kecenderungan kolektif serta gerakan-gerakan massa, pembedaan dan spesialisasi pengetahuan dan kehidupan, semuanya dipandang oleh eksistensialisme sebagai telah menjurus pada depersonifikasi (menghilangkan kepribadian) manusia. Karena eksistensi manusia di bumi ini terancam, pemusnahan manusia, perusakan kemanusiaan dan nilai-nilai moral merupakan bahaya yang riil, maka arti eksistensi manusia menjadi persoalan (Harold Titus, 1984:405-406).

Di samping itu, kemunculan eksistensialisme sebagai aliran falsafah terletak pada detotalisasi. Maksudnya memungkiri manusia sebagai keseluruhan. Materialisme memandang kejasmanian (materi) sebagai keseluruhan manusia, padahal bagi eksistensialisme itu hanyalah aspek manusia (Ahmad Tafsir, 1990:192-193).

Materialisme memandang manusia hanyalah sesuatu yang ada, tanpa menjadi subyek. Manusia berpikir dan berkesadaran. Inilah yang tidak disadari oleh materialisme. Sebaliknya, menurut eksistensialisme kesalahan idealisme terletak pada aspek ini (berpikir dan berkesadaran). Aspek ini dilebih-lebihkan oleh idealisme sehingga hal itu dipandang sebagai keseluruhan manusia, bahkan tidak ada barang lain setelah pikiran.

Tidak berlebihan kiranya, setelah memperhatikan berbagai latar belakang munculnya eksistensialisme di atas, bila dikatakan –sebagaimana disinyalir oleh Harold H. Titus— bahwa eksistensialisme adalah suatu gerakan protes dan berontak. Sebagai protes atas doktrin rasionalisme dan empirisme. Dengan begitu, eksistensialisme hendak menunjukkan jati diri

yang berbeda dari semua itu. Pertanyaan yang relevan dalam hal ini, barangkali, adalah apa sebenarnya ciri dan sifat eksistensialisme itu?

Eksistensialisme yang disebut juga sebagai falsafah eksistensi atau falsafah eksistensialisme, merupakan falsafah yang relatif modern (walaupun secara historis berakar jauh ke belakang pada masa falsafah Yunani dan Abad Pertengahan) (Peter A. Angeles, t.t.:88). Banyak variasi eksistensialisme, dari eksistensialisme dengan bentuk atheism sampai theism, dari *phenomenalism* dan *phenomenology* sampai bentuk *Aristotelianism*. Berikut ini merupakan tema pokok atau karakteristik utama eksistensialisme, yang oleh Peter A. Angeles, diklasifikasikan menjadi beberapa bagian, antara lain: pertama, eksistensi mendahului esensi; kedua, kebenaran itu subyektif; ketiga, alam tidak menyediakan aturan moral. Prinsip-prinsip moral dikonstruksi oleh manusia dalam konteks bertanggungjawab atas perbuatan mereka dan perbuatan selainnya; keempat, perbuatan individu tidak dapat diprediksi; kelima, individu mempunyai kebebasan berkehendak secara sempurna; keenam, individu tak dapat membantu melainkan sekedar membuat pilihan; dan ketujuh, individu dapat secara sempurna menjadi selain dari pada keberadaannya.

Pemahaman terhadap karakteristik dan sifat eksistensialisme seperti diungkap di atas memberikan kesan bahwa eksistensialisme memiliki model tersendiri yang dapat dibedakan dari aliran falsafah lainnya. Namun, perlu diperhatikan, di kalangan eksistensialis sendiri dijumpai perbedaan persepsi di sana-sini. Nietzsche dan Sartre, misalnya, adalah eksistensialis dengan pola *atheism*; sementara Kierkegaard dan Heidegger adalah eksistensialis berpola *theism*.

Bagi Martin Heidegger, eksistensi manusia yang disebut *Dasein* itulah yang dianggap menjadi permulaan yang benar untuk ontologi atau pengetahuan (falsafah) tentang ada (Poedjawijatna, 1980). Dikatakannya: *We said that ontology is a science of being* (Martin Heidegger, 1982:17). Akan tetapi, ada (*being*) menurut Heidegger, nampak pada eksistensi *aku* dalam anasir dasar yang tertentu yang disebutnya *existenzialen*, misalnya seperti *ada* di dunia. Segala sesuatu yang merupakan *dunia*, artinya *bukan aku*, *aku* ini lagi menyelenggarakan. Penyelenggaraan ini pun suatu *eksistensial*. Dalam hubungan yang mengandung penyelenggaraan pada barang di dunia ini, *aku* kehilangan diri sendiri, maka *aku* merendahkan diri pada barang itu dan adalah *aku* dengan tidak sesungguhnya. *Aku* dapat mengatasi kerendahan karena takut, takut pada kepapaan sekarang yang berhari-harian dan amat sederhana ini, takut pada pertanyaan *dari mana* yang meliputi masa lampau, takut pada terhempas ke arah yang akan datang dan di situ *ada aku* terjun ke maut.

Dengan demikian, nyatalah bagi Heidegger bahwa eksistensi manusia itu tidak lain dari pada menuju ajalnya; *Dasein* adalah *Sein zum Tod* (keadaan itu mati), dimana-mana *aku* alami ketiadaan (*nothingness*) dalam *Dasein* itu. Hal itu memberikan corak kemustahilan dan tak bertujuan. Tetapi jika *aku* tetap hendak bertahan diri pada *Dasein* itu, maka datanglah *aku* dari *ada* yang tidak sesungguhnya pada *ada* yang sesungguhnya dan asli. Menurutnya, pernyataan eksistensi yang lebih tinggi ialah *Tuhan*, yang sebetulnya memberi dasar dan arti (tujuan) pada semuanya itu, namun tak terjawab oleh *aku* yang berfalsafah ini.

Ide pokok falsafah eksistensialisme adalah bicara soal *aku* dan *ada*. Soal yang paling pokok adalah arti kata-kata *aku ada*. Manusia, menurut Heidegger, adalah suatu makhluk yang *terlempar* di dunia ini tanpa persetujuannya. Ia perlu mengakui keterbatasannya. Manusia keluar dari jurang yang sangat dalam. Dalam menghadapi ketiadaan itu manusia

gelisah, namun kegelisahannya memungkinkannya menjadi sadar akan eksistensinya. Dalam mempelajari dirinya, manusia menemukan soal-soal kesementaraan (*temporary*), takut dan kuatir, hati kecil dan dosa, ketiadaan (*nothingness*), dan mati (*Tod, dead*).

Dalam membicarakan *ada (being)* sebagai masalah fenomenologis individu yang kongkrit, Martin Heidegger menyajikan empat tesis sebagai berikut: *pertama*, tesis Kant yang menyatakan *ada* bukanlah predikat yang sebenarnya; *kedua*, tesis skolastik (ontologi abad tengah atau *medieval ontology*) yang kembali pada Aristoteles yaitu pernyataan *ada* sebagai yang *ada* mengandung: bagaimana, esensi, dan eksistensi (yang *ada*). *Ketiga*, tesis ontologi modern yang menyatakan bahwa cara dasar bagi *ada* adalah adanya *alam (being of nature, res extansa)* dan adanya pikiran (*being of mind, res cogitans*). *Keempat*, tesis logika dalam pengertian yang paling luas yaitu: semua yang *ada*, tanpa perkecualian bagi cara yang partikular dari yang *ada*, bisa diajukan dan dibahas dalam arti *adalah (is)*.

Empat tesis tersebut memiliki keterkaitan secara amat erat (*interconnected in most ultimate way*). Setelah menganalisis keempat tesis di atas, sesuatu semisal *ada*, menampakkan dirinya kepada kita dalam pengertian yang *ada*, yakni pengertian yang terletak pada akar semua sikap dan perilaku kita terhadap yang *ada*. Sikap terhadap yang *ada* memiliki keterbatasan yang *ada (a definite being)*, dimana yang *ada* tadi bagi diri kita adalah *Dasein* manusia (*the human Dasein*).

Selanjutnya dikatakan bahwa dari pemahasan ini muncullah prospek bagi kemungkinan konfirmasi atas tesis tersebut bahwa waktu (*time*) merupakan horizon dari mana sesuatu itu *ada* menjadi dapat dimengerti semuanya. Kita, ungkap Heidegger, menafsirkan *ada* dengan cara terbatas (*tempus*). Interpretasinya adalah *temporal*. Menurutnya, subyek penelitian yang fundamental dalam ontologi, sebagaimana ketentuan bagi *ada* secara terbatas oleh waktu, adalah temporer. Agaknya dengan penjelasan di atas, Heidegger hendak menyakinkan kita bahwa persoalan utama adalah *ada* dalam *aku*, yakni bersifat individual, dan *ada* dalam *aku* itu bersifat temporer. Konsekuensinya, adanya sesuatu itu bereksistensi individual; berpusat pada individu dan berkaitan dengan kebebasan dan pertanggungjawaban individual; sementara *ada* secara temporer berkonsekuensi terhadap relativisme sesuatu yang *ada* secara individual tadi. Soal *ada* dan *aku* ini dalam kaca mata falsafah Islam masuk dalam kajian *falsafah wujudiyah*. Namun sebelum sampai ke sana terlebih dahulu akan dianalisis bagaimana pandangan falsafah pendidikan Islam tentang seluruh pemikiran di atas. Perspektif falsafah pendidikan Islam ini saya sebut dengan *falsafah hadharyah*.

#### 4. *Falsafah al-Hadharyah*

Jati diri pemikiran edukatif dalam perspektif Islami ditemukan melalui interpretasi hukumnya yang paling mendasar, yaitu Alquran dan Hadits. Dengan kedua sumber tersebut menjadikan pemikiran pendidikan Islam khas dan otentik, tanpa mengecilkkan arti dan peranan pemikiran edukatif lainnya. Oleh karena itu, apabila dikatakan kajian kritis dalam perspektif Islami, bukan berarti bersikap apologis terhadap Islam dan meremehkan refleksi pemikiran lainnya di luar Islam. Justru semakin banyak variasi alternatif dalam pemikiran pendidikan akan semakin membantu memudahkan upaya selektif atau bahkan formatif antar berbagai variasi tersebut dengan menggunakan Alquran dan Hadits sebagai filter.

Ibarat mata air, sumber Alquran dan Hadits, adalah yang paling murni dan jernih dalam membentuk ciri khas falsafah pendidikan Islam: *falsafah al-hadharyah*. Dari mata air

inilah terbukti telah mampu membangkitkan keilmuan Muslim hingga memancarkan *hadharah al-Islam* selama sekitar 5 abad. *Falsafah al-hadhariyah* bertumpu pada prinsip keterpaduan antara dimensi ketuhanan (teosentris) dengan kemanusiaan (antroposentris), sesuatu yang berbeda secara diametral dengan falsafah umum yang hanya berpijak pada nilai-nilai kemanusiaan semata (antroposentris). *Falsafah al-hadhariyah* mengakui adanya alam nyata sekaligus *ghaib*, fisik dan metafisik, sementara falsafah umumnya dibatasi oleh gejala yang nampak dan tertangkap oleh indra. *Falsafah al-hadhariyah* memandang penting peran wahyu, dan nilai-nilai moral dalam pendidikan, sementara falsafah umumnya mengambil posisi sekularistik dan mendasarkan pada peranan akal, budaya dan nilai-nilai sosial. *Falsafah al-hadhariyah* menilai bahwa perolehan ilmu itu demi tercapai keridhaan Allah (*science for mardhatillah, thalab al-'ilm li mardhatillah*), lebih dari sekedar ilmu untuk ilmu (*science for science* atau *art for art*) sebagaimana hal ini dikehendaki oleh falsafah umum. Karena prinsipnya yang bersumber dari wahyu itu maka *falsafah al-hadhariyah* sarat nilai (*value-bond*), bukan *value-free*. Secara lebih utuh, ciri khas *falsafah al-hadhariyah* bila dibandingkan dengan falsafah pada umumnya, dapat dijelaskan dalam tabel berikut.

### Karakteristik *Falsafah al-Hadhariyah* Dibandingkan dengan Falsafah Umum

FALSAFAH UMUM (Barat)	FALSAFAH AL-HADHARIYAH (Perspektif Islami)
<i>Antroposentris</i> (dalam konsep dan teorinya tidak menghubungkan dengan wahyu/agama)	<i>Teo-Antroposentris</i> (konsep dan teorinya integral antara akal manusia dengan wahyu Tuhan)
<i>Positivistik-empirik</i> (hanya mengakui adanya dan berdasarkan pada gejala yang nampak)	<i>Real-Transendental</i> (mengakui adanya yang alam nyata dan ghaib)
<i>Sekularistik</i> (menegasikan dimensi ketuhanan dan keakhiratan dan bahwa pendidikan didasarkan pada rasio, budaya dan nilai-nilai sosial)	<i>Non-Sekularistik</i> (mengakui adanya dimensi ketuhanan dan keakhiratan, serta pentingnya peran moral dan agama dalam pendidikan)
Bersumber pada rasio dan budaya	Bersumber pada wahyu, rasio dan budaya
Etika pragmatik-hedonistik ( <i>science for science</i> )	Etika demi keridhaan Allah ( <i>science for mardhatillah</i> )
Pertimbangan interaksi sosial semata	Interaksi vertikal dan horizontal ( <i>hablun minallah wa hablun minanas</i> )
Ganjaran dan hukuman hanya di dunia	Pahala dan dosa (di dunia dan akhirat)
Modal psikis berpikir berangkat dari rasio dan skeptis	Modal psikis berpikir berangkat dari keyakinan (iman), kalbu ( <i>conscience</i> ) dan rasio
Dasar ilmu adalah <i>value-free</i>	Dasar ilmu adalah <i>value-bond</i> dan humanistik

Bicara sejujurnya, modernitas dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi saat ini tak luput dari andil falsafah Barat dan Eropa yang telah berjaya sejak masa *renaissance*, *aufklarung*, Revolusi Industri, modernisme hingga post-modernisme. Tak ubahnya seperti mata rantai yang saling bertautan, *renaissance* telah menimbulkan kemajuan kemanusiaan dan ilmu pengetahuan yang spektakuler. Dunia seakan mengecil, jarak tak menjadi hambatan, dan komunikasi dilakukan tanpa harus tergantung pada tempat dan kabel. Temuan mesin uap James Watt, listrik Thomas Alfa Edison, mikroskop Louis Pasteur, inti nuklir Marie Currie dan Piere Currie serta ilmuwan lainnya telah merubah wajah dunia Barat dan Eropa dari *Dark Ages* menuju *Golden Ages*. Gelombang *renaissance* dinikmati hasilnya oleh manusia saat ini dengan munculnya berbagai industri canggih dan mesin-mesin mekanik yang siap membantu kerja berat manusia serta menciptakan tingkat kenyamanan hidup, pola kerja profesional dan gaya hidup modern.

Akan tetapi, keterpisahan falsafah Barat dan Eropa dari pentingnya pertimbangan nilai, peran moral dan agama, telah pula menimbulkan dampak serius. Sekularisme muncul ketika kekuasaan negara yang dijalankan oleh Pemerintah harus terpisah wewenangnya dengan otoritas gereja. Temuan Galileo Galilei melalui percobaan gaya grafitasinya terhadap benda yang dijatuhkan dari tempat yang tinggi, serta teropong yang mengamati pergerakan benda angkasa, menghasilkan kesimpulan bahwa bumi bukanlah pusat tata surya (geo-sentris), melainkan matahari sebagai pusat tata surya (helio-sentris), dinyatakan menyalahi tafsir oleh pihak gereja yang menganut geo-sentris, lalu menghukum ilmuwan tersebut. Hubungan antara ilmu dan agama di Barat mencatat bahwa pemimpin gereja menolak teori helio-sentris Galileo atau teori evolusi Darwin. Pemimpin gereja membuat pernyataan yang berada di luar kompetensinya. Tak lama setelah itu kekuasaan negara dipisahkan dari otoritas gereja, dan muncullah paham sekularisme. Sekularisme menegaskan peran penting agama dan dimensi spiritual-ukrawi, serta berpola pikir *worldly or material oriented*. Hidup di luar lingkup biara, pendeta, ataupun jamaahnya. Sekularisme berpandangan bahwa moralitas dan pendidikan tidak boleh didasarkan pada agama, *morality and education should not be based on religion*.

Sebaliknya, Issac Newton dan tokoh ilmu-ilmu sekuler menempatkan Tuhan hanya sekedar sebagai penutup sementara lobang kesulitan (*to fills gaps*) yang tidak terpecahkan dan terjawab oleh teori keilmuan mereka, sampai tiba waktunya diperoleh data yang lebih lengkap atau teori baru yang dapat menjawab kesulitan tersebut. Begitu kesulitan itu terjawab, maka secara otomatis intervensi Tuhan tidak lagi diperlukan. Akhirnya, Tuhan dalam benak para ilmuwan “sekuler” hanya ibarat pembuat jam (*clock maker*). Begitu alam semesta ini selesai diciptakan, ia tidak peduli lagi dengan alam raya ciptaanNya dan alam semesta pun berjalan sendiri secara mekanis tanpa campur tangan tujuan agung ketuhanan.

Tak pelak lagi, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern yang diakibatkan oleh *renaissance* tersebut menjadi kering spiritual dan moralitas. Manusia telah mampu menjelajahi ruang angkasa dan menancapkan bendera di bulan, membangun jaringan satelit, atau menjelajahi kedalaman lautan sampai ke tingkat paling dasar, namun apa yang ditemukan dari rahasia alam ini tak menambah bukti akan keyakinan dan kesadarannya kepada adanya Dzat Yang Maha Pencipta, atau beriman kepada Allah s.w.t., melainkan sekedar eksplorasi alam dan berhenti sampai di situ saja. Interaksi antar sesama manusia dipandang sebagai sekedar kontrak sosial-budaya, sehingga segala hal yang bersifat tabu dalam pandangan moralitas kemanusiaan dan nilai-nilai agama, menjadi permisif, yang

penting suka sama suka dan tidak ada kekerasan. Berbuat baik dinilai tidak harus berdasarkan pada ajaran agama, melainkan orang bisa berbuat baik karena rasa kemanusiaan. Mencapai kebahagiaan batin pun, orang tidak harus melalui agama, namun bisa juga diperoleh dengan olah batin, yoga, konsultasi, kehidupan mistik, atau jalan spiritualistik lainnya. Inilah dampak serius dari *renaissance* dan sekularisme.

Kemajuan yang dinikmati oleh Barat dan Eropa menjadi timpang dan tidak lengkap karena adanya *world view* yang terlampau antroposentris, rasio-budaya-*oriented*, dan sekularistik. Suatu hal yang kontras terjadi, ketika umat Islam mengalami *Golden Ages* pada masa Abbasiyah, kemajuan ilmu pengetahuan beriringan dengan kehidupan beragama, bahkan kemajuan itu sendiri dipastikan sebagai diinspirasi oleh spirit Islam. Jangan dilupakan, bahwa gelombang *renaissance* yang terjadi di Barat itu dipicu oleh adanya kontak dan kontribusi dengan dan oleh para ilmuwan Muslim. Hanya saja, disayangkan, bahwa dalam perkembangannya, konflik politik dan sektarianisme menimbulkan problem akut dalam umat dan pendidikan Islam. Tidak ada problem sekularisme dalam Islam, karena negara *vis a vis* agama, tak terpisahkan, melainkan bersimbiosis antara perintah taat pada Allah, RasulNya, dan *ulil amri* (QS. An-Nisa':59), namun yang menjadi problem pendidikan Islam, bahkan sampai saat ini, adalah dikotomi ilmu.

Untuk memperbaharui kembali pendidikan Islam yang maju dan mampu menjawab isu kontemporer, problem epistemologis dikotomi ilmu ini, mau tak mau, *la budda*, harus diselesaikan. Konsep *falsafah al-hadhariyah* berupaya untuk mengembalikan konsep keilmuan secara integralistik-interkoneksi dan menghindari dikotomi ilmu.

##### 5. ***Hadlarah Keilmuan Islam: Epistemologi Bayani, Burhani, Irfani***

Keilmuan Islam, khususnya di perguruan tinggi, adalah mengkaji secara mendalam dan akademik aspek filosofis, baik yang menyentuh wilayah ontologis, etis maupun epistemologis, dari keberagaman Islam (Amin Abdullah, 2006:229). Wilayah ontologis menunjukkan adanya "makna" yang sangat mendalam, mendasar, transendental sekaligus spiritual. Oleh karenanya, setiap agama berbeda-beda dalam menjabarkan, menafsirkan, membahasakan, dan mengaktualisasikan dimensi spiritualitas-transendentalitas lantaran faktor bahasa dan budaya yang selalu menyertai dimensi ontologis ini. Dapat dipahami, jika dimensi ontologis tampak mempunyai visi liberatif-emansipatoris. Ia dapat membuka visi dan horizon baru, ketika seorang agamawan telah "tergoda" untuk menutup diri.

Sedang wilayah etis bicara soal baik dan buruk. Dalam teori Islam klasik hanya ada dua pilihan: *the theistic-subjectivism* atau *rationalistic-objectivism*. Yang pertama menekankan pada pemahaman bahwa baik dan buruk hanya ditentukan oleh Tuhan. Sedangkan yang kedua lebih menekankan pada peran akal dalam menentukan baik-buruknya sesuatu. Teori pertama menekankan pada Tuhan lewat kitab suci. Tetapi, dalam praktiknya, sering kali apa yang diistilahkan dengan Tuhan tersebut –jika tidak hati-hati—dapat saja direduksi menjadi subjektivitas masing-masing individu pengikut agama-agama. Peran individu di sini juga dapat diganti oleh peran kelompok. yang kedua, juga demikian halnya. Perbuatan baik dan buruk hanya tergantung dan diukur oleh kemampuan rasio individu masing-masing.

Wilayah epistemologis membangun pemikiran keagamaan Islam dari sumber, asal usul (*origin*), metodologi yang digunakan (*methods*), dan peran akal pikiran dalam merumuskan bangunan epistemologi tersebut (*validity*). Semua rancang bangun epistemologi

ilmu-ilmu agama Islam yang dipelajari saat ini dulunya juga merupakan respons dari para ulama ketika mereka bergumul dengan tantangan zaman klasik-skolastik.

Sampai di sini, bila dicermati lebih lanjut, epistemologi dalam wilayah kajian keilmuan agama Islam memiliki ciri khas dan karakter tersendiri yang dibangun secara integral, bukan dikotomis-atomistik. Melalui inspirasi Muhammad Abid al-Jabiri, Amin Abdullah memodifikasi perkembangan epistemologi dalam tradisi keilmuan dalam perspektif *bayani, irfani dan burhani*.

Menurut al-Jabiri, corak epistemologi bayani didukung oleh pola pikir fikih dan kalam. Dalam keilmuan agama Islam di IAIN dan STAIN, besar kemungkinan juga pengajaran agama Islam di sekolah-sekolah, perguruan tinggi umum negeri dan swasta, dan lebih-lebih di pesantren-pesantren, corak pemikiran keislaman model *bayani* sangatlah mendominasi dan bersifat hegemonik sehingga sulit berdialog dengan tradisi epistemologi *irfani* dan *burhani*. Oleh karenanya, hal tersebut membentuk model dikotomik-atomistik. Corak pemikiran *irfani* (*tasawuf, intuitif, al-'atify*) kurang begitu disukai oleh tradisi keilmuan *bayani* (fikih dan kalam) yang murni, lantaran bercampuraduknya bahkan dikaburkannya tradisi berpikir keilmuan *irfani* dengan kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi tarekat dengan syatahat-syatahat-nya serta memang kurang dipahaminya struktur fundamental epistemologi dan pola pikir *irfani* berikut nilai manfaat yang terkandung di dalamnya (*Ibid*, 373).

Pengembangan pola pikir *bayani* hanya dapat dilakukan jika ia mampu memahami, berdialog dan mengambil manfaat dari sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pikir *irfani* maupun pola pikir *burhani*, dan begitu pula sebaliknya. Kelemahan mencolok dari tradisi nalar epistemologi *bayani* adalah ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks keagamaan yang dimiliki oleh komunitas, kultur, bangsa atau masyarakat yang beragama lain, dimana umumnya mereka bersifat dogmatik, defensif, apologis, dan polemis dengan semboyan kurang lebih semakna dengan *right or wrong is my country*.

Berbeda dengan itu, corak berpikir burhani bersumber pada realitas atau al-waqi'. Baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi burhani disebut sebagai al-'ilm al-husuli, yaitu ilmu yang dikonsep, disusun dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau *al-manthiq*, dan bukannya lewat otoritas teks atau salaf dan bukan pula lewat otoritas intuisi.

Kalau saja tiga pendekatan keilmuan agama Islam, yaitu *bayani, irfani* dan *burhani* bisa saling terkait, terjaring dan terpatri dalam satu kesatuan yang utuh, maka corak dan model keberagamaan Islam, menurut Amin Abdullah, jauh lebih komprehensif dan bukannya bercorak dikotomis-atomistik seperti yang dijumpai sekarang ini. Keilmuan *Tarbiyah* dan juga *Dakwah* atau fakultas yang lain belum tentu memahami basis filosofi keilmuan Islam yang fundamental ini dan implikasi serta konsekuensinya dalam dunia praktis kependidikan agama, dunia praktis kedakwaan, kesyar'ahan, keushuludinan, dan seterusnya. Sekaranglah momentum untuk menyempurnakan kembali klaim-klaim dan keabsahan ilmu yang bersifat *myopic* melalui kajian keagamaan secara integratif-interkonektif.

### ***Aliran Tasawuf***

Kata *tasawuf* berasal dari berbagai akar sebutan atau penamaan. Secara etimologis kata tersebut berasal dari kata *Suf* (صوف), yang dalam bahasa Arab bermakna wol, yakni merujuk

kepada jubah sederhana yang dikenakan oleh para asketik Muslim. Namun ternyata tidak semua Sufi mengenakan jubah atau pakaian dari wol. Teori etimologis yang lain menyatakan bahwa akar kata dari Sufi adalah *Safa* (صاف) yang berarti kemurnian. Hal ini menaruh penekanan pada Sufisme pada kemurnian hati dan jiwa. Teori lain mengatakan bahwa *tasawuf* berasal dari kata Yunani *theosofie* artinya ilmu ketuhanan. Pendapat lain menyarankan bahwa etimologi dari Sufi berasal dari "*Ashab al-Suffa*" ("Sahabat Beranda") atau "*Ahl al-Suffa*" ("Orang-orang beranda"), yang mana mereka adalah sekelompok Muslim pada waktu Nabi Muhammad yang menghabiskan waktu mereka di beranda Masjid Nabi, mendedikasikan waktunya untuk berdoa. Tasawuf atau sufisme (bahasa Arab: تصوف) adalah ilmu untuk mengetahui bagaimana cara menyucikan jiwa, menjernihkan akhlak, membangun jasmani (*dhahir*) dan rohani (*bathin*), untuk memperoleh kebahagiaan yang abadi. Tasawuf pada awalnya merupakan gerakan *zuhud* (menjauhi hal duniawi) dalam Islam, dan dalam perkembangannya melahirkan tradisi mistisme Islam.

Pengertian umum dari *zuhud* sendiri adalah *zuhhaad* (jamak dari *zahid*). *Zahid* diambil dari *zuhd* yang artinya "tidak ingin". Tidak "demam" kepada dunia, keemegahan, harta benda dan pangkat. Menurut Abu Yazid Busthami ketika ditanya orang apa arti *zuhud* itu, beliau menjawab: tidak mempunyai apa-apa dan tidak dipunyai apa-apa. Walaupun pada intinya tasawuf menghendaki pensucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*) dan upaya mendekati diri kepada Allah sedekat-dekatnya (*taqarrub ila Allah*) dengan amaliyah yang ketat, namun dalam praktiknya kaum sufi tidak seragam dalam bentuk pelaksanaannya, serta menunjukkan berbagai aliran. Aliran tasawuf ini dapat diidentifikasi berdasarkan kriteria yang beragam, seperti berdasarkan daerah atau kota tempat tinggal tokoh sufi, berdasarkan substansi amaliyahnya, maupun tipologi tasawuf secara umum.

Aliran tasawuf yang mengambil bentuk asketisme dengan ciri daerah atau kota tempat tinggal tokoh sufi itu sendiri dapat dibedakan menjadi empat aliran utama dari asal kota dimana para zahid tersebut berdomisili. Keempat aliran dimaksud adalah *pertama*: aliran Bashrah. Aliran Bashrah mulai nampak pada abad kedua Hijriyah. Aliran ini muncul dengan ciri khasnya yaitu, sikap asketisme yang sangat kuat dan lebih ekstrim serta mengembangkan sikap yang amat takut terhadap murka Allah, serta amat sangat takut terhadap siksa di akhirat. Pada periode inilah, mulai meluas dan berkembangnya sufisme. Artinya konsep-konsep yang tadinya semata-mata sebagai sikap hidup saja kemudian disusun sebagai upaya untuk mencapai tujuan. Tokoh terpenting dari aliran ini antara lain adalah Malik ibn Dinar dan Hasan al-Bashri.

*Kedua*, aliran Madinah. Sejak masa permulaan Islam, di Madinah sudah terlihat kelompok-kelompok asketis yang berpegang teguh pada Al-Qur'an dan As-Sunnah dan menempatkan Rasulullah sebagai idola kezuhudan mereka. Ciri yang paling utama di aliran ini adalah kekuatan dan kekhusyuan beribadah kepada Allah, konsekuen serta konsisten dalam sikap walaupun datang berbagai godaan. Bagi mereka yang terpenting bagi mereka adalah mendapatkan diri kepada Allah serta menjauhkan diri dari segala hal yang dapat mengurangi kekhusyuan beribadah kepada Allah. Tokohnya yang terkenal diantaranya adalah Salman Al-Farisi dan Abdullah Ibnu Mas'ud.

*Ketiga*, aliran Kuffah. Apabila kedua aliran di atas lebih mengarahkan perhatian kepada ibadah dan menghindari pengaruh-pengaruh yang merusak, maka aliran Kuffah lebih bercorak idealis. Gemar kepada hal-hal yang bersifat imajinatif yang biasanya dituangkan dalam bentuk puisi, tekstualis dalam memahami ketetapan dan sedikit cenderung kepada aliran syi'ah. Namun, secara keseluruhan aliran ini masih berpola *Ahlu sunnah wal jama'ah*. Ciri khas aliran ini yaitu



rasa keagamaan yang kental, asketisme yang keras, kerendahan hati dan kesederhanaan hidup. Tokohnya yang terkenal yaitu, Shufyan Al-Tsauri.

*Keempat*, aliran Mesir. Aliran Mesir memiliki kesamaan cirri dengan aliran Madinah. Sebab aliran ini sebenarnya adalah perluasan dari aliran Madinah yang tersebar melalui sahabat yang ikut serta ke Mesir pada saat Islam memasuki kawasan itu. Tokohnya adalah Dzuu al-Nun al-Mishri. Sulit dipastikan kapan asketisme itu beralih ke sufisme, tetapi yang pasti sufisme yang awal adalah sufisme yang konsisten dan berpegang teguh pada prinsip-prinsip Islam. Karena itu tasawuf tipe awal ini dapat diterima sebagian besar ulama terutama ulama *ahlu sunnah wal jama'ah*. Hal ini pula yang menyebabkan penamaan tasawuf sunni. Dari aliran-aliran diatas dapat dilihat bahwa tokoh-tokoh aliran-aliran tersebut adalah *ahlu zuhud*. Namun tidak setiap yang zuhud bisa disebut sufi, tapi sebaliknya tidak mungkin menjadi sufi tanpa melalui zuhud atau asketisme.

Membagi aliran menurut daerah jelas dapat mempersempit tipologi tasawuf itu sendiri, mengingat bahwa arus aliran tersebut berpusat pada ide dan karakter yang membedakannya dengan yang lain, bila dibatasi oleh kedaerahan maka tidak akan nampak perkembangannya di daerah lain. Lagi pula, pembagian tersebut dikategorikan pada masa tertentu di masa hidup para tokoh di dalamnya, sedang para sufi sendiri telah menyebar dalam jumlah yang banyak. Oleh karena itu selain kategori kota asal dimana para sufi tersebut tinggal, berikut ini dikemukakan tipologi aliran tasawuf berdasarkan cirri khas yang nampak, yaitu:

1. *Tasawuf Sunni (tasawuf akhlaki)* adalah tasawuf yang berorientasi pada perbaikan akhlak mencari hakikat kebenaran yang mewujudkan manusia yang dapat *ma'rifah* kepada Allah, dengan metode-metode tertentu yang telah dirumuskan. Tasawuf Akhlaki ini dikembangkan oleh ulama *salaf as-salih*. Dalam diri manusia ada potensi untuk menjadi baik dan potensi untuk menjadi buruk. Potensi untuk menjadi baik adalah *al-'Aql* dan *al-Qalb*. Sementara potensi untuk menjadi buruk adalah *an-Nafs* (nafsu) yang dibantu oleh syaithan. Sebagaimana digambarkan dalam QS. as-Syams:7-8 sebagai berikut: “Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya”. Para sufi yang mengembangkan *tasawuf akhlaki* antara lain: Hasan al-Basri (21 H–110 H), al-Muhasibi (165 H–243 H), al-Qusyairi (376 H–465 H), Syaikh al-Islam Sultan al-Aulia Abdul Qadir al-Jilani (470–561 H), Hujjatul Islam Abu Hamid al-Ghazali (450 H–505 H), Ibn Athailah as-Sakandari dan lain-lain.
2. *Tasawuf Falsafi*, yaitu tasawuf yang didasarkan kepada keterpaduan teori-teori tasawuf dan falsafah. *Tasawuf falsafi* ini tentu saja dikembangkan oleh para sufi yang filosof. Ibn Khaldun berpendapat bahwa objek utama yang menjadi perhatian *tasawuf falsafi* ada empat perkara, yaitu:
  - a. Latihan rohaniah dengan rasa, intuisi, serta introspeksi diri yang timbul dari dirinya.
  - b. Iluminasi atau hakikat yang tersingkap dari alam ghaib, misalnya sifat-sifat rabbani, 'arasy, kursi, malaikat, wahyu kenabian, ruh, hakikat realitas segala yang wujud, yang ghaib maupun yang nampak, dan susunan yang kosmos, terutama tentang penciptanya serta penciptaannya.
  - c. Peristiwa-peristiwa dalam alam maupun kosmos yang berpengaruh terhadap berbagai bentuk kekeramatan atau keluarbiasaannya.

- d. Penciptaan ungkapan-ungkapan yang pengertiannya sepintas samar-samar (*syatahiyyat*) yang dalam hal ini telah melahirkan reaksi masyarakat berupa mengingkarinya, menyetujui atau menginterpretasikannya. Tokoh-tokoh penting yang termasuk kelompok sufi falsafi antara lain adalah al-Hallaj (244–309 H/858–922 M) Ibnu' Arabi (560 H–638 H) al-Jili (767 H–805 H), Ibn Sab'in (lahir tahun 614 H) as-Suhrawardi dan lainnya.

*Tasawuf falsafi* ini memadukan antara menggunakan akal, jiwa, dan kalbu untuk menyingkap masalah hakikat metafisika sehingga terpancar (*illuminate, isyraq*) dan terbuka (*kasyf*) semua rahasia *Ilahiyah*. Karenanya *tasawuf falsafi* ini bisa mengambil bentuk iluminatif atau *isyraqi*. Metode iluminasi mempercayai bahwa dalam mengkaji falsafat tinggi (*Ilahiah*) atau ketuhanan, tidaklah cukup hanya dengan mengandalkan argumentasi (*istidlal*) dan penalaran (*ta'aqqul*) saja, tetapi lebih dari itu yaitu diperlukannya penyucian jiwa serta perjuangan melawan hawa nafsu untuk menyingkap berbagai hakikat. Metode Iluminasi ini mendapat dukungan dari banyak pihak terutama kalangan filsuf Islam, penganut paham ini dinamakan dengan kelompok paham *iluminasionis* dengan tokoh-tokohnya yang terkenal seperti Syekh Syihabuddin Suhrawardi.

Berbeda dengan kelompok iluminasionis, kelompok metode peripatetik yang diilhami oleh Aristoteles mempercayai bahwa argumentasi adalah tempat bertumpunya segala persoalan. Metode Iluminasi sangat bertumpu kepada kemampuan untuk menahan hawa nafsu dan pencerahan batin sebagai upaya untuk mencapai hakikat selain argumen dan penalaran. Sedangkan metode peripatetik sangat mengandalkan argumen sebagai tumpuan utama dalam mencari hakikat. Kelompok ini terkenal dengan tokohnya ibn Sina. Dalam tradisi falsafah Islam, peripatetik disebut dengan istilah *masysya'iyah*. Kata ini berasal dari akar kata *masya-yamsy-masyyan wa timsya'an*, yang berarti melangkahkan kaki dari satu tempat ke tempat lain, cepat atau lambat. Dari akar kata tersebut kemudian tersusun kata *al masysya'un*, yaitu para pengikut Aristoteles; dinamakan *al masysya'un* karena mereka mengajarkan dengan cara berjalan-jalan. Sedangkan *al masysya'iyah* mengandung arti falsafah Aristoteles. Penggunaan istilah *masysya'iyah* mengacu pada metode mengajar Aristoteles yang dikenal dengan metode peripatetik. Aristoteles menggembleng mahasiswanya dengan cara berjalan-jalan, baik diserambi gedung maupun di taman-taman yang indah. Di tangan para filsuf Muslim, peripatetisme (*masysya'iyah*) mengalami perluasan objek pembahasan, tidak terbatas hanya pada Aristotelianisme. Syed Hossein Nasr mengatakan, peripatetisme (*masysya'iyah*) merupakan sintesa antara ajaran-ajaran Islam, Aristotelianisme dan Platonisme, baik Alexandrian maupun Athenian, juga ajaran-ajaran Plotinus dengan perpaduan wahyu Islam. Peran filsuf Muslim adalah memasukan warna Islam kedalamnya sehingga selaras dengan ajaran Islam yang berdasar wahyu diturunkan kepada Rasulullah.

3. *Tasawuf 'Irfani*, yaitu tasawuf yang berusaha menyikap hakikat kebenaran atau *ma'rifah* diperoleh dengan tidak melalui logika atau pembelajaran atau pemikiran tetapi melalui pemberian Tuhan (*mauhibah*). Ilmu itu diperoleh karena si sufi berupaya melakukan *tasfiyat al-Qalb*. Dengan hati yang suci seseorang dapat berdialog secara batini dengan Tuhan sehingga pengetahuan atau *ma'rifah* dimasukkan Allah ke dalam hatinya, hakikat kebenaran tersingkap lewat *ilham* (intuisi). Tokoh-tokoh yang mengembangkan *tasawuf 'irfani* antara lain: Rabi'ah al-Adawiyah (96–185 H), Dzunnun al-Misri (180 H–246 H), Junaidi al-Bagdadi (W. 297 H), Abu Yazid al-Bustami (200 H– 61 H), Jalaluddin Rumi, Ibn 'Arabi,

Abu Bakar as-Syibli, Syaikh Abu Hasan al-Khurqani, ‘Ain al-Qudhat al-Hamdani, Syaikh Najmuddin al-Kubra dan lain-lainnya.

#### 4. *Tasawuf Modern*

Tasawuf modern sebenarnya menuju pada inti yang sama, yaitu pensucian jiwa, pendekatan diri kepada Allah sedekat mungkin, hidup *zuhud* dimana hatinya tidak terikat dengan kehidupan duniawi, namun cara melaksanakan *amaliyah* tasawuf ini telah berubah. Jika tasawuf asketis mengambil jalan menyendiri dan menjauh dari keramaian serta gemerlap kehidupan duniawi, bahkan ada yang naik ke atas bukit untuk berkontemplasi, maka tasawuf modern tidaklah demikian. Tasawuf modern *amaliyahnya* dilakukan di tengah keramaian kehidupan bahkan bisa jadi di pusat kota, sendirian maupun berkelompok, berbaur dengan masyarakat dan tidaklah meninggalkan materi keduniaan, karena dunia adalah bagian dari kehidupan, namun kehidupan glamor yang serba materi dan kenikmatan duniawi tidaklah terbersit dalam diri sang sufi. Tasawuf modern tidak hanya mengolah jiwa atau rohaniah semata, namun semua potensi yang ada dalam diri manusia, termasuk akal, indera, jiwa, hati, kalbu, dan seluruh daya atau *quwwah* yang ada dalam diri manusia bersinergi untuk upayanya mensucikan hati dan jiwa serta pendekatannya kepada Allah.

Istilah modern secara umum untuk Islam diperkenalkan oleh Fazlur Rahman dalam *Islam and Modernity*, namun secara spesifik dalam konteks tasawuf diintrodusir oleh Buya HAMKA (nama lengkapnya Haji Abdul Malik Karim Amrullah) yang dilahirkan di Syungai Batang Maninjau (Sumatera Barat), Ranah Minang, pada tanggal 17 Pebruari 1909 M Bertepatan dengan tanggal 14 Muharram 1328 H. Bukunya *Tasawuf Modern* menjelaskan amalan tasawuf sebagai jalan untuk mendekati diri kepada Allah seseuai dengan tuntunan Alquran dan Hadits. Di samping itu beliau telah melakukan beberapa hal penting dalam upaya kontekstualisasi, rekonstruksi dan interpretasi Alquran dan Hadis dalam kajian tasawuf sehingga mudah dipahami dan diterima oleh masyarakat Indonesia dan masyarakat modern. Dengan demikian tasawuf modern tidak menjauhi peradaban yang sedang berkembang saat itu.

#### ***Aliran Pendidikan***

Pemikiran edukatif berbeda dengan pemikiran filosofis. Pemikiran filosofis dijadikan sebagai dasar dan sumber bagi pemikiran edukatif. Essensialisme, perennialisme, progressivisme, rekonstruksionisme dan eksistensialisme merupakan refleksi dari pemikiran edukatif yang masing-masing mendasarkan pada pemikiran filosofis: idealisme, realisme, neo-thomisme, eksperimentalisme atau pragmatisme dan eksistensialisme (Arthur Ellis, 1986:115). Pemikiran edukatif yang dikaitkan atau tidak memisahkan diri dari landasan pemikiran filosofis akan membentuk falsafah pendidikan. George R. Knight mencoba untuk menarik hubungan antara aliran falsafah terhadap munculnya teori-teori pendidikan. Alur pikir demikian menunjukkan bahwa aliran falsafah idealisme dan realisme terimplementasi dalam pendidikan, dan bahwa idealisme menjadi dasar dan sumber inspirasi munculnya teori pendidikan esensialisme.

##### **1. Esensialisme**

Esensialisme merupakan falsafah pendidikan tradisional yang memandang bahwa nilai-nilai pendidikan hendaknya bertumpu pada nilai-nilai yang jelas dan tahan lama sehingga menimbulkan kestabilan dan arah yang jelas pula. Nilai-nilai humanisme yang dipegangi

oleh esensialisme dijadikan sebagai tumpuan hidup untuk menentang kehidupan yang materialistik, sekuler dan saintifik yang gersang dari nilai-nilai kemanusiaan. Gerakan esensialisme modern sebenarnya berkembang pada awal abad ke-20, dan muncul sebagai jawaban atas aliran progressivisme.

Seperti halnya perenialisme yang mengambil sikap *regressive road to culture*, esensialisme meletakkan dasar-dasar pemikirannya pada kebudayaan dan falsafah yang korelatif setelah timbulnya renaissance. Puncak refleksi dari gagasan ini adalah paroh kedua abad ke-19. Esensialisme pada mulanya muncul sebagai reaksi terhadap simbolisme mutlak dan dogmatisme Abad Pertengahan. Maka, para esensialis menyusun konsepsi secara sistematis dan menyeluruh mengenai manusia dan alam semesta yang dapat memenuhi tuntutan zaman modern.

Dalam hubungannya dengan pendidikan, esensialisme menekankan pada tujuan pewarisan nilai-nilai kultural-historis kepada peserta didik melalui pendidikan yang akumulatif dan terbukti dapat bertahan lama serta bernilai untuk diketahui oleh semua orang. Pengetahuan ini dilaksanakan dengan memberikan skill, sikap, dan nilai-nilai yang tepat, yang merupakan bagian esensial dari unsur-unsur pendidikan.

Kurikulum dipusatkan pada penguasaan materi pelajaran (*subject-centered*), dan karenanya fokus pendidikan selama masa sekolah dasar adalah keterampilan membaca, menulis, dan berhitung; sementara pada sekolah menengah hal tersebut diperluas dengan memasukkan pelajaran matematika, sains, humaniora, bahasa dan sastra. Penguasaan terhadap materi kurikulum ini dianggap sebagai pondasi yang esensial bagi keutuhan pendidikan secara umum untuk memenuhi kebutuhan hidup. Asumsinya adalah bahwa dengan pendidikan yang ketat terhadap disiplin ilmu ini akan dapat membantu mengembangkan intelek siswa dan pada saat yang sama akan menjadikannya sadar terhadap lingkungan dunia fisiknya. Menguasai dasar konsep dan fakta dari disiplin ilmu yang esensial tadi merupakan suatu keharusan.

Guru, dalam proses pendidikan, dipandang sebagai *center for excellence*, karena dituntut untuk menguasai bidang studi dan sebagai model atau figur yang amat diteladani bagi siswa. Guru harus menguasai materi pengetahuannya, sebab mereka dianggap memegang posisi tertinggi dalam pendidikan. Ruang kelas ada dalam pengaruh dan kendali guru sepenuhnya. Sekolah, melalui upaya guru, berperan untuk melestarikan dan mentransmisikan ilmu kepada para pelajar atau generasi selanjutnya yang berupa budaya dan sejarah dengan melalui pengetahuan dan hikmah. Masing-masing pelajar dalam sekolah ini akan mempelajari ilmu pengetahuan, keterampilan, sikap dan nilai-nilai yang diperlukan untuk membuatnya berjasa bagi masyarakatnya.

## 2. Perenialisme

Walaupun perenialisme muncul dipengaruhi oleh falsafah neo-skolastik, namun sama halnya dengan esensialisme, perenialisme merupakan aliran pendidikan tradisional. Perenialisme berasal dari akar kata *perennial*, yang dalam *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* diartikan sebagai *continuing throughout the whole year*, atau *lasting for a very long time*, yakni kekal atau abadi. Sedang dalam kamus *al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary* yang disusun oleh Munir al-Ba'albaki, *perennial* diartikan *daaim thiwala al-sanah* (kekal sepanjang tahun), *khalid* (abadi), *mutawatir* (berulang-ulang secara teratur) dan *mu'ammarr* atau periode kehidupan yang berumur

panjang. Semua pengertian di atas mengacu pada kontinuitas suatu peristiwa dalam waktu yang lama. Namun demikian, para ahli berbeda pendapat dalam pemaknaan aliran falsafah ini. Walaupun begitu, umumnya mereka sepakat bahwa perenialisme mengacu pada falsafah yang berpegang pada nilai-nilai dan norma-norma yang bersifat kekal. Menurut pengertian ini, aliran perenialisme beranggapan bahwa pendidikan harus didasari oleh nilai-nilai kultural masa lampau, *regressive road to culture*, oleh karena kehidupan modern saat ini banyak menimbulkan krisis dalam banyak bidang.

Perenialisme mengambil jalan regresif karena mempunyai pandangan bahwa tidak ada jalan lain kecuali kembali kepada prinsip umum yang telah menjadi dasar tingkah laku dan perbuatan zaman Yunani Kuno dan Abad Pertengahan. Yang dimaksud dengan ini adalah kepercayaan-kepercayaan aksiomatis mengenai pengetahuan, realitas, dan nilai dari zaman tersebut.

Perenialisme dapat dikenali dengan mudah karena memiliki kekhasan, di antaranya adalah: *pertama*, bahwa perenialisme mengambil jalan regresif, yaitu kembali kepada nilai dan prinsip dasar yang menjiwai pendidikan pada masa Yunani Kuno dan Abad Pertengahan. *Kedua*, perenialisme beranggapan bahwa realita itu mengandung tujuan; *ketiga*, perenialisme beranggapan bahwa belajar adalah latihan dan disiplin mental; dan *keempat*, perenialisme beranggapan bahwa kenyataan tertinggi itu berada di balik alam, penuh kedamaian dan transendental.

Anteseden munculnya perenialisme adalah adanya situasi sosio-kultural yang terganggu oleh kekacauan, kebingungan dan kesimpangsiuran. Ini menimbulkan suatu kesimpulan bahwa sistem yang ada pada waktu itu harus dibenahi, dan jalan untuk membenahnya adalah kembali kepada nilai dan prinsip umum yang ada pada masa Yunani Kuno dan Abad Pertengahan. Sedangkan yang dimaksud dengan nilai dan prinsip umum yang ada pada masa Yunani Kuno adalah prinsip yang telah dibuat oleh para filosof pada masa tersebut, yaitu antara lain Plato (427-347 SM) dan Aristoteles (483-322 SM). Sedang yang dimaksud dengan nilai dan prinsip umum pada Abad Pertengahan adalah nilai dan prinsip yang telah dibuat oleh para filosof masa tersebut, antara lain Thomas Aquinas (1225-1274 M) dan lain-lain, yang telah terbukti dapat menimbulkan zaman *renaissance* dan *auf klarung* atau pencerahan.

Dengan memperhatikan pengertian dan latar belakang timbulnya perenialismemtersebut dapat kita pahami bahwa pada dasarnya aliran ini berasal dari pemikiran orang-orang Eropa yang berusaha untuk mencari jawaban akibat banyaknya ketimpangan, kekacauan, kebingungan serta berbagai problematika lainnya. Mereka menganggap bahwa ide umum yang terkandung dalam pemikiran filsuf zaman Yunani Kuno dan Abad Pertengahan itu adalah memiliki nilai yang ideal dan masih tetap relevan untuk menjawab persoalan masa kini.

Dalam hal pendidikan, perenialisme memandang bahwa tujuan utama pendidikan adalah untuk membantu siswa dalam memperoleh dan merealisasikan kebenaran abadi. Aliran ini menilai bahwa kebenaran itu bersifat universal dan konstan. Maka jalan untuk mencapainya adalah melatih intelek dan disiplin mental. Tujuan pendidikan tersebut terurai dalam format kurikulum yang berpusat pada materi (*content based, subject-centered*) dan mengutamakan disiplin ilmu sastra, matematika, bahasa, humaniora, sejarah dan lain-lain.

Guru, dalam pandangan perenialisme, mestilah orang yang menguasai betul terhadap disiplin ilmunya, sehingga mampu mengarahkan muridnya menuju pada kebenaran. Sedangkan sekolah berperan untuk melatih intelektual demi tercapainya kebenaran, dimana kebenaran tersebut suatu ketika akan diwariskan kepada generasi berikutnya. Oleh karena itu, sekolah harus mampu menyiapkan anak-anak dan remaja dalam menghadapi kehidupannya. Dalam hal ini, Robert M. Hutchin yang merupakan pelopor perenialis di Amerika, menyatakan: *education implies teaching. Teaching implies knowledge. Knowledge is truth. The truth is everywhere the same. Hence, education should be everywhere the same.*

Esensialisme dan perenialisme, karena karakteristiknya yang menekankan pada aspek nilai, norma, disiplin mental, prinsip-prinsip umum, dan pewarisan budaya atau tradisi yang menjiwai zaman Yunani, *renaissance* dan abad pencerahan, maka sering disebut sebagai aliran tradisional. Sedang aliran progressivisme, rekonstruksionisme, futurisme, humanisme, eksistensialisme, dan sejenisnya dikategorikan sebagai aliran kontemporer. Garis demarkasi yang membatasi penyebutan *tradisional* dengan *kontemporer* ini, agaknya, tidak berpijak pada *waktu* semata, melainkan, sekali lagi, pada kekhasan aliran tersebut. Ditilik dari sejarah kemunculannya, justru progressivisme muncul lebih awal di Amerika Serikat daripada esensialisme. Asumsi pendukung esensialisme adalah bahwa progresivisme telah menimbulkan ketidakstabilan pelaksanaan pendidikan dan kurang memperhatikan nilai-nilai, norma, serta pewarisan budaya. Sama halnya, kalau kita bicara soal Ormas Islam di Indonesia, Muhammadiyah yang sering disebut sebagai kelompok modernis justru lahir lebih awal (tahun 1912) daripada Nahdlatul Ulama (1926) yang dinisbatkan sebagai kelompok tradisional. Atau, aliran teologi Mu'tazilah yang dipelopori oleh Washil ibn Atha' sebagai representasi kaum rasionalis Islam, justru muncul lebih dulu dari pada kaum tradisional teologi Asy'ariyah yang dirintis oleh Abu Hasan al-Asy'ari. Agaknya, tradisionalisme cenderung hadir sebagai kritik bagi modernisme. Dari mana sumber munculnya progressivisme sebagai falsafah pendidikan yang tergolong modern-kontemporer? Akar falsafah pendidikan kontemporer bisa dilacak dari basis filosofisnya, *pragmatisme*.

### 3. Progressivisme

Sebagai falsafah pendidikan, progressivisme berkembang dari falsafah pragmatisme Charles S. Pierce, William James dan John Dewey. Akan tetapi terutama dari tulisan-tulisan John Dewey mengenai pendidikan, prinsip-prinsip umum mengenai progressivisme dibuat. Oleh karena itu, ada baiknya bilamana sebelum mengemukakan lebih jauh tentang progressivisme sebagai falsafah pendidikan, akan dibahas terlebih dahulu akar filosofisnya, yaitu pragmatisme.

Menurut Adolph E, Meyer, Dewey memulai pemikiran filosofisnya di bawah pengaruh Hegel, seorang idealis, lalu ia berubah menjadi pragmatis dan sekarang Dewey umumnya dianggap sebagai penganut aliran instrumental atau eksperimental (Adolp Meyer, 1949:41). Secara bertahap, Dewey beralih ke arah pemikiran pragmatik William James, di mana hal itu berarti Dewey mulai menolak anggapan bahwa kebenaran itu bersifat baku dan tidak mengalami perubahan (*Enciclopedia of Americana* Vol.9, 1974:46). Atas pengaruh William James, demikian analisis Arthur K. Ellis (1986:126), Dewey dengan tegas meyakini bahwa pendidikan itu seharusnya bersifat pragmatik dan dikaitkan dengan kehidupan anak didik. Dikatakan: "*Education is life, not preparation for life*" Pendidikan adalah kehidupan, bukan persiapan untuk hidup. Berdasarkan referensi di atas, dapat diketahui bahwa pemikiran Dewey cenderung ke arah *pragmatisme*.

Falsafah itu sendiri didefinisikan oleh Dewey sebagai suatu teori pendidikan yang telah digeneralisasikan. Falsafah dinyatakan sebagai pola pikir seperti halnya semua bentuk berpikir, falsafah menemukan asal mulanya dari apa yang tidak menentu dalam perkara yang dialami. Falsafah bertujuan untuk menempatkan keadaan tidak menentu tersebut lalu menyusun hipotesis, menjelaskannya, dan diuji dalam perbuatan. Pada saat yang sama, falsafah merupakan formulasi eksplisit dari berbagai kebutuhan hidup dan mendalami sudut pandang berpikir beserta metodenya melalui keseimbangan yang lebih baik dari yang bisa ditimbulkannya.

Sementara itu dalam mendefinisikan pragmatisme, Dewey banyak merujuk pada pemikiran William James dan Charles Sander Pierce. Disebutnya (Dewey, 1916:303): *Pragmatism, according to Mr. James, is a temper of mind, an attitude; it is also a theory of the nature of ideas and truth; and, finally, it is a theory about reality. It is pragmatism as method which is emphasized, I take it, in the subtitle, "a new name for some old ways of thinking"* (Menurut William James, pragmatisme adalah pola berpikir dan sikap tertentu. Pragmatisme juga merupakan teori tentang keadaan ide dan kebenaran; dan akhirnya, pragmatisme adalah teori tentang realitas. Sebagai metode, pragmatistlah yang mendapat penekanan, sebagaimana hal itu saya ambil dengan sebutan: "istilah baru (yang berbeda) dari sejumlah pola pikir lama)

Sedang rujukannya kepada Charles Sander Pierce, disebutkan bahwa pragmatisme sebagai sikap, mewakili apa yang dinyatakan dengan nada gembira oleh Charles Sander Pierce sebagai: *"laboratory habit of mind"*, atau merupakan laboratorium bagi kebiasaan berpikir. Charles Sander Pierce, lanjut Dewey, menjelaskan bahwa ia mengambil istilah "pragmatis" dari Kant, untuk menyatakan konsekuensi empiris. Dengan demikian pragmatisme memandang konsekuensi masa depan, namun (pandangan masa depan) itu jelas berbeda jika kita memulai dengan sudut pandang ide sebagai ide, dari pada apabila kita memulainya dengan obyek. Untuk memperoleh kejelasan pemikiran kita mengenai obyek, kita perlu memperhatikan apa yang dapat disaksikan dari akibat praktis yang ditimbulkan oleh obyek tersebut, apa akibat-akibat yang dapat kita harapkan darinya, dan apa reaksi yang harus dipersiapkan.

Pandangan pragmatisme di atas, sekurang-kurangnya mengacu pada tiga aspek, yaitu: *pertama*, aspek realitas yang mementingkan obyek dan konsekuensi empirisnya. *Kedua*, aspek kebenaran yang berbeda dari sudut pandang idealisme, walaupun sama-sama bersifat futuristis, dan *ketiga*, aspek nilai.

Ketiga aspek pragmatisme tersebut, menurut George R. Knight (h.61-62), merupakan posisi falsafah pragmatisme, dimana secara detailnya diungkap sebagai berikut: Pada aspek pertama (aspek realitas), pragmatisme menyangkal metafisika sebagai bagian dari posisi falsafah. Hal itu jelas sekali karena nyatanya pandangan metafisika tradisional mencurahkan perhatian pada nilai "dasar" dan "absolut", sehingga realitas berada di luar jangkauan pengalaman empiris manusia. Sebaliknya, pragmatisme menganggap bahwa apabila susunan realitas itu demikian, manusia tidak memiliki jalan untuk mengetahuinya. Bagi pragmatisme, antara materi dan pikiran merupakan dua hal yang tak terpisahkan dan memiliki substansi yang terkait satu sama lain. Manusia hanya mengetahui materi dikala ia mengalaminya dan memikirkan pengalaman tersebut dengan akal pikirannya. Jadi, realitas tak pernah terpisahkan dari manusia. Akibat perjalanan waktu, pengalaman manusia mengalami perubahan dan karenanya konsep pragmatisme mengenai realitas juga mengalami perubahan.

Realitas bukanlah sesuatu yang abstrak. Realitas adalah transaksi pengalaman yang secara konstan mengalami perubahan. Itulah sebabnya pragmatisme menganggap realitas itu tidak tetap, melainkan secara konstan terjadi perubahan searah dengan semakin luasnya pengalaman manusia. Apa yang sekarang dianggap "real" bisa jadi esok hari tidak real, sebab realitas tidak dapat dipisahkan dari pengalaman, terlebih lagi materi terpisahkan dari pikiran. Manusia hidup di alam dinamis yang secara terus menerus mengalami perubahan, dimana hal tersebut merupakan hukum yang spesifik didasarkan atas pengalaman manusia yang terbatas, maka hal itu mestilah dinyatakan dengan istilah "*kemungkinan*", dari pada dinyatakan dengan istilah "*kemutlakan*".

Pada aspek *kedua*, posisi falsafah pragmatisme menganggap kebenaran itu sebagai sesuatu yang berdaya guna. Pengetahuan menurut pragmatisme adalah berakar pada pengalaman. Manusia bersifat aktif dan eksploratif bukan pasif dan menerima apa adanya. Akibatnya, manusia tidak mudah menerima pengetahuan; ia menerima sebagaimana halnya ia berinteraksi dengan lingkungan. Jadi, mencari pengetahuan itu bersifat hubungan timbal balik. Manusia berbuat sesuatu terhadap lingkungan, lalu terjadi berbagai konsekuensi atau akibat yang ditimbulkan dari aksinya. Manusia belajar dari hubungan pengalaman yang bersifat timbal balik ini dengan dunia di sekitarnya.

Masih dalam kaitan ini, Adolph E. Meyer (h.43-44) menjelaskan bahwa Dewey meyakini pengetahuan sebagai pengalaman, dan pengalaman yang sebenarnya adalah bersifat menimbulkan daya guna (fungsional). Ditegaskan lebih lanjut, bahwa seperti halnya kaum sofis pada masa Yunani Kuno, Dewey menolak ungkapan realitas atau kebenaran absolut. Ia menegaskan bahwa semua kebenaran adalah relatif, bergantung pada ruang dan waktu. Apa yang nampaknya benar sekarang, belum tentu benar esoknya.

Kebenaran bagi Dewey, sebagaimana dianalisis oleh Joseph L. Blau (h.235), senantiasa berupa sesuatu yang berguna yang terbentuk dari peristiwa-peristiwa alami yang terjadi. Maka, pengetahuan itu selalu sebagai instrumen atau alat untuk mengadakan perubahan dari kondisi realitas yang tidak memuaskan kepada kondisi realitas yang lebih memuaskan.

Pemikiran pragmatisme yang menekankan pada sisi kepuasan itu sendiri berasal dari William James, sebagaimana hal itu diakui Dewey bahwa William James menerangkan: "*truth is what gives satisfaction*" atau kebenaran itu ialah sesuatu yang memberikan kepuasan. Meskipun demikian, menurut analisis Joseph L. Blau, antara keduanya terdapat beberapa perbedaan. Bagi William James, kepuasan itu berupa terpenuhinya kebutuhan diri pribadi individu tersebut. Sedangkan bagi Dewey, kepuasan pribadi tersebut tidak terjadi. Apa yang diperlukan adalah bahwa ide yang ditawarkan itu mesti memuaskan kebutuhan-kebutuhan problematika yang dihadapi untuk diadakan penyelesaian. Jadi, kepuasan bagi Dewey jauh lebih bersifat publik dan objektif dari pada kepuasan menurut William James (Joseph Blau, h.347).

Pada *aspek ketiga*, nilai (aspek aksiologi) menurut pragmatisme adalah berhubungan secara langsung dengan epistemologi (aspek pengetahuan atau kebenaran sebagaimana terurai di atas). Seperti halnya manusia yang dasarnya bertanggung jawab atas kebenaran dan pengetahuan, manusia juga memiliki tanggung jawab pada aspek nilai. Nilai itu sendiri bersifat relatif dan tidak ada prinsip mutlak yang bisa dijadikan sandaran. Seperti halnya kebudayaan yang senantiasa mengalami perubahan, nilai juga mengalami perubahan. Namun ini tidak berarti bahwa secara moral perlu terjadi perubahan dari hari ke hari. Ini



mengandung arti bahwa tidak ada persepsi aksiologis yang dianggap meliputi sesuatu secara universal. Dalam jangkauan moral, kriteria perbuatan baik dari sudut pandang pragmatisme, dapat didefinisikan sebagai *social test* atau penilaian masyarakat. Secara moral, yang disebut baik adalah "yang berdaya guna" (George Knight, h.64).

Posisi pragmatisme yang tergambar dalam tiga aspeknya tersebut merupakan dinding pemisah dan batasan fundamental bagi pemikiran filosofis lainnya. Dan jika diajukan pemikiran filosofis lain, semisal idealisme, maka corak pragmatisme masuk ke dalam struktur idealisme sebagai sesuatu yang berbeda dari bentuk idealisme anak dan karenanya ia tak dapat berjalan searah dengan idealisme.

Idealisme bagi Dewey, misalnya, berarti suatu ide yang biar bagaimana pun, selalu mengandung rencana perbuatan, yaitu berupa spesifikasi dari operasi tertentu yang harus dilaksanakan. Sedangkan pelaksanaan operasi itu sendiri merupakan uji coba penilaian bagi kebenaran ide. Karenanya apabila dikatakan bahwa ide bagi Dewey bersifat instrumental, berarti ide itu aktif dan berperan penting bagi pengalaman.

Dengan demikian, pandangan pragmatisme Dewey mengenai idealisme di atas, telah melepaskan diri dari corak keabstrakan yang dimiliki dalam struktur idealisme asal. Pola pikir semacam juga terjadi pada pandangan tentang refleksi atau berpikir. Bagi Dewey, berita itu bersifat instrumental, ia terwujud di alam dalam bentuk pengalaman, dimulai dari "problem aktual" keadaan membingungkan, lalu berakhir dalam kepuas karena telah menyelesaikan problematika atau kebingungan tadi. Dalam beberapa bentuk perilaku manusia, benda dan energi alamiah dapat dipakai untuk mereorganisasikan situasi yang tidak memuaskan menjadi memuaskan. Seperti halnya batu, angin dan air dipakai untuk menggiling gandum menjadi tepung. Berpikir juga termasuk peristiwa alamiah yang terjadi di alam. Alam itu sendiri merupakan pengejawantahan dari peristiwa-peristiwa dan saling keterkaitan, di mana terwujudnya pola atau pengejawantahan itu sendiri termasuk peristiwa. Hal itu dimodifikasikan oleh adanya interaksi dengan peristiwa dan proses alami lainnya. Bagi Dewey, segala yang ada ini merupakan peristiwa, "*Every existence is an event*".

Sekarang kita masuk pada pembahasan tentang bagaimana pragmatisme memiliki andil dalam pembentukan aliran progressivisme. Dalam hal pendidikan, Dewey beranggapan bahwa sekolah merupakan model masyarakat demokratis dalam bentuk kecil, dimana para siswa dapat belajar dan mempraktikkan keterampilan yang diperlukan untuk hidup di alam demokratis. Melalui pengalaman-pengalaman itu seorang individu mampu menghadapi dunia luar yang selalu berubah, sebab realitas itu berubah secara konstan.

Ia memandang bahwa memfokuskan perhatian pada penguasaan pengetahuan yang baku, sebagaimana dilakukan oleh aliran perennialisme dan essensialisme, adalah tidak perlu. Sebagai gantinya, progressivisme mendapatkan perhatian pada *how to think* (bagaimana cara berpikir) dari pada menekankan perhatian pada *what to think* (apa yang harus dipikirkan). Pengetahuan yang baku atau prinsip umum yang bersifat permanen, seperti yang dianut oleh perennialisme dan essensialisme, dianggap tidak perlu, karena tidak responsif terhadap kondisi pendidikan, individu atau masyarakat yang progressif.

Dewey tidak menghendaki adanya norma atau kaidah yang tetap dan terlebih dahulu ditentukan oleh sejarah atau agama, karena ia tidak turut campur tangan pada waktu membuatnya. Kaidah harus timbul dari masyarakat sendiri yang selalu berubah, berganti sesuai dengan keadaan masyarakat sendiri yang selalu berubah, berganti sesuai dengan

masyarakat yang senantiasa mengalami proses dan pergantian, dari satu zaman ke zaman yang lain (Ag. Soejono, 1978:150). Berkaitan dengan itu, dalam: *Democracy and Education*, Dewey (h.81) mengatakan:

*We now come to a type of theory which denies the existense of faculties and emphasizes the unique role of subject matter in the development of mental and moral disposition. According to it, education is neither a process of unfolding from within nor it is a training of faculties resident in mind itself. It is rather the formation of mind by setting up certain associations or connection of content by means of a subject matter presented from without .... But formation here has a technical meaning, dependent upon the idea of something operating from without.*

*(Sekarang kita sampai pada suatu bentuk teori yang menyangkal eksistensi daya (berpikir) yang semata-mata menekankan pada peranan mata pelajaran bagi perkembangan mental dan moral (sebagaimana dianut oleh perennialisme dan essensialisme, pen). Menurut teori ini, pendidikan itu bukanlah proses menjelaskan sesuatu dari dalam jiwa, atau merupakan latihan bagi daya-daya berpikir yang terdapat dalam pikiran itu sendiri. Pendidikan itu merupakan formasi akal pikiran dengan jalan membentuk hubungan dan asosiasi tertentu dari materi pelajaran yang dinyatakan/diperoleh dari luar .... Formasi pikiran yang dimaksud di sini memiliki pengertian secara tehnis, tergantung pada ide sesuatu yang berlangsung dari luar (dirinya).*

Bahwa pendidikan itu merupakan formasi akal pikiran dengan jalan membentuk hubungan dan asosiasi tertentu dari luar, menunjukkan sifat progressif dalam falsafah pendidikannya. Sebab pengaruh atau faktor ekstern (luar) bersifat senantiasa berkembang dan berubah. Dari kondisi yang selalu berkembang dan berubah, orang akan mengalami sesuatu yang baru. Dari pengalaman timbul belajar. Pengetahuan yang diperoleh dari dalam (faktor intern) dan latihan daya pikir yang bersifat baku, tetap dan statis, tidak diperlukan.

Perhatian progressivisme banyak difokuskan pada sekolah yang mengutamakan dinidik (*child-centered school*) dan menekankan kurikulum yang mengutamakan aktivitas (*activity-centered curriculum*). Program sekolah terefleksi dalam kebutuhan dan minat anak. Guru dan murid merencanakan kegiatan belajar secara bersama. Anak-anak adalah peserta belajar yang aktif, Mereka memiliki gagasan untuk meneliti sesuatu dan melaksanakannya secara mandiri atas dorongan dan pengawasan guru (Arthur Ellis, 99).

Prinsip-prinsip dasar progressivisme secara singkat dirangkum oleh Kneller sebagai berikut:

1. Pendidikan itu seharusnya "kehidupan" itu sendiri, bukan persiapan untuk hidup.
2. Belajar harus dikaitkan secara langsung dengan minat anak.
3. Belajar melalui pemecahan masalah (*problem solving*) harus didahulukan dari pada pengulangan mata pelajaran secara ketat
4. Peranan guru bukan untuk menunjukkan, tapi membimbing.
5. Sekolah mesti meningkatkan upaya kerja sama, bukan bersaing.
6. Hanya perkenan secara demokratislah ---sesungguhnya dapat meningkatkan--- peranan ide dan personalitas anak secara bebas, padahal itu diperlukan bagi kondisi pertumbuhan

anak yang benar.

Beranjak dari uraian di atas, pemikiran edukatif Dewey berupa progressivisme itu menghendaki agar pendidikan diselenggarakan secara integral dengan melibatkan seluruh komponen pendidikan, inklusif peserta didik, agar mampu menghadapi perkembangan dan perubahan zaman. Namun demikian, apa yang dilakukan oleh progressivisme masih dipandang belum cukup jauh dalam melakukan perubahan sosial. Progressivisme mengakui bahwa pendidikan hendaknya mengikuti perkembangan dan perubahan zaman dan masyarakat, namun progressivisme belum sampai pada tatanan masyarakat baru yang dibentuk oleh pendidikan. Aliran yang menghendaki agar pendidikan mampu membangun atau merekonstruksi masyarakat (*social reconstruction*) merupakan perkembangan lanjutan dari progressivisme yang dinamakan dengan rekonstruksionisme.

#### 4. Rekonstruksionisme

Rekonstruksionalisme yang sering kali diartikan sebagai rekonstruksi sosial merupakan perkembangan dari gerakan falsafah pendidikan progressivisme. Umumnya rekonstruksionisme menganggap bahwa progressivisme belum cukup jauh berusaha memperbaiki masyarakat. Mereka percaya progressivisme hanya memperhatikan problema masyarakat pada saat itu saja, padahal yang diperlukan pada abad kemajuan teknologi yang pesat ini adalah rekonstruksi masyarakat dan penciptaan tatanan dunia baru secara menyeluruh.

Rekonstruksionisme timbul sebagai akibat dari pengamatan tokoh-tokoh pendidik terhadap masyarakat Amerika khususnya, dan masyarakat Barat umumnya, yang menjelang tahun tiga puluhan menjadi kurang menentu. Keadaan masyarakat tidak sepadan dengan harapan ideal seperti timbulnya kebebasan, kesamaan dan persaudaraan. Untuk mengembalikan kepada keadaan semula hendaknya pendidikan dapat berperan sebagai instrumen rekonstruksi masyarakat. Dengan demikian, rekonstruksionisme menaruh perhatian terhadap pendidikan dalam kaitannya dengan masyarakat. Artinya, bahwa tujuan pendidikan, kurikulum, metode, peranan guru dan peranan sekolah sebagai lembaga pendidikan itu hendaknya searah dengan situasi dan kebutuhan masyarakat. Peserta didik dalam sekolah yang bercorak rekonstruksionisme ini diarahkan supaya mampu beradaptasi dan berinteraksi dengan masyarakat dimana ia tinggal. Jadi, orientasi pendidikannya adalah masyarakat.

Imam Barnadib (1990:25-26) mengartikan rekonstruksionisme sebagai falsafah pendidikan yang menghendaki agar anak didik dapat dibangkitkan kemampuannya untuk secara rekonstruktif menyesuaikan diri dengan tuntutan perubahan dan perkembangan masyarakat sebagai akibat adanya pengaruh dari ilmu pengetahuan dan teknologi.

Sementara itu Arthur K. Ellis menganggap bahwa rekonstruksionisme merupakan perkembangan dari progressivisme dalam pendidikan, yang kadang kala diartikan sebagai rekonstruksi sosial. Pengikut aliran rekonstruksionisme, lanjutnya, pada umumnya menganggap bahwa progressivisme belum berjalan cukup jauh dalam mengupayakan perbaikan masyarakat. Mereka menganggap bahwa progressivisme hanya memperhatikan problematika masyarakat pada saat itu saja (sedang dihadapi), padahal yang diperlukan di abad kemajuan teknologi yang bergerak demikian cepat ini adalah upaya rekonstruksi masyarakat dan penciptaan tatanan dunia baru secara menyeluruh. Di antara para pendukung

vokal aliran ini adalah John Dewey. Secara jelas, kecenderungan Dewey pada rekonstruksionisme dapat diketahui dari pernyataannya:

*The essential contrast of the idea of education as continuous reconstruction with the other one-sided conception which have been criticized in this and the previous chapter is that it identifies the end (result) and the process ...Every such continuous experience or activity is educative, and all education resides in having such experience. It remain only to point out (what will receive more ample attention later) that the reconstruction of experience may be social as well as personal.*

(Perbedaan esensial yang menyolok antara gagasan pendidikan sebagai rekonstruksi dengan konsepsi lainnya yang telah dikritik dalam bab ini dan bab sebelumnya (perennialisme dan essentialisme, pen) adalah bahwa rekonstruksionisme menjelaskan akhir (akibat/hasil) dan proses .... Tiap pengalaman atau aktivitas yang berlangsung secara terus-menerus (berupa rekonstruksi, pen) adalah pendidikan. Semua pendidikan selalu memiliki pengalaman semacam itu. Tinggal perlu ditunjukkan (sebagaimana akan diungkap lebih rinci pada keterangan selanjutnya) bahwa rekonstruksi pengalaman itu bisa terjadi baik pada pribadi (individu) maupun sosial (kolektif) ).

Uraian Dewey di atas menerangkan: *pertama*, rekonstruksionisme menjelaskan akhir (akibat atau hasil) dan proses. Artinya, pendidikan dalam rekonstruksionisme tidak identik dengan ketidak pastian arah atau tujuan dan tanpa melalui proses. Meskipun rekonstruksionisme menganggap bahwa pengalaman itu mengalami perkembangan dan perubahan, tidak berarti pendidikan yang diselenggarakan kehilangan arah dan tujuan. *Kedua*, pengalaman dan kegiatan yang secara kontinu berkembang dan berubah tersebut merupakan bagian dari pendidikan. Oleh karena itu, pendidikan yang diselenggarakan harus senantiasa berkembang dan berubah, sejajar dengan tuntutan yang dihadapi oleh pendidikan pada saat itu (di sini rekonstruksionisme berjangkauan lebih jauh dari progressivisme. *Ketiga*, konstruksi pengalaman itu bisa terjadi baik pada individu maupun kolektif. Konsekuensinya, pendidikan mesti memperhatikan kedua aspek tersebut. Selanjutnya dikatakan: *Education is that reconstruction or reorganization of experience which adds to the meaning of experience, and which increases ability to direct the course of subsequent experience* (Pendidikan adalah rekonstruksi atau reorganisasi pengalaman sedemikian hingga mampu menambah makna pengalaman tersebut, serta dapat meningkatkan kemampuan untuk menentukan arah pada pengalaman berikutnya).

Kaitannya dengan pendidikan, rekonstruksionisme menghendaki tujuan pendidikan untuk meningkatkan kesadaran siswa mengenai problematika sosial, politik dan ekonomi yang dihadapi oleh manusia secara global, dan untuk membina mereka, membekali mereka dengan kemampuan-kemampuan dasar agar bisa menyelesaikan persoalan-persoalan tersebut. Kurikulum dan metode pendidikan bermuatan materi sosial, politik, dan ekonomi yang sedang dihadapi oleh masyarakat. Termasuk juga masalah-masalah pribadi yang dihadapi oleh siswanya. Kurikulumnya menggunakan disiplin ilmu-ilmu sosial dan metode ilmiah.

Peranan guru sama dengan pandangan progressivisme. Guru harus menjadikan muridnya siap menghadapi persoalan-persoalan dalam masyarakat, membantu mereka mengidentifikasi permasalahan, lalu meyakinkan bahwa mereka sanggup menghadapi semua itu. Apabila ternyata mereka tidak sanggup, maka tugas guru adalah membimbing mereka

secara tepat. Guru harus tampil dalam membantu siswa menghadapi persoalan dan perubahan. Guru harus memberi semangat terhadap munculnya pemikiran yang berbeda sebagai sarana untuk membentuk alternatif penyelesaian masalah. Karenanya, kepala sekolah sebagai agen utama bagi perubahan sosial, politik, dan ekonomi masyarakat.

Rekonstruksionisme memiliki dua perspektif, masa kini yang banyak mengandung progressivisme dan masa depan yang bersifat futuristik. Itulah sebabnya futurisme dalam pendidikan sering dianggap sebagai perkembangan dan bagian tak terpisahkan dari rekonstruksionisme.

## 5. Futurisme

Masa kini bukanlah sekedar sesuatu yang muncul setelah masa lalu secara tiba-tiba; melainkan sedikit atau banyak dipengaruhi olehnya. Masa kini adalah kelanjutan dari kehidupan yang ditinggalkan pada masa sebelumnya. Mengkaji produk masa lalu tidak akan membantu untuk memahami masa kini, sebab masa kini bukanlah ditimbulkan dari produk, melainkan dipengaruhi oleh kehidupan yang menghasilkan produk. Pengetahuan mengenai masa lalu beserta warisannya amat berarti saat memasuki masa kini, bukan sebaliknya. Kesalahan dalam memahami dan melestarikan materi pendidikan pada masa lalu merupakan pemotongan terhadap hubungan yang vital antara masa kini dan masa lampau, akibatnya cenderung menjadikan masa lalu sebagai rival bagi masa kini, dan masa kini sedikit banyak merupakan imitasi masa lampau.

Selanjutnya dikatakan bahwa masa lalu adalah masa lalu sebagaimana adanya, karena pada masa tersebut tidak memiliki karakteristik yang dimiliki masa kini. Keadaan yang sedang berkembang pada masa kini meliputi dan/atau dipengaruhi oleh masa lalu dengan syarat menggunakan masa lalu untuk mengarahkan perkembangan/pergerakan masa kini. Masa lalu merupakan sumber imajinasi yang berharga; ia menambah dimensi baru dalam kehidupan masa kini dengan syarat bahwa hal itu dipandang sebagai masa lalu yang mempengaruhi masa kini, bukan sesuatu yang lain dan dunia yang tak berhubungan satu sama lain. Prinsip yang memperkecil peranan masa kini bagi kehidupan dan terjadinya perkembangan, merupakan perkara yang selalu ada, secara alami nampak seperti masa lampau karena tujuan *masa depan* yang terbentuk adalah masih jauh dan kosong.

Dewey, dengan uraian di atas, menganggap bahwa masa lalu, di samping tidak memiliki relevansi jika ditinjau dari segi substansinya, tetap berkaitan dan mempunyai mata rantai yang tak terpisahkan dengan kehidupan masa kini dan mendatang. Kaitan itu bukan terletak pada produk, melainkan kehidupan yang menghasilkan produk itu sendiri. Jelas bahwa peranan waktu bagi pembentukan masa depan amat penting. Hal ini sejalan pula dengan analisis W.T. Feldinann (1968:60), mengenai paradigma filosofis Dewey. Ia mengatakan: *If Dewey means merely that the future is more important, more significant than the past, no reasonable man would dissent. What is going to be does press more urgently upon our attention than the experience which; we have already passed through* (Jika Dewey samata-mata mengartikan bahwa masa depan lebih penting dan lebih berarti dari pada masa lalu, tak ada alasan rasional bagi orang untuk tidak menyetujuinya. Apa yang akan dikerjakan pada masa datang memberikan tekanan perhatian yang lebih urgent dari pada pengalaman yang telah kita lalui).

Dalam kaitannya dengan prospek pendidikan di masa depan, Dewey menyebutkan: *Education may be conceived either retrospectively or prospectively. That is to say it; may be*

*treated as process of accomodating of the future to the past, or as an utilization of the past for a resource in a developing the future. The former finds its standards and pattern in what has gone before* (Bahwa pendidikan itu bisa dijelaskan baik dengan melalui pemikiran masa lalu (retrospek) maupun mendatang (prospek). Dengan kata lain, pendidikan itu bisa dilacak sebagai proses akomodasi masa depan terhadap masa lalu, atau sebagai pendayagunaan masa lalu bagi sumber pengembangan masa depan. Pendidikan masa depan menemukan standart dan polanya melalui apa yang sudah terjadi sebelumnya.

## 6. Humanisme

Humanisme, sebagaimana halnya rekonstruksionisme, menurut skema George R, Knight (h.79), merupakan perkembangan dari progressivisme. Fokus perhatian humanisme adalah manusia (*human*). Aspek ini mesti ada dalam pendidikan, walaupun antara aliran pemikiran kependidikan memiliki perbedaan persepsi dalam memandang aspek manusianya, mereka tetap memiliki obyek yang sama, yaitu manusia.

Tendensi pemikiran edukatif Dewey dalam kaitan ini lebih mengarah pada *sosio-antropo-sentris*. Artinya, humanisme itu merupakan refleksi timbal balik antara kepentingan individu dengan masyarakat. Karenanya pendidikan harus diselenggarakan dengan memusatkan perhatian pada keduanya. Kemudian, mengingat masyarakat itu selalu berkembang dan berubah, nilai-nilai yang dianggap baik dan buruk bagi individu juga mengalami perkembangan dan perubahan. Bila nilai-nilai, tendensi dan impuls tadi dipandang baik oleh masyarakat, maka nilai-nilai, tendensi dan impuls tadi dipandang sebagai sifat-sifat manusia yang baik pula.

Sehubungan dengan itu Dewey mengatakan bahwa setiap tendens dan impuls yang ada pada manusia tiadalah mempunyai suatu arti apa-apa, jadi tiadalah berakibat baik ataupun buruk terhadap masyarakat. Tendens atau impuls ini baru mempunyai arti bila ia memberikan akibat di dalam keadaan tertentu; ia hanya dapat memberikan akibat itu bila ia dipengaruhi ataupun dipaksakan oleh faktor-faktor luar, yaitu faktor-faktor dari *kebudayaan*. Bila akibat ini yaitu sesuatu hasil perbanyakan antara tendens tadi dengan faktor-faktor luar, dianggap baik oleh masyarakat, maka tendens tadi orang pandang sebagai sifat-sifat manusia yang baik. Bila akibat itu dianggap merugikan masyarakat, maka tendens tadipun dianggap sebagai suatu sifat manusia yang buruk. Jadi ukuran baik dan buruk, sebagaimana dapat disimpulkan setelah mencermati ungkapan di atas, adalah hasil perbuatan manusia dan masyarakat. Jelas hal ini mengacu pada *sosio-antroposentris*.

Meskipun demikian, diakuinya bahwa di samping sifat-sifat manusia itu mengalami perkembangan dan perubahan, ada beberapa faktor dimana sifat manusia itu tetap, tidak berubah. Tetapi karena akibat-akibat yang ditimbulkannya di bawah pengaruh-pengaruh dan tekanan-tekanan elemen kebudayaan kemudian juga mempengaruhi kembali setiap elemen-elemen dari sifat manusia itu, maka bentuk dan susunannya juga senantiasa berubah-ubah.

Dengan singkat Dewey menjawab pertanyaan: "*Does human nature change?* (Apakah watak/karakter manusia itu mengalami perubahan?)" , tegasnya: "*I think the proper answer is that human nature does change*" (1961:184). Menurutnya, jawaban yang tepat atas pertanyaan tersebut adalah bahwa watak/karakter manusia itu mengalami perubahan. Sebaliknya, menanggapi teori yang menyatakan bahwa karakter manusia itu tidak mengalami perkembangan dan perubahan. Dewey berkomentar: bahwa teori yang menyatakan karakter manusia itu tidak dapat berubah merupakan teori yang amat berlebihan dalam memberikan

tekanan pada manusia dan merupakan doktrin yang bersifat pesimis (terhadap perkembangan manusia). Jika teori ini dilaksanakan, secara logis berarti merupakan doktrin takdir manusia telah ditentukan sejak lahir, sebagaimana hal ini dipahami oleh kebanyakan ajaran ketuhanan yang kaku. Menurut doktrin tersebut, manusia adalah sebagaimana yang telah dimilikinya sejak lahir. Tak ada suatu apa pun yang mampu merubahnya. Tanpa melakukan sejenis latihan pun, seorang akrobatik mampu memperoleh sistem otot yang pada awalnya telah ia miliki.

## 7. Eksistensialisme

Sejarah pertumbuhan eksistensialisme sesungguhnya dapat dilacak ke belakang pada humanisme masa *renaissance* abad ke-15 dan ke-16 Masehi. Bahkan, eksistensialisme juga memiliki akarnya pada masa *enlightenment*, abad ke-18 Masehi (David Michael Levin, 1990:80-81). Hal ini disebabkan karena baik pada masa *renaissance* maupun *enlightenment*, gerakan perlawanan terhadap otoritas dogmatis, penguatan terhadap kemanusiaan keyakinan terhadap individualitas dan gerakan kebebasan (*freedom*) serta pengormatan yang besar pada individu, banyak diperhatikan. Padahal, intisari dari semua gerakan tadi merupakan kondisi yang favorable bagi tumbuhnya eksistensialisme.

Lalu, eksistensialisme menjadi tren atau sikap filosofis, sebagai sesuatu yang berbeda dengan dogma atau sistem pemikiran tertentu. Perintis awal eksistensialisme sebagai aliran falsafah dicetuskan oleh Kierkegaard, dan mempengaruhi benua Eropa sampai pada seperempat kedua abad ke-20 Masehi, yakni melalui tulisan Heidegger, Jaspers, Marcel, dan Sartre (Anthoni Flew, 1989:107).

Eksistensialisme umumnya menentang doktrin kaum rasionalis dan empiris yang memandang bahwa alam ini pasti (*determine, resolute*), teratur dalam sistem yang dapat dimengerti oleh pemikiran peneliti, sehingga bisa menemukan hukum-hukum alam yang mengelola segala yang ada, serta peranan akal sebagai kekuatan yang menuntun aktivitas manusia. Eksistensialisme memandang bahwa penekanan positivisme, linguistik, kumpulan pengetahuan deskriptif dan sains menjadikan kehidupan kita kosong. Perasaan keterasingan manusia telah bertambah selama 10 tahun terakhir. Revolusi industri, teknologi yang menimbulkan kota-kota besar, kecenderungan kolektif serta gerakan-gerakan massa, pembedaan dan spesialisasi pengetahuan dan kehidupan, semuanya dipandang oleh eksistensialisme sebagai telah menjurus pada depersonifikasi (menghilangkan kepribadian) manusia. Karena eksistensi manusia di bumi ini terancam, pemusnahan manusia, perusakan kemanusiaan dan nilai-nilai moral merupakan bahaya yang riil, maka arti eksistensi manusia menjadi persoalan (Harold H. Titus, 1984:405-406).

Di samping itu, kemunculan eksistensialisme sebagai aliran falsafah terletak pada detotalisasi. Maksudnya memungkiri manusia sebagai keseluruhan. Materialisme memandang kejasmanian (materi) sebagai keseluruhan manusia, padahal bagi eksistensialisme itu hanyalah aspek manusia (Ahmad Tafsir, 1990:192-193). Materialisme memandang manusia hanyalah sesuatu yang ada, tanpa menjadi subyek. Manusia berpikir dan berkesadaran. Inilah yang tidak disadari oleh materialisme. Sebaliknya, menurut eksistensialisme kesalahan idealisme terletak pada aspek ini (berpikir dan berkesadaran). Aspek ini dilebih-lebihkan oleh idealisme sehingga hal itu dipandang sebagai keseluruhan manusia, bahkan tidak ada barang lain setelah pikiran.

Tidak berlebihan kiranya, setelah memperhatikan berbagai latar belakang munculnya eksistensialisme di atas, bila dikatakan –sebagaimana disinyalir oleh Harold H. Titus— bahwa eksistensialisme adalah suatu gerakan protes dan berontak. Sebagai protes atas doktrin rasionalisme dan empirisme. Dengan begitu, eksistensialisme hendak menunjukkan jati diri yang berbeda dari semua itu. Pertanyaan yang relevan dalam hal ini, barangkali, adalah apa sebenarnya ciri dan sifat eksistensialisme itu?

Eksistensialisme yang disebut juga sebagai falsafah eksistensi atau falsafah eksistensialisme, merupakan falsafah yang relatif modern (walaupun secara historis berakar jauh ke belakang pada masa falsafah Yunani dan Abad Pertengahan). Banyak variasi eksistensialisme, dari eksistensialisme dengan bentuk atheism sampai theism, dari *phenomenalism* dan *phenomenology* sampai bentuk *Aristotelianism*. Berikut ini merupakan merupakan tema pokok atau karakteristik utama eksistensialisme, yang oleh Peter A. Angeles, diklasifikasikan menjadi beberapa bagian, antara lain: pertama, eksistensi mendahului esensi; kedua, kebenaran itu subyektif; ketiga, alam tidak menyediakan aturan moral. Prinsip-prinsip moral dikonstruksi oleh manusia dalam konteks bertanggungjawab atas perbuatan mereka dan perbuatan selainnya; keempat, perbuatan individu tidak dapat diprediksi; kelima, individu mempunyai kebebasan berkehendak secara sempurna; keenam, individu tak dapat membantu melainkan sekedar membuat pilihan; dan ketujuh, individu dapat secara sempurna menjadi selain dari pada keberadaannya.

Pemahaman terhadap karakteristik dan sifat eksistensialisme seperti diungkap di atas memberikan kesan bahwa eksistensialisme memiliki model tersendiri yang dapat dibedakan dari aliran falsafah lainnya. Namun, perlu diperhatikan, di kalangan eksistensialis sendiri dijumpai perbedaan persepsi di sana-sini. Nietzsche dan Sartre, misalnya, adalah eksistensialis dengan pola *atheism*; sementara Kierkegaard dan Heidegger adalah eksistensialis berpola *theism*.

Bagi Martin Heidegger, eksistensi manusia yang disebut *Dasein* itulah yang dianggap menjadi permulaan yang benar untuk ontologi atau pengetahuan (falsafah) tentang ada (Poedjawijatna, 140). Dikatakannya: *We said that ontology is a science of being* (Martin Heidegger, 1982:17). Akan tetapi, ada (*being*) menurut Heidegger, nampak pada eksistensi *aku* dalam anasir dasar yang tertentu yang disebutnya *existenzialen*, misalnya seperti *ada* di dunia. Segala sesuatu yang merupakan *dunia*, artinya *bukan aku*, *aku* ini lagi menyelenggarakan. Penyelenggaraan ini pun suatu *eksistensial*. Dalam hubungan yang mengandung penelenggaraan pada barang di dunia ini, *aku* kehilangan diri sendiri, maka *aku* merendahkan diri pada barang itu dan adalah *aku* dengan tidak sesungguhnya. *Aku* dapat mengatasi kerendahan karena takut, takut pada kepapaan sekarang yang sehari-harian dan amat sederhana ini, takut pada pertanyaan *dari mana* yang meliputi masa lampau, takut pada terhempas ke arah yang akan datang dan di situ *ada aku* terjun ke maut.

Dengan demikian, nyatalah bagi Heidegger bahwa eksistensi manusia itu tidak lain dari pada menuju ajalnya; *Dasein* adalah *Sein zum Tod* (keadaan itu mati), dimana-mana *aku* alami ketiadaan (*nothingness*) dalam *Dasein* itu. Hal itu memberikan corak kemustahilan dan tak bertujuan. Tetapi jika *aku* tetap hendak bertahan diri pada *Dasein* itu, maka datanglah *aku* dari *ada* yang tidak sesungguhnya pada *ada* yang sesungguhnya dan asli. Menurutnya, pernyataan eksistensi yang lebih tinggi ialah *Tuhan*, yang sebetulnya memberi dasar dan arti (tujuan) pada semuanya itu, namun tak terjawab oleh *aku* yang berfalsafah ini.



Ide pokok falsafah eksistensialisme adalah bicara soal *aku* dan *ada*. Soal yang paling pokok adalah arti kata-kata *aku ada*. Manusia, menurut Heidegger, adalah suatu makhluk yang *terlempar* di dunia ini tanpa persetujuannya. Ia perlu mengakui keterbatasannya. Manusia keluar dari jurang yang sangat dalam. Dalam menghadapi ketiadaan itu manusia gelisah, namun kegelisahannya memungkinkannya menjadi sadar akan eksistensinya. Dalam mempelajari dirinya, manusia menemukan soal-soal kesementaraan (*temporary*), takut dan kuatir, hati kecil dan dosa, ketiadaan (*nothingness*), dan mati (*Tod, dead*).

Dalam membicarakan *ada (being)* sebagai masalah fenomenologis individu yang kongkrit, Martin Heidegger menyajikan empat tesis sebagai berikut: *pertama*, tesis Kant yang menyatakan *ada* bukanlah predikat yang sebenarnya; *kedua*, tesis skolastik (ontologi abad tengah atau *medieval ontology*) yang kembali pada Aristoteles yaitu pernyataan *ada* sebagai yang *ada* mengandung: bagaimana, esensi, dan eksistensi (yang ada). *Ketiga*, tesis ontologi modern yang menyatakan bahwa cara dasar bagi *ada* adalah adanya *alam (being of nature, res extansa)* dan adanya pikiran (*being of mind, res cogitans*). *Keempat*, tesis logika dalam pengertian yang paling luas yaitu: semua yang ada, tanpa perkecualian bagi cara yang partikular dari yang *ada*, bisa diajukan dan dibahas dalam arti *adalah (is)*.

Empat tesis tersebut memiliki keterkaitan secara amat erat (*interconnected in most ultimate way*). Setelah menganalisis keempat tesis di atas, sesuatu semisal *ada*, menampakkan dirinya kepada kita dalam pengertian yang *ada*, yakni pengertian yang terletak pada akar semua sikap dan perilaku kita terhadap yang *ada*. Sikap terhadap yang *ada* memiliki keterbatasan yang *ada (a definite being)*, dimana yang *ada* tadi bagi diri kita adalah *Dasein* manusia (*the human Dasein*).

Selanjutnya dikatakan bahwa dari pemahasan ini muncullah prospek bagi kemungkinan konfirmasi atas tesis tersebut bahwa waktu (*time*) merupakan horizon dari mana sesuatu itu ada menjadi dapat dimengerti semuanya. Kita, ungkap Heidegger, menafsirkan *ada* dengan cara terbatas (*tempus*). Interpretasinya adalah *temporal*. Menurutnya, subyek penelitian yang fundamental dalam ontologi, sebagaimana ketentuan bagi *ada* secara terbatas oleh waktu, adalah temporer.

Agaknya dengan penjelasan di atas, Heidegger hendak menyakinkan kita bahwa persoalan utama adalah *ada* dalam *aku*, yakni bersifat individual, dan *ada* dalam *aku* itu bersifat temporer. Konsekuensinya, adanya sesuatu itu bereksistensi individual; berpusat pada individu dan berkaitan dengan kebebasan dan pertanggungjawaban individual; sementara *ada* secara temporer berkonsekuensi terhadap relativisme sesuatu yang *ada* secara individual tadi. Soal *ada* dan *aku* ini dalam kaca mata falsafah Islam masuk dalam kajian *falsafah wujudiyah*. Namun sebelum sampai ke sana terlebih dahulu akan dianalisis bagaimana pandangan falsafah pendidikan Islam tentang seluruh pemikiran di atas. Perspektif falsafah pendidikan Islam ini saya sebut dengan *falsafah hadhariyah*.

### ***Aliran Pendidikan Islam***

Pengaruh falsafah Yunani yang merembes dalam pendidikan Islam di satu sisi dapat menimbulkan manfaat penting, namun di sisi lain mencemaskan, karena terjadinya polarisasi antar aliran pemikiran pendidikan Islam sehingga memunculkan nama “baru” dan “klasik” yang belum tentu memiliki latar belakang dan faktor yang sama. Namun, karena terma-terma yang berkembang dalam kepustakaan demikian luas penggunaan istilah aliran pemikiran Yunani, pada akhirnya peristilahan pendidikan Islam terjebak dalam padanan kata yang mereka gunakan.

Dalam hal ini Muhammad Jawwad Ridla membagi aliran utama pemikiran pendidikan Islam dalam tiga bagian, yaitu pertama, aliran religious-konservatif (*al-diniy al-muhafidz*), kedua, aliran religius-rasional (*al-diniy al-'aqlaniy*), dan ketiga, aliran pragmatis instrumental (*al-dzarai'i*). Sebelum saya mengkritisi ketiga aliran dimaksud, terlebih dahulu akan saya sarikan secara ringkas ketiga aliran yang dimaksud oleh Muhammad Jawwad Ridla tersebut.

#### 1. Aliran Religius-Konservatif (*al-Diniy al-Muhafidz*)

Dikatakan bahwa aliran ini dalam bergumul dengan persoalan pendidikan cenderung bersikap murni keagamaan. Mereka memaknai ilmu dengan pengertian sempit, yakni hanya mencakup ilmu-ilmu yang dibutuhkan saat sekarang (hidup di dunia) yang jelas-jelas akan membawa manfaat kelak di akhirat (al-Thusi dalam *Adab al-Muta'allimin*). Penuntut ilmu berkeharusan mengawali belajarnya dengan *Kitabullah*, Alquran. Ia berusaha menghafalkan dan mampu menafsirkannya. Ulum al-Quran merupakan induk semua ilmu, lalu dilanjutkan belajar al-Hadits dan Ulum al-Hadits, Ushul, Nahwu dan Sharaf (Ibn Jama'ah dalam *Tadzkirat*). Tokoh-tokoh yang dikategorikan dalam aliran ini meliputi al-Ghazali, Nasiruddin al-Thusi, ibn Jama'ah, ibn Sahnun, ibn Hajar al-Haitsami, dan al-Qabisi.

Pandangan konservatif yang dimaksud dalam aliran ini adalah mengarah pada konsep hierarki nilai yang menstrukturkan ragam ilmu secara vertikal sesuai dengan penilaian mereka tentang keutamaan masing-masing ilmu. Al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu-ilmu keagamaan, yakni pengetahuan tentang jalan menuju akhirat, hanya dapat diperoleh dengan kesempurnaan rasio dan kejernihan akal budi. Rasio adalah sifat manusia yang paling utama, karena hanya dengan rasiolah manusia mampu menerima amanat dari Allah dan dengannya pula mampu "mendekat" di sisiNya.

#### 2. Aliran Religius-Rasional (*al-Diniy al-'Aqlaniy*)

Bagi kalangan religious-rasional, persoalan pendidikan cenderung disikapi secara rasional-filosofis, karena hal tersebut merupakan *entry point* bagi mereka yang hendak mengkaji strategi atau program pendidikan. Kecenderungan rasional-filosofis itu secara eksplisit terungkap dalam rumusan mereka tentang ilmu dan belajar yang jauh berbeda dengan rumusan kalangan tradisionalis-tekstualis. Aliran religious-rasional banyak membangun konsep-konsepnya dari pemikiran falsafah Yunani dan berusaha menyelaraskan pemikiran tersebut dengan pandangan dasar dan orientasi keagamaan. Di antara tokoh aliran religius-rasional ini adalah Ikhwan al-Shafa, al-Farabi, ibn Sina, dan ibn Miskawaihi.

Kelompok Ikhwan al-Shafah diakui paling banyak bicara atas nama aliran ini. Idea Platonik tidak hanya mempengaruhi epistemology Ikhwan al-Shafa melainkan juga pandangannya bahwa pengetahuan itu telah ada secara potensi dalam jiwa pelajar, dan aktualisasinya tiada lain karena pengaruh pengajaran dari guru. Jiwa para ilmuwan secara potensi pun telah berilmu. Teori Plato mengukuhkan bahwa jiwa aktif tidak keluar dari kerangka pengingatan-ulang terhadap pengetahuan yang telah ada pada jiwa di dunia ide sebelum kelahirannya di bumi. Indikator lain pengaruh Platonisme terhadap Ikhwan al-Shafa adalah pandangannya tentang dualism yang mengasumsikan bahwa belajar adalah sekedar aktivitas mengingat-ulang dan berpikir. Menurut Ikhwan al-Shafa, jiwa itu berada pada posisi tengah antara dunia fisik-material dan dunia akal.

Penekanan pada akal ini terimplikasi dalam pengembangan kurikulum dan keilmuan yang dipelajari, dimana dalam aliran ini memberikan perhatian lebih kepada ilmu-ilmu

rasional-filosofis, seperti *riyadiyyat* (ilmu-ilmu eksak), *manthiqiyyat* (retorika-logika), ilmu-ilmu kealaman (fisika), dan teologi. Ikhwan al-Shafa sendiri mengklasifikasikan ilmu-ilmu *riyadiyyat* (eksak) mejadi empat bagian, yaitu aritmatika, ilmu ukur (*handasah*), astronomi dan musik. Sedang ilmu-ilmu *manthiqiyyat* terbagi dalam antologi (pengetahuan tentang syair), retorika, esagogi (logika kritis), *Phatygorbas-Paramenyas* (karya Aristoteles), dan kitab *al-Burhan*.

Sementara itu, ibn Sina sebagai salah satu pendukung aliran ini menggaris-bawahi perlunya studi falsafah sebagai basis konstruksi keseluruhan disiplin keilmuan yang dipelajari, karena falsafah akan menghantarkan manusia untuk bias mengenali kenyataan sebenarnya dari segala sesuatu, sepanjang batas kemampuan manusiawi yang dimiliki segala sesuatu adakalanya ada karena keterlibatan peran kita.

### 3. Aliran Pragmatis-Instrumental (*al-Dzarai'i*)

Pemaknaan terhadap aliran pragmatis-instrumental sebenarnya telah disinggung dalam pembahasan mengenai aliran falsafah dalam kajian sebelumnya, namun karena konteksnya disini dikaitkan dengan pendidikan, maka akan dikemukakan bagaimana dan apa aliran ini, tentu saja menurut Muhammad Jawwad Ridla. Menurut Jawwad Ridla, ibn Khaldun adalah tokoh satu-satunya dari aliran ini, karena pemikirannya lebih banyak bersifat pragmatis dan lebih berorientasi pada aplikasi-praktis. Secara ringkas bias dikatakan bahwa aliran pragmatis yang digulirkan oleh ibn Khaldun merupakan wacana baru dalam pemikiran pendidikan Islam. Bila kalangan konservatif mempersempit ruang lingkup “sekuler” di hadapan rasionalitas Islam dan mengaitkannya secara kaku dengan pemikiran atau warisan salaf, sedang kalangan rasionalis dalam sistem pendidikannya berpikiran idealistic sehingga memasukkan semua disiplin ilmu yang dianggap substantive bernilai, maka ibn Khaldun mengakomodir ragam keilmuan yang nyata terkait dengan kebutuhan langsung manusia, baik berupa kebutuhan spiritual-rohaniah maupun kebutuhan material. Meskipun demikian, ibn Khaldun sejalan dengan kalangan rasionalis dalam hal pengakuan rasio (*al-'aql*) atau daya pikir (*al-fikr*).

Apa yang saya maksud dengan padanan kata dalam penyebutan aliran yang semula dinisbatkan kepada falsafah Yunani lalu merembes masuk ke dalam terma-terma pemikiran pendidikan Islam, menimbulkan “kecemasan” karena secara historis beragam aliran pemikiran Yunani dan yang berkembang di Barat memiliki latar belakang yang berbeda dengan masa-masa yang dilalui oleh al-Qabisi, ibn Sina, al-Ghazali, ibn Khaldun dan lain sebagainya. Dalam hal ini penyebutan aliran religius-konservatis (*al-diniy al-muhafidz*) dengan tokoh semisal al-Qabisi, al-Thusi, ibn Sahnun, al-Ghazali, dan lain sebagainya, tergolong rancu. Secara historis, paham *conservatism* (Latin: *conservare*, Inggris: *to preserve*) merupakan aliran politik dan falsafah sosial yang berupaya memelihara dan mendukung lembaga-lembaga tradisional, setidaknya adalah dengan melakukan perubahan secara bertahap dalam masyarakat. Sebagian kalangan pendukung paham *conservatism* berupaya untuk memelihara sesuatu seperti asalnya dengan menekankan pada kestabilan dan kesinambungan, sedang kalangan lain menentang modernisasi dan berupaya untuk kembali ke jalan dari sesuatu yang ada seperti semula. Penggunaan istilah *conservatism* secara politik ini pertama kali dilakukan oleh François-René de Chateaubriand pada tahun 1819 menjelang Revolusi Prancis. Istilah *conservatism* secara historis diasosiasikan dengan politik sayap kanan yang sejak itu diartikan secara beragam. Edmund Burke, seorang politikus Anglo-Irlandia yang bekerja di Dewan Umum Inggris (*British House of Commons*) dan yang menentang Revolusi Prancis, dianggap sebagai salah satu pendiri paham *conservatism* di

Inggris. Paham ini secara sikap tidaklah menonjol karakter filosofisnya, namun ia memiliki kekuatan tetap dalam melaksanakan fungsinya yang tanpa batas waktu untuk mengembangkan masyarakat yang bebas.

Bila dikaitkan dengan peristilahan religius-konservatif, maka hal tersebut dalam sejarah Eropa secara prinsip berupaya untuk menerapkan ajaran-ajaran agama tertentu ke dalam politik, dimana kadang kala dengan menyatakan nilai ajaran tersebut, dan kadang pula nilai-nilai ajaran agama tadi mempengaruhi hukum dan perundang-undangan. Muara dari pengertian religius-konservatif ini pada akhirnya menuju pada fundamentalisme, dan bila dinisbatkan pada agama Islam, maka konsekuensi lanjutannya adalah fundamentalisme Islam. Fundamentalisme Islam merupakan istilah yang digunakan untuk menjelaskan ideologi keagamaan yang dilihat sebagai dukungan pada kembali ke nilai-nilai “fundamental” Islam, yakni Alquran dan Hadits. Revolusi Islam Iran tahun 1979 dipandang oleh para pakar Barat sebagai kesuksesan politik dari fundamentalisme Islam.

Begitu pula halnya dengan penamaan rasionalisme untuk menyebutkan aliran pemikiran pendidikan Islam beberapa tokoh Muslim. Dalam tradisi Islam pendayagunaan akal seoptimal mungkin merupakan implikasi dari karunia akal yang diberikan oleh Allah kepada manusia, dan dengannya manusia berbeda karakter dengan hewan, tumbuhan, mineral dan bahkan malaikat. Penggunaan akal dan berpikir dimotivasi oleh ajaran agama sehingga mampu menguak rahasia alam dan sekaligus menjadi tunduk terhadap kekuasaan Allah. Namun demikian, hal tersebut tidaklah sejajar bila kita melihat munculnya rasionalisme di Barat sebagai kelanjutan dari *Renaissance* atau kebangkitan kembali falsafah Yunani dalam tradisi pemikiran Barat. Rasionalisme Barat tidak menyentuh aspek dan nilai kewahyuan, dan terpisah dari dimensi keagamaan, sehingga rasionalisme adalah sekuler, sekurang-kurangnya menurut Syed Hussein Nasr (2010:11) menyatakan bahwa rasionalisme secara alami cenderung mengarah kepada sekularisme. Rene Descartes bahkan menjadikan kebenaran itu diukur dari akal, karena akal yang berpikir itulah maka ada kehidupan, *cogito ergo sum*. Lawan rasional adalah irrasional atau negasi dari perkara-perkara yang tak terjangkau oleh akal manusia. Akal manusia sendiri terbatas karena keterbatasan indera. Jadi, dengan menimbang kembali *setting* munculnya paham *conservatism* dan *rasionalism* di belahan dunia Barat tersebut, hendak dikritisi ulang penisbatannya pada aliran pemikiran pendidikan Islam atau para tokoh pendukungnya. Al-Ghazali sendiri sebenarnya adalah rasionalis, mengingat ia menggunakan pendekatan rasional-filosofis dalam mengkritisi masalah falsafah. Dari tinjauan ini dapat dikuatkan argumentasi bahwa pemikiran pendidikan Islam sebenarnya mengambil bentuk beragam dari berbagai pengaruh, baik interaksinya dengan peradaban Yunani-Hellenis, maupun internal peradaban umat Islam yang berkembang saat itu, atau bahkan dengan peradaban Barat yang sedang berjalan saat ini. Walaupun begitu, pemikiran pendidikan Islam tetap bersikap eklektif dan selektif. *Wallahu a'lam bi shawab*.



## BAB 2

### AL-QABISI (324H/935M) - (403H/1012M)

#### Etika Mendidik Anak

#### Biografi Singkat

Nama lengkapnya adalah Abu Al-Hasan Ali bin Muhammad Khalaf Al-Maarif Al-Qabisi. Terlahir di Kairawan, Tunisia (Wilayah Magribi, Afrika Utara), pada hari Senin bulan Rajab tahun 324 H. Bertepatan dengan 13 Mei Tahun 936 M. Beliau wafat pada tanggal 3 Rabiul Awal Tahun 403 H. Bertepatan dengan tanggal 23 Oktober 1012. Beliau terkenal dengan gelaran (Ibn al-Qabisi) sesuai dengan nama kampungnya al-Maarifin yang terletak di Qairun berdekatan dengan Qabis. Al-Qabisi adalah penisbahan kepada sebuah bandar yang terdapat di Tunis. Kalangan ulama lebih mengenal namanya dengan sebutan Al-Qabisi. Ia lahir di Kota Qairawan Tunisia pada tahun 324 H-935M. Literatur-literatur tidak menyebutkan perihal kedudukan orang tuanya. Barangkali Al-Qabisi bukan dari keturunan ulama yang termasyhur, atau bangsawan ataupun hartawan sehingga asal keturunannya tidak banyak digambarkan sejarah, namun namanya terkenal setelah ia menjadi ilmuan yang berpengaruh dalam dunia Islam.

Beliau menghafal Alquran dan mengajar ilmu fikih dan Hadits dan menulis buku-buku yang berkaitan dengan pendidikan dan pengajaran. Semasa kecil dan remajanya belajar di Kota Qairawan. Ia mulai mempelajari Al-Qur'an, hadits, fikih, ilmu-ilmu bahasa Arab dan Qira'at dari beberapa ulama yang terkenal di kotanya. Di antara ulama yang besar sekali memberi pengaruh pada dirinya adalah Abu Al-'Abbas Al-Ibyani yang amat menguasai fikih mazhab Malik. Al-Qabisi pernah mengatakan tentang gurunya ini: "saya tidak pernah menemukan di Barat dan di Timur ulama seperti Abu al-'Abbas. Guru-guru lain yang banyak ia menimba ilmu dari mereka adalah Abu Muhammad Abdullah bin Mansur Al-Najibiy, Abdullah bin Mansur Al-Ashal, Ziyad bin Yunus Al-Yahsabiy, Ali Al-Dibagh dan Abdullah bin Abi Zaid. Al-Qabisi mengajar pada sebuah madrasah yang diminati oleh penuntut-penuntut ilmu. Madrasah ini lebih memfokuskan pada ilmu hadits dan fikih. Pelajar-pelajar yang menuntut ilmu di madrasah ini banyak yang datang dari Afrika dan Andalus. Murid-muridnya yang terkenal adalah Abu Imran Al-Fasiy, Abu Umar Al-Daniy, Abu Bakar bin Abdurrahman, Abu Abdullah Al-Maliki, Abu Al-Qasim Al-Labidiy Abu Bakar 'Atiq Al-Susiy dan lain-lain.

Al-Qabisi pernah sekali melawat ke wilayah Timur Islam dan menghabiskan waktu selama 5 tahun, untuk menunaikan ibadah haji dan sekaligus menuntut ilmu. Ia pernah menetap di bandar-bandar besar seperti Iskandariyah dan Kairo (Negara Mesir) serta Hijaz dalam waktu yang relatif tidak begitu lama. Di Iskandariyah ia pernah belajar pada Ali bin Zaid Al-Iskandari, seorang ulama yang masyhur dalam meriwayatkan hadits Imam Malik dan mendalami mazhab fikihnya. Al-Qabisi hidup dalam kondisi sosial keagamaan yang semarak dan sangat mantap dengan mempelajari, menyebarkan dan mengajarkannya. Dimana lebih banyak diwarnai aliran Mazhab Maliki, satu aliran yang tergolong Ahlussunnah, sehingga tuntutan masyarakat dalam bidang pendidikan cenderung pada masalah-masalah keagamaan. Selanjutnya ketika ia

berada di Qairawan Tunisia, ia berguru mengenai ilmu fiqih kepada ulama Malikiyah yang berkembang didaerah itu, sehingga ia juga menjadi orang yang ahli dalam bidang Fiqih, dengan pemikiran normatifnya, sehingga menurut Abbudin Nata, acuan yang digunakan Al-Qabisi dalam merumuskan pemikirannya termasuk bidang pendidikan adalah paradigma fikih dan Hadist.

Dunia pendidikan diwaktu itu banyak diwarnai oleh pemikir Islam klasik yang konsen terhadap masalah pendidikan yaitu Ibn Sahnun, dengan karyanya bernama "*Adabal al-Muallimin*" sebuah kitab kecil tentang pendidikan yang akhirnya nanti, banyak mempengaruhi pemikiran Al-Qabisi. Al-Qabisi adalah murid Ibn Sahnun. Ibn Sahnun adalah seorang tokoh pemikir Islam abad ke tiga Hijrah. Ibn Sahnun dan Al-Qabisi adalah tokoh pemikir Islam klasik yang sangat konsen terhadap pendidikan. Ibn Sahnun lebih awal populer dari pada al-Qabisi yaitu pada abad ke-3 H, sehingga dunia pendidikan Islam sudah banyak diwarnai oleh pemikiran-pemikiran ke dua tokoh ini, bahkan Ibn Sahnun lebih dikenal sebagai orang yang pertama sekali mencetuskan konsep pendidikan yang terlepas keterkaitannya dengan sastra dan mazhab pemikiran falsafah. Kitab ibn Sahnun yang berjudul *Adab al-Mu'allimin* secara khusus mengulas tentang pendidikan anak (*al-Ta'lim al-Sibyan*) dalam berbagai aspeknya. Isinya antara lain memuat mengenai pendidikan Alquran, sikap adil terhadap anak, etika belajar, khatam pendidikan, tugas pendidik, *reinforcement* dan lain-lain. Dilihat dari segi materi pendidikannya yang mencakup dalam karyanya tersebut, ibn Sahnun dapat dikatakan bukan hanya sebagai perintis pertama pemikiran pendidikan secara otonom, tetapi juga pembaharu pemikiran pendidikan yang pertama dalam Islam. Adapun konsep pendidikan Ibn Sahnun lebih terorientasi pada kondisi psikologis anak yaitu dalam pemberian hukuman, sedangkan Al-Qabisi lebih menfokuskan pada sistem pendidikan demokratis yakni mengenai metode, kurikulum atau materi, tata cara pembelajaran dan hal lain yang sangat terkait dengan konsep pendidikan di kuttab pada saat itu (Saifullah, 2009).

Apa yang telah dirintis oleh ibn Sahnun tersebut diteruskan oleh al-Qabisi pada abad ke-4 H. karya al-Qabisi yang terkenal adalah *Ahwal al-Muta'allimin wa Ahkam al-Mu'allimin*. Dalam karya tersebut al-Qabisi sangat terpengaruh oleh pemikiran pendidikan ibn Sahnun. Ia banyak menukil konsep-konsep kreatif dari ibn Sahnun, dan secara konsisten mengikuti jejak langkahnya. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa kalau ibn Sahnun hanya meletakkan konsep-konsep dasar dan teori-teori yang bersifat umum, maka al-Qabisi lebih meluas dan mendalam.

Al-Qabisi adalah ulama yang hafal dan alim dalam Hadits dan terkemuka dalam bidang pendidikan. Ia mengintegrasikan antara ilmu dan ibadah. Ketika beliau belajar Hadits, al-Qabisi belajar dari banyak sheikh yang berasal dari Afrika, di antaranya adalah Abi Abbas al-Ibyani ibn Masruf Al-Dibaghi dan Abu Abdillah ibn Masrur Al-Assa'ali dan lainnya. Ketika berada di Khairawan, Tunisia beliau belajar ilmu fikih kepada ulama Mazhab Malikiyah yang berkembang di daerah itu sehingga beliau menjadi seorang yang ahli dalam bidang fikih. Para ahli Hadits mengatakan bahwa al-Qabisi termasuk salah seorang ulama Hadits dan fikih yang terkemuka pada zamanya. Beliau begitu alim dalam matan dan sanad Hadits sehingga dikenal sebagai seorang yang saleh, taqwa dan wara'.

Al-Qabisi merupakan seorang ulama yang produktif dalam mengarang kitab-kitab. Ia menghasilkan 15 karya dalam bidang fikih maupun Hadist, diantaranya *al-Mumahid fi al-Fiqih dan al-I'tiqadat*. Sedangkan karyanya dalam bidang pendidikan berjudul: *al-Mufassal li Ahwal al-Mutha' alaimin wa Ahkam al-Muallimmin wa al-Muta'allamin*, sebuah kitab rincian tentang

keadaan para pelajar, serta hukum-hukum yang mengatur para guru dan pelajar. Kitab ini terdiri dari 80 halaman dan dibagi ke dalam 3 juz. Al-Qabisi merupakan seorang penulis sekaligus ulama yang terkenal dan mempunyai perhatian besar dalam bidang pendidikan. Hal ini dapat dilihat dari karya beliau yang dianggap komprehensif oleh ulama sebelumnya, yang juga berminat di bidang pendidikan. Salah satu karyanya dalam bidang pendidikan Islam yang sangat monumental adalah kitab “*Ahwal al-Muta'allim wa Ahkam Mu'allimin wa al-Muta'allimin*”, sebagai kitab yang terkenal pada abad ke-4 dan sesudahnya. Karyanya yang lain adalah berjudul perodesasi pendidikan anak (*Marhalat Ta'limi al-Shibyan*), kondisi pendidikan (*Halat al-Ta'lim*) yang membahas tentang pengaruh geografi terhadap pendidikan, realisme atau idealisme pendidikan.

Konsep pemikiran pendidikannya secara umum dirumuskan oleh al-Jumbulati, yaitu: (1) pentingnya mengembangkan kekuatan akhlak anak, (2) menumbuhkan rasa cinta agama, (3) berpegang teguh terhadap ajarannya, (4) mengembangkan perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai yang murni, dan (5) anak dapat memiliki keterampilan dan keahlian pragmatis yang dapat mendukung kemampuan mencari nafkah. Sedangkan Abudin Nata memahami tujuan pendidikan Islam al-Qabisi bercorak normatif, yaitu mendidik anak menjadi seorang muslim yang mengetahui ilmu agama, sekaligus mengamalkan agamanya dengan menerapkan akhlak mulia. Dengan demikian, dipahami bahwa pandangan intisari pendidikan al-Qabisi menurut Abudin Nata bukan hanya pada ranah pengetahuan kognitif, namun sekaligus pada ranah afektif dan psikomotorik.

Dalam buku tersebut Al-Qabisi menguraikan pendapatnya tentang metode pengajaran bagi para pengajar yang mengandung ketentuan khusus atas pekerjaan dalam batasan yang disesuaikan dan seterusnya, terurai pendapatnya yang berharga dan pemanfaatannya. Al-Qabisi berpendapat bahwa mempelajari al-Qur'an dan mengajarkannya merupakan sebuah kebutuhan yang mendasar dan bagian yang harus dimulai dari setiap proses pendidikan anak. Menurut Al-Qabisi mendidik anak adalah kewajiban agama. Kewajiban mendidik anak merupakan proses awal sebagai peningkatan kualitas umat. Tanpa melalui proses awal itu, sangat tidak mungkin upaya peningkatan kualitas bisa terwujud. Karena pada dasarnya anak adalah makhluk yang sedang berada dalam proses perkembangan dan pertumbuhan.

Disamping terdapat keutamaan dalam mempelajari dan membaca al-Qur'an, Al-Qabisi berpendapat keutamaan belajar dan mengajarkan serta pembahasan al-Quran itu untuk lebih mengetahui posisinya secara pribadi dalam tingkatannya. Bagi orang yang shaleh adalah dalam akhlaknya yang dikatakan mulia, yakni dalam membaca Al-Quran dengan kontinu serta dapat mengerti apa agama (Islam) itu.

Al-Qabisi adalah seorang yang terkenal dengan ilmu dan ibadatnya. Beliau seorang yang takut pada Allah, lembut hatinya, merendahkan diri, cinta pada kaum fakir, membebanyak shalat pada malam hari dan juga terkenal karena mempunyai pribadi yang zuhud pada setiap amalannya. Pemikiran al-Qabisi memuat beberapa pandangan beliau mengenai pendidikan, yaitu di antaranya adalah tentang pendidikan anak, tujuan pendidikan, kurikulum, metode dan teknik belajar, *co-education* antara lelaki dan perempuan dan demokrasi dalam pendidikan.

### **Pendidikan Anak**

Menurut al-Qabisi pendidikan anak-anak merupakan hal yang sangat penting dalam rangka menjaga keberlangsungan bangsa dan Negara dan ini merupakan upaya yg amat strategis. Dalam mengajar seorang guru harus memiliki keluasaan ilmu dan berakhlak mulia dan tekun

beribadah, yang berimplikasi dalam pengajarannya, inilah faktor keberhasilan seorang guru dalam mengajar. Seorang guru harusnya tidak hanya paham teori, akan tetapi lebih pada pelaksanaan teori tersebut atau praktiknya dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks ini perlu dijelaskan terlebih dahulu bahwa pendidikan yang dijalankan Al-Qabisi adalah pendidikan tingkat dasar yang berlangsung di Kuttab. Oleh karenanya konsep pendidikan yang ditawarkannya pun lebih banyak relevansinya dengan proses pendidikan pada anak. Hal ini bisa dilihat dari konsepnya tentang kewajiban mendidik anak.

Al-Qabisi merupakan pakar perintis dalam bidang pendidikan terutama terkait dengan pengajaran para murid di kuttab. Menurut al-Qabisi, pendidikan perlu dipupuk dari awal perkembangan anak. Pendapat al-Qabisi ini turut didukung oleh sebagian ulama pada zamannya. Al-Qabisi tidak menetapkan umur tertentu pada para pelajar dalam memasuki kuttab, karena dalam pandangannya seorang bapak bertanggungjawab mengajar anaknya sejak ia mulai pandai berbicara. Ini berarti seorang bapak itu perlu mengajar anaknya sejak anaknya berumur dua atau tiga tahun. Anak-anak perlu diajar shalat sebagaimana sabda Nabi s.a.w: ‘Perintahlah anak-anak untuk shalat apabila telah sampai pada umur tujuh tahun, dan apabila berumur sepuluh tahun maka pukulah mereka ( jika mereka meninggalkannya).’ Hadits Riwayat Abu Daud.

Maka, melalui Hadits di atas jelas menunjukkan bahwa pendidikan Islam perlu dipupuk dari awal perkembangan anak sejak di rumah. Pengajaran anak tersebut akan diteruskan di sekolah yang akan dikawal oleh para guru.

Para pelajar yang belajar di kuttab tersebut berlangsung hingga akhil baligh, dimana mereka mempelajari pelbagai ilmu seperti Alquran, menulis, ilmu nahu, ilmu bahasa Arab, sejarah, matematika dan syair. Dalam mempelajari Alquran, seorang anak memulai dengan menghafal secara individu ataupun kelompok dimana guru akan membaca ayat Alquran berulang kali dan seterusnya yang diikuti oleh pelajar. Mereka juga diajari menulis ayat-ayat dan menghafalnya setiap hari. Dengan ini menunjukkan bahwa kemampuan menulis dan membaca menjadi syarat mutlak untuk memahami Alquran. Metode pengajarannya adalah dengan melakukan tugas berulang kali dimana para pelajar saling tolong-menolong antara satu sama lain dalam menguatkan hafalan dan menggerakkan tangan dengan menulis apa yang dihafal, mengfungsikan mata dengan mengamati apa yang dibaca. Setelah itu, hasilnya mereka tunjukkan kepada gurunya. Jika pelajar lalai dalam menghafal dan menulis, maka guru akan memberikan hukuman kepada mereka. Apa yang dilakukan oleh guru terhadap mereka adalah dengan memberi nasehat pada awalnya. Sekiranya tiada perubahan yang ditunjukkan maka guru bertindak memukul sebagai peringatan (agar tidak lalai dalam menghafal). Guru juga akan memberi ganjaran kepada pelajar yang tekun dan rajin menamatkan hafalan Alquran. Mereka tidak berhenti sampai mereka khatam Alquran, untuk selanjutnya mereka akan mempelajari materi tambahan seperti muamalat demi kelangsungan hidup mereka di masa akan datang.

### **Tujuan Pendidikan**

Tujuan pendidikan yang dikehendaki Al-Qabisi adalah agar pendidikan dan pengajaran dapat menumbuh-kembangkan pribadi anak sesuai dengan nilai-nilai Islam yang benar. Al-Qabisi juga menghendaki tujuan pendidikan yang mengarah agar anak memiliki keterampilan dan keahlian pragmatis yang dapat mendukung mencari nafkah. Ini diberikan setelah memperoleh pendidikan agama dan akhlak dengan harapan dalam mencari nafkah atau bekerja didasari rasa takut kepada Allah.



Bagi al-Qabisi, tujuan pembelajaran adalah untuk meningkatkan kepribadian (*syakhsiah*) pelajar agar selaras dengan nilai-nilai Islam. Lebih spesifik lagi, tujuan pendidikan adalah untuk mengembangkan kekuatan akhlak, menimbulkan rasa cinta kepada agama, berpegang teguh kepada ajarannya serta berperilaku yang sesuai dengan ajaran Islam. Selain itu, al-Qabisi juga mengkendaki agar para pelajar dapat memiliki keterampilan yang dapat mendukung mereka dalam mencari nafkah.

Al-Qabisi berpendapat bahwa pengajaran yang dilakukan melalui persahabatan antara satu sama lain, atau dengan kata lain yaitu seorang guru harus memperlakukan pelajarinya sebagai sahabat dalam situasi pembelajaran sehingga memudahkan pelajar untuk menyatukan minat, pengalaman dan masalah yang dihadapi dalam pembelajaran. Hal ini umumnya dilakukan oleh ibu dan bapak dalam mendidik anak-anak mereka. Selain itu, seorang guru hendaklah memahami tabiat para pelajarinya lalu diarahkan agar sejalan dengan asas-asas Islam yang sesuai dengan fitrah manusia.

Pandangan al-Qabisi terhadap hukuman kepada murid adalah dengan niat mendidik dan untuk memperbaiki diri mereka supaya menjadi manusia yang baik, bukan untuk mengumbar amarah. Hukuman tersebut hendaknya dilakukan kepada murid tanpa menyakitkan, melukai atau membuat cacat. Hukuman yang dilakukan hendaknya diarahkan kepada badan dan bukan muka.

Lebih dari itu, hendaklah seorang guru memiliki teladan dan akhlak yang baik dan terpuji supaya dapat menjadi contoh bagi para pelajar karena dalam proses pengajaran dan pembelajaran, pelajar akan melihat guru mereka sebagai contoh sepanjang masa. Guru hendaklah senantiasa memberi motivasi dan dukungan kepada para pelajar supaya mereka lebih bersemangat untuk menerima pelajaran. Itu sebabnya, guru perlu bersemangat dan memiliki motivasi dalam memberi pendapat dan idea, sehingga pelajar yang melihat guru tersebut juga akan terpengaruh bersemangat.

### **Kurikulum Pendidikan**

Al-Qabisi dan masyarakat yang hidup pada zamannya berada dalam suasana yang berpegang teguh pada ajaran agama. Oleh karenanya tidak heran bila konsep kurikulum yang digunakan al-Qabisi pun sesuai dengan kondisi para pelajar yang diliputi dengan nilai-nilai agama ketika itu. Kurikulum yang diperkenalkan oleh al-Qabisi terbagi kepada dua, yaitu kurikulum *Ijbari* dan kurikulum *Ikhtiyari*.

#### ***Kurikulum Ijbari***

Kurikulum *ijbari* adalah kurikulum (mata pelajaran) wajib bagi setiap anak didik. Isi kurikulumnya adalah mengenai kandungan ayat al-Qur'an, seperti sembahyang dan doa. Dan penguasaan terhadap ilmu nahwu dan bahasa arab yang keduanya merupakan persyaratan mutlak untuk memantapkan bacaan al-qur'an. Kurikulum yang berkenaan dengan bahasa dan baca tulis al-Qur'an diberikan pada tingkat dasar, yaitu kuttab. Pendapat al-Qabisi tentang pentingnya pelajaran baca tulis dan pemahaman al-Qur'an dalam hubungannya dengan shalat itu menggambarkan kecenderungannya sebagai seorang ahli fikih. Mengintegrasikan antara kewajiban mempelajari al-Qur'an dengan sembahyang dan berdoa berarti telah mengintegrasikan antara aspek berfikir merasa dan berbuat (beramal). Prinsip kurikulum tersebut sesuai dengan pandangannya mengenai ilmu jiwa yang ditetapkan melalui prinsip tiga logis, (1) menumpahkan perhatian kepada pengajaran al-qur'an karena itu adalah untuk menambah ma'rifat kepada Allah dan mendekatkan diri kepada Allah. (2) Pentingnya ilmu nahwu untuk memahami kitab suci

secara benar bagi anak. (3) Mengajarkan bahasa arab sebagai alat untuk memahami makna ayat al-qur'an beserta huruf hijaiyahnya agar dapat menulis dan mengucapkannya dengan benar.

Kurikulum ini memperkenalkan mata pelajaran wajib bagi setiap pelajar. Matapelajaran dimaksud adalah Alquran, dimana pelajar akan membaca, menghafal dan menulis Alquran. Selain membaca, menghafal, dan menulis pelajar juga dijelaskan isi kandungan Alquran itu sendiri dalam pengamalannya seperti shalat dan doa. Sebagian pendapat mengatakan bahwa ilmu nahu dan bahasa Arab adalah syarat mutlak untuk memantapkan bacaan Alquran, tilawah, menulis dan menghafalnya.

### ***Kurikulum Ikhtiyari (Tidak Wajib/Pilihan)***

Kurikulum ini berisi ilmu hitung dan seluruh ilmu nahwu, bahasa arab syi'ir, kisah masyarakat arab, sejarah islam ilmu nahwu dan bahasa arab lengkap, dan keterampilan, ilmu berhitung (sesuai dengan izin orangtua) peserta didik. Al-Qabisi amat selektif dalam memasukkan pelajaran dalam kurikulum yang bersifat ikhtiyari yaitu selalu dikaitkan dengan tujuan untuk mengembangkan akhlak mulia pada diri anak didik, menumbuhkan rasa cinta kepada agama, berpegang teguh pada ajaran islam serta berperilaku sesuai dengan nilai-nilai agama yang murni. Demikian pentingnya tujuan beragama dalam kurikulum tersebut diatas tampak dipengaruhi oleh situasi masyarakat pada waktu itu yang taat beragama.

Kurikulum ini memperkenalkan matapelajaran yang dipandang elektif seperti matematika, kisah masyarakat Arab, ilmu nahu dan ilmu bahasa Arab. Matapelajaran ini adalah matapelajaran pilihan yang dipelajari para pelajar. Di sini, para pelajar perlu mendapat izin terlebih dahulu dari ibu dan bapak sebelum mempelajarinya. Al-Qabisi memperkenalkan kurikulum ini karena ia merupakan tuntutan masyarakat pada zamanya yang mana mereka memerlukan mata pelajaran tambahan bagi anak-anak mereka supaya kemajuan masyarakat pada zamannya dapat setanding dengan masyarakat lain.

Al-Qabisi menggabungkan antara kurikulum *ikhtiyari* dan *ijbari* yang mana kurikulum *ijbari* lebih diberi keutamaan. Ini bertujuan supaya para pelajar berada pada landasan yang betul dimana dapat berada dalam posisi seimbang antara dunia dan akhirat. Masyarakat pada zaman al-Qabisi adalah masyarakat yang kuat berpegang pada agama. Oleh sebab itulah al-Qabisi tetap memberi keutamaan kepada kurikulum *ijbari* supaya tidak keluar dari landasan *syariat* dengan hanya bepegang kepada kurikulum *ikhtiyari*.

Jika dibandingkan dengan kurikulum yang ditetapkan di kuttab pada abad ke tiga dengan kurikulum yang diajarkan pada abad-abad sesudahnya tidak begitu besar perbedaannya. Al-hafiz Ibn Rajab al-Baghdadi pada abad ke-8 memberikan gambaran tentang kurikulum tersebut sebagai ilmu-ilmu yang bermanfaat bila diukur atas dasar-dasar nash Alquran dan Hadits, serta pemahamannya yang dikaitkan dengan riwayat para sahabat dan tabiin tentang ketetapan halal dan haram, zuhud dan berbudi halus serta bijaksana dan sebagainya.

Al-Qabisi memandang bahwa lebih utama sekiranya peringkat awal perkembangan anak diajarkan Alquran. Tetapi Abu Bakar ibn Arabi berbeda pendapat dengan mengatakan bahwa adalah lebih baik bila pada peringkat awal perkembangan kanak-kanak diajarkan syair, sejarah dan matematika.

Al-Qabisi mensyaratkan pengajaran Alquran dengan tartil, baik tajwidnya serta waqaf yang tepat dengan pembacaan yang bagus. Beliau menasehatkan agar bacaan yang bagus ini dimanfaatkan di dalam shalat fardlu bagi seluruh kaum Muslimin. Begitu juga halnya dengan

mengajar anak untuk mengerjakan shalat pada usia tujuh tahun sampai sepuluh tahun. Jika anak tidak mau shalat pada usia sepuluh tahun maka mereka harus dipukul (yang mendidik dan tidak melukai). Meninggalkan shalat merupakan batas yang memisahkan antara kekufuran dan keIslaman. Al-Qabisi menyarankan agar mendalami makna doa di dalam shalat.

Disini dapat kita lihat bahwa dengan menggabungkan antara mempelajari Alquran, do'a dan shalat, berarti kita telah menggabungkan antara ranah kognitif, efektif dan psikomotor. Pandangan ini sesuai dengan ilmu jiwa yang diterapkan oleh al-Qabisi dalam tiga prinsip yaitu: 1) Memfokuskan perhatian kepada pengajaran Alquran. Karena hal tersebut adalah jalan yang ditempuh dalam menambah makrifat kepada Allah, serta mengabdikan diri kepadanya; 2) Urgensi mengetahui ilmu nahu bagi kanak-kanak untuk memahami kitab suci Alquran dengan betul; dan 3) Mengajarkan bahasa Arab untuk memahami makna ayat Alquran beserta huruf hijaiyyah agar pelajar dapat menulis dan mengucapkannya dengan betul.

Menurut pandangan al-Qabisi, kurikulum *ijbari* mengandung materi seperti Alquran, shalat, doa-doa, menulis, nahu dan bahasa Arab adalah matapelajaran yang mendidik budi pekerti para pelajar untuk mencintai agama dan mengajar mereka ke jalan yang terpuji. Kurikulum *ijbari* dan *ikhtiyari* ini mempunyai kegunaan yang sama yaitu menanamkan rasa cinta pada agama secara lebih mendalam. Dengan demikian, kurikulum *ijbari* lebih memberi manfaat ke arah pencapaian tujuan tersebut.

### **Metode dan Teknik Pengajaran**

Metode dan teknik belajar yang diterapkan al-Qabisi adalah menghafal, melakukan latihan dan demonstrasi langkah-langkah penting dalam menghafal adalah didasarkan pada penetapan waktu terbaik yang dapat mendorong meningkatkan kecerdasan akalnya. Waktu istirahat adalah waktu yang amat penting untuk menyegarkan fikirannya. Tahapan metode menghafal al-Alqabasi sesuai dengan hadits nabi, yaitu dimulai dengan menghafal kalimat, memahami isinya dan mengulanginya kembali. Hubungan metode menghafal dengan pendidikan akal adalah dalam menghafal sesuatu tentu kita akan mengingatnya dalam memory kita, kemudian hafalan tersebut sebagai dasar kita untuk berfikir dan melatih akal kita ketika ada pengetahuan baru masuk ke otak kita.

Al-Qabisi sangat menekankan kepada pengajaran dan pembelajaran Alquran. Misalnya, menghafal dan menulis Alquran menurutnya perlu memperhatikan pemilihan waktu yang sesuai. Al-Qabisi juga menekankan kepada metode belajar yang efektif yaitu dengan menghafal, membuat latihan dan demonstrasi. Belajar secara hafalan adalah cara pengajaran yang terbaik. Apabila pelajar dapat memahami sesuatu pelajaran, ini akan membantu mereka untuk menghafal dengan baik. Begitu juga sebaliknya, anak disarankan agar mereka menghafal pelajaran supaya mereka dapat memahami maksud pelajaran tersebut dengan jelas. Salah satu bukti yang jelas bahwa kurikulum di kuttab berisikan materi pelajaran yang wajib dihafal dan diingat. Di dalam kuttab tersebut hanya diajarkan ilmu-ilmu Alquran, menulis nahu, bahasa Arab, syair dan sejarah Arab (Islam) termasuk juga ilmu-ilmu *lafdziyyah*. Semua ilmu tersebut harus dibaca, dihafal dan diingat oleh para pelajar. Hal ini jelas menunjukkan bahwa pengajaran di kuttab menekankan kepada metode hafalan. Menurut al-Qabisi menghafal adalah metode yang paling baik dan sesuai dengan sebagian pendapat yang menyatakan bahwa metode ini memerlukan teknik pengulangan (*drill*), kecenderungan (*al-mailu*) dan pemahaman (*al-fahm*) terhadap mata pelajaran.

Pentingnya teknik pengulangan (*drill*) ini didasarkan pada Hadits Nabi tentang perlunya menghafal Alquran yang diumpamakan dengan sebuah ikatan tali pada seekor unta, sekiranya

pemilik tali tersebut mengukuhkan ikatan talinya, maka unta tersebut akan terikat erat dan jika pemilik melepaskan ikatan tali tersebut, maka unta itu akan pergi. Hal ini dapat diartikan bahwa jika seseorang menghafal Alquran pada malam dan siang harinya (secara berulang-ulang) maka ia akan mengingatnya, dan jika ia tidak membacanya maka ia akan lupa. Berkaitan dengan Hadits tersebut al-Qabisi menyatakan sesungguhnya Rasulullah menjelaskan dalam Haditsnya tentang cara-cara mengingat yang dapat memantapkan hafalan sehingga ia tidak perlu belajar lagi secara berulang-ulang.

Apa yang dikatakan oleh al-Qabisi tersebut menunjukkan secara jelas tahap-tahap mengingat, dimana seseorang perlu menghafal, memahami makna ayat kemudian mengulangnya. Adapun yang dimaksudkan dengan kecenderungan (*al-mailu*) di atas adalah rasa mencintai Alquran sehingga pelajar tertarik untuk membaca Alquran. Sedangkan yang dimaksudkan dengan “pemahaman” (*al-fahm*) adalah tartil (memahami bacaan) dalam membaca dan memahami secara sungguh-sungguh. Adapun pembacaan secara tartil membantu untuk merenungkan isi Alquran yang telah diturunkan oleh Allah.

### **Prosedur Pengajaran**

prosedur pengajaran dan pembelajaran menurut al-Qabisi juga terpengaruh oleh zamannya dimana masyarakat cukup berpegang teguh pada ajaran agama. Apa yang dimaksud di sini adalah terkait dengan prosedur, langkah atau rancangan pengajaran harian guru dalam kelas. Jadwal waktu atau rutinitas harian pengajaran dan pembelajaran yang dilakukan oleh guru pada umumnya tidak banyak bedanya setiap hari. Sejak pagi (selepas subuh) mempelajari Alquran sampai waktu *dhuha*. Seterusnya guru mengajar ilmu menulis Alquran mulai dari waktu *dhuha* sampai waktu *dhuhur*. Kemudian, para pelajar diberi kesempatan beristirahat untuk makan siang di rumah mereka dan akan kembali belajar setelah *dhuhur* untuk mempelajari ilmu-ilmu selain Alquran seperti ilmu nahu, ilmu bahasa Arab, syair, sejarah dan matematika.

Dengan demikian jelaslah bahwa al-Qabisi begitu menekankan pembelajaran Alquran. Dalam pengajaran Alquran, kualitas pengajarannya pun dijaga agar para pelajar senantiasa mempelajari dan menghafal Alquran. Pengajaran dan pembelajaran Alquran dilakukan pada awal pagi karena menurut beliau pada waktu ini akal pikiran para pelajar masih segar dan cerdas, dan proses penghafalan Alquran dapat dilakukan dengan baik. Pengaruh akal pikiran yang masih segar ini menyebabkan para pelajar senantiasa cerdas dan tidak sukar bagi mereka untuk mempelajari mata pelajaran lain.

### **Percampuran Lelaki dan Perempuan**

Pencampuran belajar antara murid laki-laki dan perempuan dalam satu tempat dikenal dengan istilah *Co-Educational Clases*. Al-Qabisi tidak setuju bila murid laki dan perempuan dicampur dalam satu kelas atau kuttab sehingga anak itu harus tetap belajar sampai usia baligh (dewasa) hal ini akan menimbulkan hal yang tidak baik. Pendapatnya ini sesuai dengan garis ajaran agama Islam, karena anak yang berusia muharriqah (masa pubertas/remaja) tidak memiliki ketenangan jiwa dan timbul dorongan kuat untuk mempertahankan jenis kelaminnya dan dikhawatirkan akan timbul hal-hal yang tidak baik dan merusak moralnya.

Bagi al-Qabisi, dalam mengikuti pembelajaran agama kebebasan diberikan pada siapa saja. Al-Qabisi sendiri tidak menetapkan umur dalam mengikuti pembelajaran di sekolah. Selain itu, mengenai jenis kebebasan yang diberikan pada golongan perempuan sama dengan lelaki untuk mengikuti pembelajaran di sekolah. Ini karena pembelajaran agama adalah *fardhu ain* atau

wajib dipelajari oleh setiap *mukallaf*. Walaupun diberikan kebebasan, namun percampuran antara lelaki dan perempuan tetap perlu dijaga. Ini dipandang penting terutama apabila para pelajar telah mencapai usia akil baligh, dimana keinginan untuk berpasangan timbul dalam diri mereka. Untuk menghindari timbulnya masalah sosial yang menyimpang dari tujuan pendidikan, maka langkah yang diambil al-Qabisi adalah memisahkan antara pelajar lelaki dengan perempuan di sekolah yang terpisah.

Memang pendidikan tidak seharusnya ada batasan. Hak untuk mendapat pendidikan diberikan kepada siapa saja. Al-Qabisi tidak membedakan golongan Muslim atau bukan Muslim untuk belajar dan mengajar secara bersama-sama, justru hal tersebut sangat dianjurkannya. Meskipun demikian, padangan al-Qabisi ini tidak disetujui oleh sebagian tokoh pendidikan yang lain pada masa tersebut. Mereka mengatakan mana mungkin golongan bukan Muslim dibenarkan mengajar pelajar Muslim sedangkan mereka tidak mengetahui tentang risalah Nabi Muhammad. Menghadapi kritik tersebut Al-Qabisi tetap dengan pandangannya bersandarkan kepada ayat Alquran : ((لَا لِقْرَانَ الْكُفْرِي فِي بَيْتِ ابِ لَهْمُونَ لَا يَمْسُوه إِلَّا لَمْطَمَرُونَ))

Berdasarkan pada ayat ini dapat disimpulkan bahwa Alquran tidak boleh sembarangan disentuh oleh orang yang dalam keadaan suci. Golongan kafir adalah termasuk dari mereka yang tidak suci tersebut sampai mereka memeluk Islam. Dalam konteks pembahasan di atas, golongan kafir dibenarkan mengajarkan anak-anak Muslim pada saat mereka tidak memegang Mushaf Alquran. Ini berarti mereka tidak diberi keutamaan dalam mengajar agama namun mereka diberi keutamaan untuk mengajar khat (kaligrafi Arab) dan huruf-huruf hijaiyyah. Argumenasi al-Qabisi ini diperkuat dengan sabda Nabi yang mengharuskan golongan musyrikin mengajar anak-anak Islam di Madinah pasca Perang Badar dimana sebagian mereka ditawan dan ditebus dengan mengajarkan baca-tulis.

### **Kepribadian Guru dalam Pembentukan Pelajar**

Sepatutnya para pelajar tidak lari dari masalah *syakhsiah* (akhlak). Mereka perlu dipantau dan dibimbing dari waktu ke waktu. Pada saat mereka di rumah, ibu-bapaknya menjadi pembimbing, dan ketika mereka di sekolah maka gurulah yang patut mengambil alih tugas ibu-bapak tersebut dengan jalan menegur, memberi nasehat serta menghukum atas kesalahan yang mereka lakukan. Guru juga menjadi bagian dari kehidupan pelajar. Pelajar akan menjadikan mereka sebagai *role model* (contoh tauladan) dari berbagai aspek. Jadi tidak mengherankan bilamana guru di sekolah senantiasa menjadi tumpuan teladan pelajar dari segi pakaian, gerak gerik, tingkah laku dan sebagainya. Oleh karena itu seorang guru perlu mempersiapkan mental dan fisik apabila berhadapan dengan pelajar. Dalam pandangan al-Qabisi, guru merupakan sumber makanan akal dan agama. Apa yang dimaksudkan sumber makanan ialah guru bertanggungjawab dalam memberikan pendidikan yang dapat membentuk kesempurnaan akal. Akal yang sempurna mendatangkan dampak yang positif dalam tingkah laku pelajar. Akal yang sempurna juga datang dari kepatuhan dan ketaatan pada perintah agama yang dapat membentuk kekuatan jiwa. Dalam mendidik pelajar di dalam kelas guru perlu menunjukkan nilai-nilai murni secara tidak langsung ketika mengajar. Nilai-nilai murni ini seperti sikap tolong-menolong, jujur, bersih dan sebagainya. Memang berat tugas seorang guru namun jika disertai dengan niat yang ikhlas dalam mendidik dan menjalankan tugas yang berat, maka hal tersebut tidak menjadi beban yang membawa kepada masalah kehidupan mereka. Untuk mendapatkan dampak positif tersebut maka dalam mengajar dan belajar, guru dan pelajar sama-sama menghidupkan suasana pembelajaran yang aman dan tenteram.

## **Demokrasi dalam Pendidikan**

Al-Qabisi memiliki pandangan tentang demokrasi dalam pendidikan. Menurut, al-Qabisi pendidikan adalah hak semua orang tidak ada pengecualian. baik laki-laki maupun perempuan.. laki-laki dan perempuan memperoleh hak yang sama dalam hal pendidikan. Ia menghendaki agar penyelenggaraan pendidikan anak-anak Muslim dilaksanakan dalam satu ruang dan memperoleh pengetahuan dari pendidik yang satu. Sehingga tidak perlu dibagi-bagi menjadi tingkat atau jenjang, pendapatnya yang demikian mengisyaratkan adanya paham demokrasi dalam pendidikan. Al-Qabisi juga mengajak kepada para guru agar dalam mengajarnya jangan terpengaruh lingkungan masyarakat dan juga perbedaan stratifikasi social yang ada, atas dasar itu diharapkan para guru agar dalam mengajar tidak membedakan antara anak yang mampu dan tidak mampu, berdasarkan rasa persamaan dan penyediaan kesempatan belajar bagi semua secara sama.

Konsep pendidikan yang ditawarkan oleh al-Qabasi pada inti adalah pendidikan akhlak sama seperti konsepnya ibn Maskawaih, namun al-Qabisi tidak hanya sebatas pada pendidikan akhlak saja namun juga pengetahuannya tentang agama harus diperdalam, dan juga pelajaran yang mendukung agar anak didik lebih mudah memahami agama islam dengan benar. Pelajaran yang mendukung anak didiknya diantaranya adalah bahasa arab, ilmu hitung, syi'ir, ilmu nahwu dan lain sebagainya. Pendidikan tersebut adalah bersifat akherati, al-Qabisi juga memperhatikan pendidikan yang bersifat duniawi, diantaranya adalah memeberikan pelajaran keterampilan, dan keahlian pragmatis agar nantinya seorang anak didik tersebut dapat mencari nafkah untuk kebutuhan hidupnya dan juga didasari landasan takut kepada Allah swt.

### ***Perbedaan Jenis Kelamin***

Al-Qabisi menyatakan bahwa belajar merupakan kewajiban setiap Muslim. Maka tidak ada perbedaan antara lelaki maupun perempuan dalam mendapatkan ilmu pengetahuan. Walaupun begitu, al-Qabisi tidak setuju dengan pencampuran antara lelaki dan perempuan di dalam sesebuah kuttab. Anak-anak yang akil baligh mesti dipisahkan antara mereka supaya tidak terjadi pergaulan bebas. Sistem ini dilakukan demi menjaga kemaslahatan pembelajaran pendidikan itu sendiri dan hal tersebut juga selaras dengan apa yang dituntut oleh agama Islam.

### ***Perbedaan Status Ekonomi***

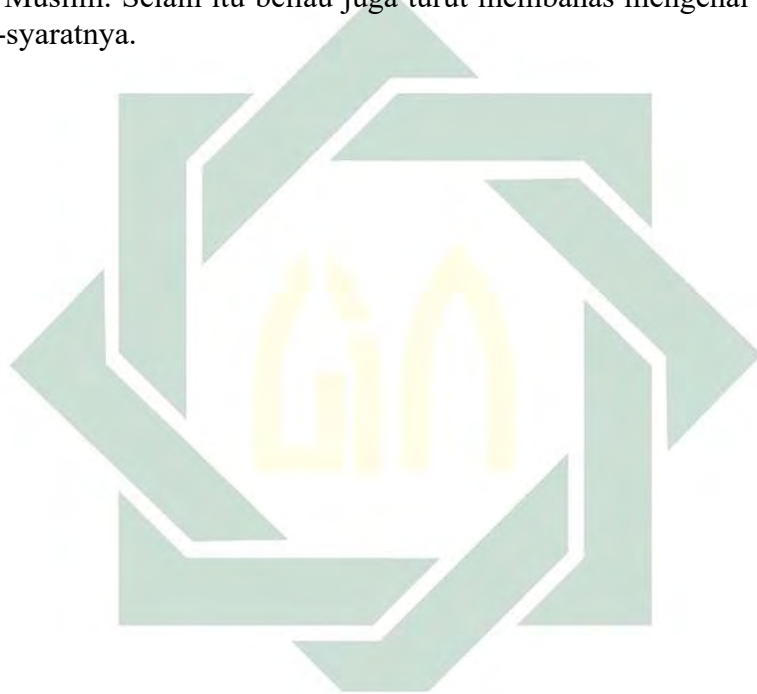
Selain kesetaraan antara pelajar lelaki dan perempuan dalam mendapatkan pendidikan dan pengajaran, al-Qabisi juga tidak membedakan antara pelajar kaya dan pelajar miskin. Semua pelajar tersebut berada di dalam satu kelas yang mana guru tidak membedakan status ekonomi mereka, justru menggalakkan kerjasama di antara mereka. Untuk mendukung terlaksananya pemerataan sistem pendidikan, al-Qabisi berpendapat bahwa bagi golongan yang kaya maka mereka disarankan memberi bantuan kepada golongan yang kurang bernasib baik supaya dapat menampung perbelanjaan pendidikan di sekolah. Beliau juga menyarankan agar didirikan *baitulmal* agar uang yang didermakan dapat disalurkan kepada golongan yang berhak baik kepada pelajar maupun pengajar.

### ***Sistem Upah yang Diberikan kepada Guru***

Seorang guru yang *wara'* dan *taqwa*, haruslah ikhlas dalam mendidik anak. Guru patut menjadikan dirinya sebagai bapak kepada para pelajar dengan mempunyai sifat penyayang, kasih dan bijaksana terhadap masalah agama seperti mengajar menghafal Alquran dan sunnah Rasul. Al-Qabisi tidak mencegah seorang guru untuk menerima gaji demi kelangsungan hidupnya dan

memenuhi tuntutan hidup sehari-hari. Ini karena pemberian gaji atau upah untuk guru khususnya yang mengajar agama tidak perlu menimbulkan problem lagi bagi mereka. Masalahnya di sini adalah sekiranya ibu-bapak orangtua anak dengan senang hati memberi upah kepada guru yang mengajar mata pelajaran lain seperti matematika, sejarah, dan sains mengapa pula mereka merasa sukar untuk memberi upah kepada guru yang mengajar agama? Tanggungjawab seorang guru ialah mengajar dan bukan meminta (*demand*). Jadi, logisnya tanggungjawab pelajar adalah belajar, dan ibu-bapak bertanggungjawab memberi upah kepada yang mengajar. Dengan demikian persoalannya disini bukannya masalah aturan, namun lebih terkait pada sikap, adab dan memahami tanggungjawab dan hak masing-masing dalam mensukseskan proses pendidikan.

Ringkasnya, dalam konteks pendidikan al-Qabisi ini menunjukkan pandangan beliau tentang pendidikan anak, tujuan pendidikan, kurikulum, metode dan teknik belajar, demokrasi pendidikan dan sebagainya. Beliau juga membahas mengenai Alquran yang wajib diajarkan dan dipelajari oleh setiap Muslim. Selain itu beliau juga turut membahas mengenai adab belajar dan mengajar serta syarat-syaratnya.





## **BAB 3**

### **IBN SINA (370H/980M – 428H/1037M)**

#### **Integrasi Nilai Keislaman dan Falsafah dalam Pendidikan**

##### **Biografi Ringkas**

Satu-satunya sumber informasi tentang kehidupan awal ibn Sina adalah otobiografinya yang ditulis oleh muridnya yang bernama Juzjani. Dengan tiadanya sumber lain maka tidaklah mungkin dapat memastikan seberapa kuat otobiografinya tersebut akurat. Dikatakan bahwa beliau menggunakan otobiografinya untuk memajukan teori pengetahuannya yang menyatakan bahwa bisa saja seseorang mendapatkan ilmu pengetahuan dan memahami falsafah ilmu Aristoteles tanpa melalui seorang guru. Dimikian pula dipertanyakan apakah keteraturan peristiwa tersebut lebih sesuai dengan model Aristoteles. Dengan kata lain, apakah ibn Sina menggambarkan dirinya sendiri pada saat mempelajari sesuatu dalam susunan yang tepat. Walaupun begitu, catatan ibn Sina amat penting untuk dikemukakan.

Nama lengkap Ibn Sina adalah Abu A'li Al-Husain ibn Abdullah ibn al-Hasan ibn A'li ibn Sina al-Hakim. Beliau dikenal sebagai Ibn Sina atau Avicenna. Ibn Sina lahir pada 370 Hijrah / 980 Masehi. Beliau dilahirkan di Khormeisan berdekatan Bukhara dan berbangsa Balkha (ahli Balkha), sekarang Uzbekistan, ibu kota Samani, sebuah kota peninggalan dari dinasti Persia di Asia Tengah dan Khorasan. Ibn Sina Wafat pada 428 Hijrah / 1037 Masehi. Ibunya yang bernama Setareh juga berasal dari Bukhara, dan ayahnya, Abdullah, adalah seorang penganut Ismailiyah yang disegani, dan merupakan ilmuwah dari Balkh, sebuah kota penting dari kekuasaan Samani yang sekarang merupakan Provinsi Balkh di Afghanistan. Pada saat ayahnya memiliki putra dirinya, gubernur yang berkuasa di masa itu adalah Nuh ibn Mansur. Ayahnya mendidik putranya dengan sangat hati-hati dengan menyekolahkan di Bukhara. Kemampuan berpikir ibn Sina yang independen memiliki daya intelek dan memori luar biasa, sedemikian rupa ia mampu mengambil alih tugas gurunya ketika usia 14 tahun. Seperti yang diakuinya dalam otobiografi, tidak ada yang tidak dia pelajari pada saat usianya mencapai 18 tahun.

Sejumlah teori yang berbeda telah dikemukakan oleh ibn Sina. Ahli sejarah abad tengah, Zahir al-din al-Bayhaqi (w.1169) memandang ibn Sina sebagai pengikut dari Ikhwan al-Shafa. Selain itu, Shia Faqih Nurullah Shushtari dan Seyyed Hossein Nasr, serta Henry Corbin, menganggap bahwa ia paling menyerupai madzhab Syi'ah dua belas imam. Dimitri Gutas menyatakan bahwa ibn Sina adalah seorang Sunni Hanafi. Perbedaan pendapat seperti itu juga berlaku bagi latar belakang keluarga ibn Sina, ada yang berpendapat Sunni, ada pula yang menganggapnya Syi'ah.

Menurut otobiografinya, ibn Sina telah menghafal seluruh Alquran pada usia 10 tahun. Beliau belajar lebih banyak dari para ilmuwan pelancong yang memperoleh kehidupan dengan menyembuhkan orang-orang yang sakit, dan mengajar para kaum muda. Beliau juga belajar fikih melalui guru Ismail al-Zahid yang bermadzhab Hanafi.



Saat usia belasan tahun, dia sudah resah dengan metafisika Aristoteles yang tidak dapat dipahaminya sampai setelah ia membaca komentar al-Farabi. Selama setahun setengah ia mempelajari falsafah dimana ia menjumpai hambatan berat. Momen dimana terjadi perhelatan penemuan tersebut diatasnya dengan meninggalkan buku-bukunya, berwudlu, pergi menuju ke Masjid, dan melaksanakan shalat, sampai muncul cahaya yang mencerahkan kesulitannya tadi. Hingga larut malam ia melanjutkan studinya, bahkan dalam mimpinya pun banyak problem menghampirinya dan ia pun berupaya keras menyelesaikan problem tersebut. Ibn Sina dengan kekuatan logikanya -sehingga dalam banyak hal mengikuti teori matematika bahkan dalam kedokteran dan proses pengobatan- dikenal pula sebagai filosof tak tertandingi. Menurutnya, seseorang baru diakui sebagai ilmuwan, jika ia menguasai falsafah secara sempurna. Ibn Sina sangat cermat dalam mempelajari pandangan-pandangan Aristoteles di bidang falsafah. Ketika menceritakan pengalamannya mempelajari pemikiran Aristoteles. Dikatakan bahwa ia telah membaca buku metafisika Aristoteles sebanyak 40 kali, sehingga ia berhasil menghafal semua kata dalam memorinya, namun maknanya tetap janggal, sampai suatu hari ketika menemukan pencerahan dari sedikit komentar yang ditulis oleh al-Farabi yang bukunya ia beli dari toko buku seharga tiga dirham. Ia pun menjadi sangat senang saat menemukan bantuan dari sebuah karya yang sebelumnya dikira sekedar misteri. Beliau menguasai maksud dari kitab itu secara sempurna setelah membaca syarah atau penjelasan 'metafisika Aristoteles' yang ditulis oleh Farabi, filosof muslim sebelumnya. Ia pun bergegas kembali melaksanakan syukur kepada Allah serta memberi sedekah kepada kaum miskin.

Ibn Sina mempelajari ilmu Kedokteran sejak usia 16 tahun, dan ia pun tidak hanya belajar teori medis melainkan juga dengan mengunjungi pasien, yang menurut catatannya, hal itu dapat menemukan cara memberi perlakuan (penyembuhan). Ibn Sina meraih status penuh sebagai ahli fisika yang berkualitas pada usia 18 tahun, dan menyatakan bahwa kedokteran bukanlah ilmu yang berat, seperti matematika atau metafisika, sehingga ia pun mencapai kemajuan pesat. Ibn Sina menjadi dokter yang handal dan mulai melayani pasien dengan menggunakan penyembuhan yang tepat. Popularitasnya langsung berkembang dengan cepat dan ia telah melayani banyak pasien tanpa meminta bayaran ([www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)).

Pada awalnya ibn Sina diangkat sebagai tabib bagi penguasa pada waktu itu yang berhutang budi karena telah disembuhkan dari penyakit yang berbahaya. Hadiah yang diterima oleh ibn Sina atas layanannya tersebut adalah kemudahan akses terhadap perpustakaan istana dinasti Samani yang mendukung para ilmuwan dan beasiswa belajar. Berkat itu, Ibn Sina dapat leluasa masuk ke perpustakaan istana Samani yang besar. Ibn Sina mengenai perpustakaan itu mengatakan demikian: "Semua buku yang aku inginkan ada di situ. Bahkan aku menemukan banyak buku yang kebanyakan orang bahkan tak pernah mengetahui namanya. Aku sendiri pun belum pernah melihatnya dan tidak akan pernah melihatnya lagi. Karena itu aku dengan giat membaca kitab-kitab itu dan semaksimal mungkin memanfaatkannya... Ketika usiaku menginjak 18 tahun, aku telah berhasil menyelesaikan semua bidang ilmu." Ibn Sina menguasai berbagai ilmu seperti hikmah, mantiq, dan matematika dengan berbagai cabangnya.

Saat perpustakaan tersebut dilalap api, musuh-musuh ibn Sina menuduhnya membakar perpustakaan, dan yang demikian itu dilakukan mereka untuk menyembunyikan sumber-sumber pengetahuan selamanya. Selain itu, ibn Sina membantu ayahnya dari hasil upah kerjanya, betapun begitu ia pun masih sempat menulis beberapa karya tulis.

Ketika ibn Sina beranjak usia 22 tahun ia kehilangan ayahnya. Penguasa Dinasti Samani berakhir pada Desember 1004 M. Agaknya ibn Sina menolak tawaran Mahmud dari Ghazni lalu melanjutkan perjalanan ke arah Barat menuju ke Urgench di kota modern Turkmenistan, dimana wazirnya menganggap ibn Sina sebagai kawan dari kalangan ilmuwan, dan bahkan ia memberinya upah sedikit gaji bulanan. Meskipun gaji bulanan tersebut sedikit, ibn Sina mampu melakukan perjalanan dari satu tempat ke tempat lain melintasi wilayah Nashapur dan Merv hingga sampai pada perbatasan Khurasan, untuk menemukan dan membuka bakatnya. Qabus, seorang penguasa Dailam dan Persia pusat yang murah hati, dimana ia juga merupakan seorang ahli syair dan ilmuwan, mendukung ibn Sina yang berniat untuk memperoleh suaka. Namun, bersamaan dengan itu (tahun 1012) Qabus terbunuh oleh para tentaranya yang memberontak.. ibn Sina sendiri pada saat yang sama menderita sakit keras. Akhirnya, di Gorgan, dekat dengan Laut Kaspia, ibn Sina berjumpa dengan seorang kawan yang bersedia membelikannya tempat tinggal di dekat rumahnya, dimana ibn Sina dapat mengajar Logika dan Astronomi. Beberapa karya tulis ibn Sina ditulis atas dukungan kawan tersebut, dan awal dari tulisannya yang berjudul *Qanun fi al-Thib* (Undang-Undang Kedokteran) juga bermula dari tinggalnya di Hyrcania.

Selanjutnya ibn Sina menetap di Rai, sekitar kota Teheran (sekarang ibu kota Iran), kota dimana Al-Razi tinggal dan kekuasaan Majid al-Daulah, putra dari dinasti Buwaihi yang terakhir terpilih sebagai penguasa di bawah pimpinan kabupaten yang dipegang oleh ibunya Sayidah Khatun. Sekitar 30 karya tulis pendek ibn Sina disusun di kota Rai ini. Perseteruan terus-menerus antara bupati dan anaknya yang kedua, Syams al-Daulah, mengakibatkan terusirnya para ilmuwan untuk meninggalkan tempat tersebut. Setelah singgah sebentar di Qazwin, ibn Sina melanjutkan perjalanan menuju Selatan ke kota Hamadan dimana Syam al-Daulah, penguasa Dinasti Buwaihi yang lain menerimanya. Semula, ibn Sina melayani seorang gadis bangsawan, namun setelah penguasa di wilayah tersebut mendengar kedatangannya maka ia memanggil ibn Sina sebagai dokter dan memberinya bermacam hadiah ke rumahnya. Ibn Sina bahkan diangkat untuk bekerja di kantor wazir, sehingga akhirnya sang Emir pun memutuskan agar ibn Sina meninggalkan negeri tersebut. Ibn Sina tidak langsung meninggalkan negeri tersebut dan bersembunyi selama 40 hari di rumah Syekh Ahmad Fadlil, sampai sang Emir tadi menderita sakit yang memaksanya berhenti dari jabatan. Walaupun pada masa yang membingungkan tersebut, ibn Sina tetap melakukan kajian dan mengajar. Tiap sore, ringkasan dari karya monumentalnya, *Qanun fi al-Thib*, didektekan dan dijelaskan pada para muridnya. Saat sang Emir wafat, ibn Sina berhenti menjadi wazir dan sembunyi di rumah seorang apoteker dimana dengan ketekunan yang mendalam ia melanjutkan menyusun karya tulisnya.

Dalam pada itu, ibn Sina menulis surat sebagai bentuk layanannya kepada Abu Jakfar tentang kesempurnaan kota Isfahan yang dinamis. Emir baru di Hamadan mendengar korenspondensi tersebut dan menemukan dimana ibn Sina bersembunyi, maka ibn Sina pun dipenjarakan ke dalam sebuah benteng. Saat berada di dalam penjara, Ibn Sina menyibukkan diri dengan menggubah bait-bait syair, atau menulis perenungan agamanya dengan metode yang indah. Sementara itu terjadi perang antara penguasa Isfahan dan Hamadan pada tahun 1024, dimana penguasa Isfahan akhirnya menaklukkan Hamadan beserta kotanya seraya mengusir tentara bayaran Tajik. Setelah badai perang berlalu, ibn Sina kembali bersama Emir menuju Hamadan dengan membawa karya sastranya. Kemudian, ia ditemani oleh saudara lelakinya, seorang murid pilihan dan dua orang budak ibn Sina melarikan diri dari kota tersebut dengan

berpakaian layaknya seorang sufi. Setelah melalui perjalanan berbahaya, mereka sampai ke Isfahan dan diterima dengan terhormat oleh pangeran.

Sisa usia sepuluh atau dua belas tahun berikutnya dari kehidupan Ibn Sina digunakan untuk melayani Jakfar Ala al-Daulah, dimana ia menemaninya sebagai seorang dokter dan sasterawan serta penasehat akademik. Selama tahun-tahun tersebut ia mulai mempelajari masalah sastra dan falsafah. Lalu, ia terserang sakit perut dan ditawan oleh tentara saat hendak menyerang Hamadan, ketika diperiksa sakitnya sangat keras sehingga ia nyaris tak bisa berdiri. Pada saat yang sama, penyakitnya kambuh dan dengan susah payah ia pun tiba di Hamadan dimana penyakitnya semakin parah, namun ia menolak untuk bertahan dengan cara hidupnya yang dipaksakan dan berserah pada nasib.

Para sahabatnya menasehatinya untuk tenag dan hidup sederhana. Namun ia menolak dengan menyetakan bahwa “saya lebih suka hidup singkat dengan lebar untuk memendekkan seseorang dengan panjang” di atas tempat tidurnya ia merasa menyesal, lalu ia mendedahkan barang-barang miliknya kepada kaum miskin, membebaskan para budak, dan membaca Alquran tiap tiga hari sampai ajal merengut nyawanya pada Juni 1037 M dalam usia 58 tahun pada bulan Ramadhan dan dimakamkan di Hamadan, Iran.

### **Falsafah Ibn Sina**

Ibn Sina menulis secara ekstensif falsafah Islam masa awal, khususnya tentang Logika, Etika dan Metafisika, termasuk karyanya yang berjudul *Logika dan Metafisika*. Kebanyakan karya tulisnya ditulis dalam bahasa Arab yang merupakan baha de facto pada masa tersebut di Timur Tengah, namun sebagian ditulis dalam bahasa Persia yang sampai saat ini masih merupakan bahasa penting, misalnya bukunya yang berjudul *Danishnama-i 'ala'i (Falsafah bagi Ala' al-Daulah)*. Komentar ibn Sina terhadap Aristoteles sering dibenarkan oleh filosof yang memberinya dorongan untuk melalukan debat langsung dengan semangat ijthad. Di Abad Tengah dunia Islam, karena keberhasilan ibn Sina untuk merekonsiliasi antara paham Aristoteles dengan neo-Platonisme dengan Ilmu Kalam, menyebabkan ibn Sina menjadi perintis aliran falsafah Islam terkemuka pada abad ke-12 dengan dirinya sebagai pusat otoritas falsafah.

Paham ibn Sina tersebut juga berpengaruh di abad tengah Eropa, khususnya doktrinnya tentang alam jiwa dan perbedaan antara eksistensi dan esensi, bersama dengan perdebatan seputar celaan yang mereka angkat pada masa Skolastik di Eropa. Kasus ini khususnya terjadi di Paris dimana paham ibn Sina (*Avicennism*) akhirnya dilarang pada tahun 1210 M. Pengaruh pemikiran falsafah Ibn Sina seperti karya pemikiran dan telaahnya di bidang kedokteran tidak hanya tertuju pada dunia Islam tetapi juga merambah Eropa. Walaupun demikian, psikologinya dan teori pengetahuannya telah mempengaruhi William dari Auvergne, seorang pendeta Paris, dan Albertus Magnus, ilmuan asal Jerman dari aliran Dominique yang hidup antara tahun 1200-1280 Masehi, ia adalah orang Eropa pertama yang menulis penjelasan lengkap tentang falsafah Aristoteles. Ia dikenal sebagai perintis utama pemikiran Aristoteles Kristen. Dia lah yang mengawinkan dunia Kristen dengan pemikiran Aristoteles. Dia mengenal pandangan dan pemikiran filosof besar Yunani itu dari buku-buku ibn Sina. Falsafah metafisika Ibn Sina adalah ringkasan dari tema-tema filosofis yang kebenarannya diakui dua abad setelahnya oleh para pemikir Barat. Sedang metafisikanya berpengaruh pada pemikiran Thomas Aquinas.

## Doktrin Metafisika

Falsafah dan metafisika Islam pada periode awal, sebagaimana halnya teologi Islam, telah mengilhami adanya perbedaan yang lebih tegas dengan falsafah Aristoteles tentang perbedaan antara esensi dengan eksistensi, dimana eksistensi merupakan domain dari kesatuan wujud (*contingent*) dan kebetulan (*accidental*), sedang esensi berlangsung dalam sebuah benda di luar kebetulan (*accidental*). Falsafah ibn Sina, khususnya yang terkait dengan bagian metafisika tersebut, banyak terpengaruh oleh al-Farabi. Dengan mengikuti al-Farabi, ibn Sina mengawali pencarian penuh menuju pada pertanyaan tentang sesuatu (*being*). Ia berargumen bahwa kenyataan eksistensi tidak bisa disimpulkan dari atau diperhitungkan untuk esensi dari sesuatu yang ada, dan bahwa bentuk (*form*) dan materi (*matter*) itu hakikatnya tidak bisa berinteraksi dan menghasilkan pergerakan alam atau aktualisasi progressif, memberi, menerima, atau menambah eksistensi pada esensi. Untuk dapat melakukan hal tersebut, penyebabnya mestilah berupa sesuatu yang ada dan ada bersamaan dengan efeknya.

Pertimbangan ibn Sina tentang pertanyaan atribut esensi dapat dijelaskan dengan istilah dari analisis ontologisnya terhadap cara sesuatu dilakukan, yakni ketidakmungkinan wujud, kemungkinan wujud (*contingency*), dan wajib adanya sesuatu (*necessary*). Ibn Sina berargumen bahwa sesuatu yang tidak mungkin adalah sesuatu yang tidak bisa ada, sementara sesuatu yang mungkin dalam dzatnya (*mumkin bi dzatihi*) memiliki potensi untuk ada atau tidak ada tanpa memerlukan kontradiksi. Ketika diaktualisasikan, kemungkinan tersebut menjadi sebuah keniscayaan sesuatu yang ada karena yang lainnya darinya (*wajib al-wujud bi-ghayrihi*). Jadi, kemungkinan itu sendiri adalah sebuah potensi keberadaan sesuatu yang pada akhirnya bisa diaktualisasikan oleh penyebab eksternal yang lain dari dirinya. Struktur metafisika dari keniscayaan dan kemungkinan adalah berbeda. Wajib adanya sesuatu disebabkan karena dzatnya (*wajib al-wujud bi dzatihi*) adalah benar dalam dzatnya, sedang kemungkinan sesuatu adalah salah dalam dzatnya dan benar karena sesuatu yang lain dari dzatnya. Wajib adanya sesuatu adalah sumber dari sesuatu itu sendiri tanpa meminjam eksistensi. Itu adalah yang senantiasa ada. Wajib adanya sesuatu itu ada karena dzatnya sendiri dan tidak memiliki intisari/esensi (*mahiyya*) selain daripada eksistensi (*wujud*). Lagi pula, adalah yang Maha Satu (*wahid ahad*) pasti ada karena tidak bisa ada lebih dari satu “wajib adanya sesuatu, dan eksistensi karena dzatnya” tanpa penyela (*fasl*) untuk membedakan satu dengan yang lain. Sekarang, untuk mengharuskan penyela tadi perlu, maka yang ada karena dzat mereka sendiri juga karena selain dzat mereka sendiri, dan ini adalah bertentangan satu sama lain. Walaupun demikian, jika tidak ada penyela yang membedakan satu dengan lainnya, maka tidak ada pemahaman bahwa keberadaan adalah tidak satu dan sama. Ibn Sina menambahkan bahwa “wajib wujudnya sesuatu karena dzatnya” tidak memiliki jenis (*jins*), atau definisi (*had*), atau rekan (*nadd*), atau lawan (*didl*), dan ia adalah terpisah (*bari'*) dari materi (*maddah*), sifat (*kayf*), jumlah (*kam*), tempat (*ayna*), keadaan (*wadl'i*), dan waktu (*waqt*).

## Teologi

Ibn Sina adalah seorang Muslim yang taat dan berupaya mempertemukan falsafah rasional dengan teologi Islam. Tujuannya adalah untuk membuktikan bahwa eksistensi Tuhan dan makhlukNya yang ada di alam dunia ini secara ilmiah dan melalui penalaran dan logika. Ibn Sina menulis sejumlah karya yang terkait dengan teologi Islam, termasuk tentang para Nabi yang

dia pandang sebagai “para filosof yang member inspirasi”, dan juga tentang berbagai interpretasi Alquran secara filosofis dan ilmiah, semisal bagaimana kosmologi Alquran berkaitan dengan sistem falsafahnya sendiri. Ibn Sina menghafal Alquran sejak usia 7 tahun dan ketika dewasa he menulis lima karya yang menjelaskan tentang berbagai surat dalam Alquran. Salah satu naskahnya adalah Bukti Kenabian, dimana ia menjelaskan beberapa ayat Alquran dan memegang Alquran dengan penuh penghormatan. Ibn Sina berargumen bahwa para Nabi selayaknya dipandang lebih tinggi daripada para filosof.

Di antara buku-buku dan risalah yang ditulis oleh Ibn Sina, kitab *al-Syifa'* dalam falsafah dan *Al-Qanun* dalam ilmu kedokteran dikenal sepanjang masa. *Al-Syifa'* ditulis dalam 18 jilid yang membahas ilmu falsafah, mantiq, matematika, ilmu alam dan *ilahiyyat*. *Mantiq al-Syifa'* saat ini dikenal sebagai buku yang paling otentik dalam ilmu mantiq islami, sementara pembahasan ilmu alam dan ilahiyyat dari kitab *al-Syifa'* sampai saat ini juga masih menjadi bahan telaah.

Dalam ilmu kedokteran, kitab *Al-Qanun* tulisan Ibn Sina selama beberapa abad menjadi kitab rujukan utama dan paling otentik. Kitab ini mengupas kaedah-kaedah umum ilmu kedokteran, obat-obatan dan berbagai macam penyakit. Seiring dengan kebangkitan gerakan penerjemahan pada abad ke-12 Masehi, kitab *Al-Qanun* karya Ibn Sina diterjemahkan ke dalam bahasa Latin. Kini buku tersebut juga sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, Prancis dan Jerman. *Al-Qanun* adalah kitab kumpulan metode pengobatan purba dan metode pengobatan Islam. Kitab ini pernah menjadi kurikulum pendidikan kedokteran di universitas-universitas Eropa. Ibn Sina juga memiliki peran besar dalam mengembangkan berbagai bidang keilmuan. Beliau menerjemahkan karya Aqlides dan menjalankan observatorium untuk ilmu perbintangan. Dalam masalah energi Ibn Sina memberikan hasil penelitiannya akan masalah ruangan hampa, cahaya dan panas kepada khazanah keilmuan dunia.

Dikatakan bahwa Ibn Sina memiliki karya tulis yang dalam bahasa latin berjudul *De Conglutinatione Lagibum*. Dalam salah bab karya tulis ini, Ibn Sina membahas tentang asal nama gunung-gunung. Pembahasan ini sungguh menarik. Di sana Ibn Sina mengatakan, “Kemungkinan gunung tercipta karena dua penyebab. Pertama menggelembungnya kulit luar bumi dan ini terjadi lantaran goncangan hebat gempa. Kedua karena proses air yang mencari jalan untuk mengalir. Proses mengakibatkan munculnya lembah-lembah bersama dan melahirkan penggelembungan pada permukaan bumi. Sebab sebagian permukaan bumi keras dan sebagian lagi lunak. Angin juga berperan dengan meniup sebagian dan meninggalkan sebagian pada tempatnya. Ini adalah penyebab munculnya gundukan di kulit luar bumi.”

### **Buku *Qanun fi al-Thib***

Ibn Sina menulis sekitar 100 karya tulis, sebagian di antaranya ditemukan dalam beberapa lembar halaman, sementara karya lainnya ditulis sampai beberapa jilid. Bukunya yang berjudul *Qanun fi al-Thib* (Undang-Undang Kedokteran) berisi 14 jilid dan menjadi buku teks standar kedokteran di Eropa dan dunia Islam sampai abad ke-18 M. dalam buku ini dibahas bagaimana menguji obat-obatan secara efektif, yaitu:

1. Obat tersebut hendaknya bebas dari sifat benda asing yang masuk secara kebetulan.
2. Obat tersebut hendaknya digunakan pada penyakit yang sederhana, bukan gabungan.

3. Obat tersebut haruslah diuji dengan dua bentuk penyakit yang berbeda, karena kadang kala sebuah obat dapat menyembuhkan satu penyakit karena sifat esensi obatnya dan yang lain karena sifat kebetulan.
4. Sifat obatnya mestilah berkaitan dengan kekuatan penyakit. Misalnya, ada beberapa obat yang panasnya lebih rendah daripada dinginnya beberapa penyakit, sehingga obat tersebut tidak menimbulkan efek padanya.
5. Waktu tindakan perlu diperhatikan sehingga esensi obat dan peristiwanya tidak saling membingungkan.
6. Efek obat harus dilihat untuk penyesuaian secara tetap, atau dalam banyak kasus jika obat tersebut tidak terjadi efek, maka hal itu termasuk efek kebetulan.
7. Percobaannya harus dilakukan dengan tubuh manusia, sebab menguji obat pada tubuh singa atau kuda tidak bisa membuktikan apa-apa tentang efeknya pada manusia.

Kitab *Qanun fi al-Thib* tersebut dalam edisi bahasa Arab dijumpai di Roma pada tahun 1593 dan dalam versi bahasa Hebrew di Naples pada tahun 1491. Sementara versi bahasa Latin dijumpai sebanyak 30 edisi yang ditemukan dalam bentuk terjemahan asli oleh Gerard de Sabloneta. Pada abad ke-15, sebuah komentar tentang naskah buku *Qanun fi al-Thib* telah disusun. Selain itu, buku-buku lain yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin adalah the *Medicamenta Cordialia*, *Canticum de Medicina*, dan the *Tractatus de Syrupo Acetoso*. Adalah fakta bahwa sejak abad ke-12 M sampai abad ke-18 M ibn Sina menjadi petunjuk bagi kajian kedokteran di universitas-universitas Eropa seraya memudahkan nama-nama seperti al-Razi, Ali ibn Abbas, dan ibn Rusyd. Sampai kurang lebih tahun 1650 buku *Qanun fi al-Thib* masih digunakan sebagai buku teks di Universitas Leuven dan Montpellier. Karyanya tidak begitu berbeda dari apa yang dilakukan oleh pendahulunya al-Razi, mengingat ia menyampaikan doktrin Ghalen, dan melalui doktrin Ghalen tersebut menyampaikan doktri Hippokrates yang merupakan modifikasi dari sistem berpikir Aristoteles. Namun demikian, buku *Qanun fi al-Thib* dari ibn Sina amat berbeda dari buku *Al-Hawi* (Pengendalian Diri) yang ditulis oleh al-Razi, atau ringkasan dari buku al-Razi dengan metode yang lebih besar, mungkin hal ini disebabkan karena kajian logika dari tokoh sebelumnya.

Di museum Bukhara dipamerkan beberapa tulisan ibn Sina, alat-alat bedah dari masanya dan lukisan-lukisan para pasien yang sedang diberi perawatan dan tindakan. Ibn Sina tertarik dalam kajian tentang efek akal terhadap tubuh, dan ia menulis banyak masalah tentang psikologi sedemikian rupa hal tersebut mempengaruhi ibn Tufail dan ibn Bajjah. Ia juga memperkenalkan pengobatan herbal. Ibn Sina mengembangkan teori temperamen dalam bukunya *Qanun fi al-Thib* untuk mengarahkan aspek emosi, kapasitas mental, sikap moral, kesadaran diri, gerakan dan mimpi.

### **Falsafah Sains**

Dalam bukunya *al-Burhan* bagian *Bab Penyembuhan*, Ibn Sina mengkaji falsafah sains dan menjelaskan awa munculnya metode ilmiah inkuiri. Ia membahas analisis posterior Aristoteles dan menunjukkan perbedaan secara signifikan dalam beberapa poin. Ibn Sina mencermati masalah metodologi yang tepat bagi penemuan ilmiah (*scientific inquiry*) dan pertanyaan “bagaimana seseorang memerlukan prinsip pertama dari sebuah sains? Ia bertanya bagaimana seorang ilmuwan akan sampai pada “awal aksioma atau hipoteses dari sains deduktif

tanpa menyimpulkannya dari premis yang lebih mendasar?” ia menjelaskan bahwa situasi ideal adalah bilamana seseorang berpedoman bahwa “kaitan tersebut terjalin melalui peristilahan yang bisa menuju pada sesuatu yang absolut dan kepastian universal”. Ibn Sina lantas menambah lagi dua metode agar dapat samapi pada prinsip yang pertama, yaitu: metode Aristoteles yang lama berupa induksi (*istiqra*), dan metode pemeriksaan dan percobaan (*tajriba*). Ibn Sina mengkritik metode induksi Aristoteles dengan berargumen bahwa metode tersebut tidak mengarah pada sesuatu yang absolut, universal, dan kepastian premis yang diakuinya ada. Di sini, ibn Sina mengembangkan metode eksperimen sebagai sarana untuk penemuan ilmiah (*scientific inquiry*).

## Psikologi

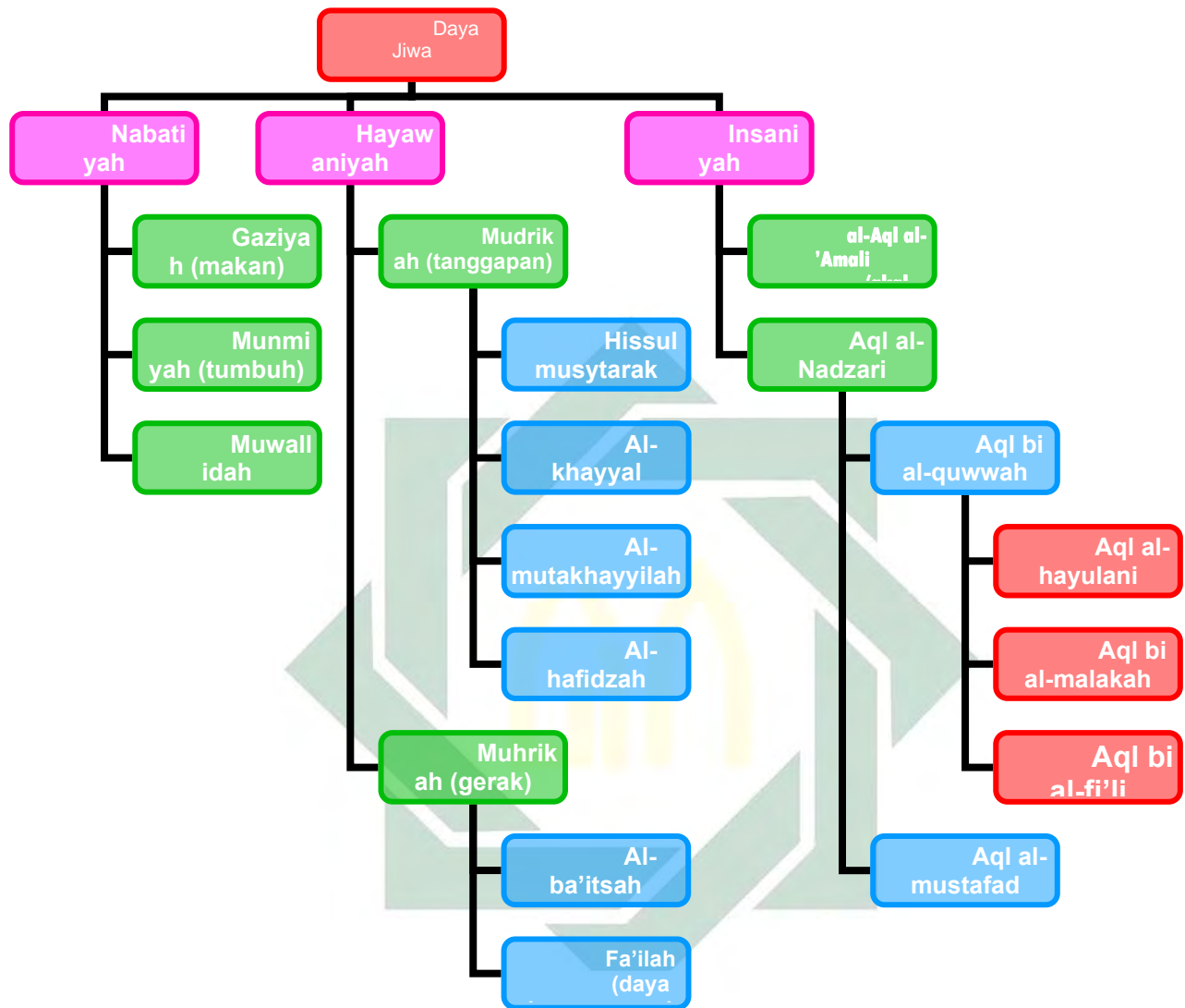
Warisan ibn Sina dalam bidang Psikologi klasik utamanya ada dalam *Kitab al-Nafs*, yakni bagian dari bukunya yang berjudul *Kitab al-Syifa'* (Buku Penyembuhan) dan *Kitab al-Najat* (Buku Pembebasan/Keselamatan). Buku-buku tersebut dikenal dalam bahasa Latin dengan judul *De Anima* (Warisan Jiwa). Tesis utama dari buku tersebut dinyatakan dalam apa yang disebutnya sebagai argumen “manusia terbang”, yang berimbas pada abad-abad berikutnya pada apa yang dibawa oleh Rene Descartes sebagai argumen *cogito ergo sum*, atau apa yang dinyatakan dalam fenomenologi sebagai bentuk dari sebuah *epoch*.

Psikologi ibn Sina menyatakan bahwa hubungan antara badan dan jiwa adalah cukup kuat untuk meyakinkan jiwa pribadi seseorang, namun lemah untuk membiarkan perilaku immoral. Dasar psikologi ibn Sina adalah ilmu fa'al alat tubuh yang maknanya adalah bahwa pendapatnya tentang jiwa merupakan salah satu yang berkaitan secara penuh dengan ilmu kealaman yang membahas masalah badan (*body*) dan kemampuan persepsinya. Jadi, bagi seorang filsuf, hubungan antara jiwa dan badan bisa dijelaskan melalui pemahaman persepsinya, dan dengan jalan ini persepsi secara badaniah berkaitan dengan intelektualitas manusia yang bersifat immateri. Dalam persepsi indrawi, orang yang melakukan persepsi merasakan adanya bentuk sebuah objek, yaitu pertama kali dengan melihat benda yang menonjol melalui indra luar kita. Informasi sensoris ini diberikan kepada indra bagian dalam yang menggabungkan semua bagian menjadi kesatuan, yakni menyatukan pengalaman kesadaran. Proses persepsi dan abstraksi tersebut merupakan gejala dari jiwa dan badan, sebab badan secara materi ini hanya bisa menangkap objek materi saja, sedang jiwa yang bersifat immateri hanya bisa menangkap yang immateri, yakni bentuk universal (*universal forms*). Cara interaksi jiwa dengan badan dalam abstraksi akhir dari bentuk universal adalah berangkat dari masalah kongkrit-partikular sebagai kunci menuju hubungan dan interaksinya yang terjadi dalam badan secara fisik.

Jiwa menyempurnakan tindakan intelek dengan menerima bentuk (*forms*) yang telah diabstraksikan dari materi. Proses ini memerlukan materi particular yang konkrit untuk diabstraksikan menuju pada sesuatu yang universal yang immateri. Materi dan immateri berinteraksi melalui Daya Intelek Aktif (*the Active Intellect*) yang berupa “sinar ketuhanan” yang mengandung bentuk immateri. Daya Intelek Aktif menampakkan sesuatu yang universal yang tersembunyi dalam objek materi, semisal matahari memancarkan warna yang dapat ditangkap oleh mata kita.

Ibn Sina membagi jiwa manusia kepada tiga bagian, yaitu jiwa alami atau nabati, jiwa hewani dan jiwa rasional. Tiap bagian mempunyai tujuannya (*entelechy*) masing-masing, dan

mengatur daya-daya yang melakukan fungsi-fungsi khusus. Secara ringkas dapat ditampilkan dalam bagan berikut ini.



Bagan di atas menunjukkan bahwa daya jiwa terdiri dari tiga bagian, yaitu: daya jiwa nabati (*nabatiyah*), daya jiwa hewani (*hewaniyah*), dan daya jiwa rasional atau dikenal juga dengan daya jiwa manusia (*insaniyah*). Daya jiwa yang pertama, *nabatiyah* mempunyai kemampuan untuk berkembang biak (*reproduction, muwallidah*), tumbuh (*growth, munmiyah*), dan memakan atau makan (*nutrition, ghaziyah*).

Daya jiwa yang kedua, yaitu hewaniyah mempunyai dua kemampuan utama, yaitu: kemampuan untuk pencerapan panca indra (*sense perception, mudrikah*) atau tanggapan; dan kemampuan untuk bergerak bebas (*locomotion, muhrikah*). Kemampuan pertama terdiri dari gerakan aktif dan gerakan impulsif. Gerakan aktif disalurkan melalui syaraf dan otot untuk mengerutkan atau mengendorkan otot-otot dan urat daging sehingga bisa mendekat atau



menjauhi sebuah titik beranjak. Gerakan impulsif ada dua macam, yaitu ada yang didasarkan pada keinginan (*desire*), dan ada yang muncul dari rasa marah. Yang pertama membuat gerakan yang menarik seseorang lebih dekat kepada benda-benda yang dibayangkan perlu, bermanfaat dan menimbulkan kenikmatan. Yang kedua membuat gerakan yang bisa menolak dan menghindari hal-hal yang dipandang berbahaya dan merusak.

Kemampuan kedua yakni kemampuan perseptif, terbagi dalam dua sub-bagian, yakni: indra lahir (*external senses*) dan indra batin (*internal senses*). Indra lahir dikenal dengan nama panca indra, yaitu terdiri dari penglihatan, pendengaran, penciuman, rasa dan sentuhan. Sedangkan indra batin terdiri dari lima daya (*faculties*), yaitu:

1. Indra bersama (*common sense/al-hiss al-musyarakah*). Daya ini berfungsi untuk menerima, mengatur dan mengkoordinir bentuk-bentuk dari semua benda-benda empiris yang dicerap oleh panca indra lahir. Indra bersama ini menyusun segala informasi yang masuk sehingga dengan benar ia mencerminkan benda-benda fisik dunia lahiriyah. Tanpa mekanisme seperti ini, seseorang akan menerima bentuk-bentuk yang diberikan oleh masing-masing kelima indra tersebut secara sendiri-sendiri.
2. Imajinasi retentive (*khayal*) atau disebut juga representasi (*mushawwirah*). Meskipun indra bersama menerima dan menyusun bentuk-bentuk indrawi, tetapi ia tidak menyimpannya. Tugas ini diambil oleh imajinasi retentive, yang fungsinya adalah melestarikan informasi yang diterima oleh indra bersama untuk kemudian disalurkan ke daya-daya yang lainnya. Dengan begitu maka imajinasi retentive ini memungkinkan kita untuk mengingat kembali gambar (*image/citra*) dari sebuah benda dalam pikiran kita, sekalipun benda tersebut sudah tidak lagi secara langsung berada di hadapan kita.
3. Imajinasi kompositif (*mutakhayyilah*), kalau daya ini berada pada hewan, dan disebut daya kognitif kalau berada pada manusia. Daya ini bertindak terhadap gambar-gambar indrawi yang dihimpun dalam imajinasi retentive. Tugasnya adalah untuk memisahkan atau menggabungkan kembali gambar-gambar tersebut dengan beberapa cara. Karena itu kita dapat membayangkan/mengkhayalkan makhluk-makhluk yang tidak pernah ada, seperti manusia terbang atau gunung zamrud hijau.
4. Daya estimasi (*wahm*). Estimasi ini menangkap “makna” dan “tujuan” yang ada pada benda-benda indrawi ketimbang sekedar bentuk lahiriyah mereka. Daya ini mengerti, misalnya, bahwa beruan harus dijauhi, sedangkan anak kecil harus diperlakukan lembut dan penuh kasih sayang. Estimasi ini merupakan daya yang mengatur dalam jiwa hewan. Ia mengkoordinir kegiatan-kegiatan dari indra-indra batin lainnya sehingga mengarahkan nafsu hewani tersebut untuk bertindak. Pada diri manusia, daya estimasi ini melakukan upaya tambahan untuk menilai kenyataan empiris dari bentuk-bentuk yang dipisah-pisah atau digabung kembali oleh imajinasi kompositif, sehingga kita bisa menilai mana yang bisa dipercaya dan mana yang bersifat fantastik.
5. Memori atau daya preservative (*khafidlah*) atau rekoletif (*dzakirah, mudzakirah*). Memori (*ingatan*) merupakan gudang dari persepsi daya estimasi. Fungsinya adalah untuk melestarikan “makna” atau “maksud” yang terdapat dalam estimasi, seperti halnya pelestarian yang dilakukan imajinasi retentive terhadap gambar atau bentuk yang ada dalam indra bersama. Memori juga disebut *recollection (tadzakkur)* karena di samping untuk menyimpan informasi, ia juga bisa memulihkannya kembali untuk daya estimasi pada hewan dan untuk estimasi dari intelek pada diri manusia.

Daya jiwa yang ketiga adalah rasional atau insaniyah. Jiwa rasional ini mempunyai dua aspek, yaitu: akal praktis dan akal teoretis. Akal praktis berbagi fungsi dengan jiwa nabati dan hewani. Tetapi ia mengungguli keduanya karena ia bisa mengambil premis-premis rasional yang berguna dilihat dari pandangan-pandangan etik dan politik praktis (bahwa berbohong dan tirani itu jahat, tetapi, menyatakan kebenaran dan bertindak adil itu baik). Fungsi utama akal praktis adalah menggunakan indikasi untuk membimbing, mengatur dan menguasai daya-daya atau nafsu-nafsu dari jiwa-jiwa yang lebih rendah. Kalau berhasil, akal praktis dapat merangsang tingkah laku etis yang baik. Tetapi kalau jiwa nabati dan hewani yang menguasai akal praktis, maka tatanan alamiah jiwa jadi terbalik, dan moral yang buruk akan muncul.

Aspek kedua jiwa rasional adalah akal teoretis. Daya ini hanya berminat pada hal-hal yang universal, yaitu konsep-konsep rasional yang secara total terabstraksi dari materi. Akal teoretis bisa, dengan beberapa cara, menangkap hal-hal yang universal dari yang particular, dari pemahaman jiwa hewani dan interaksi akal praktis dengan kebiasaan dan opini-opini social dari luar. Ia melakukan hal seperti itu dengan melucuti hal-hal yang particular dari sebagian besar sifat-sifat materialnya sehingga ia mengenalnya sebagai refleksi dari yang universal. Misalnya, konsep “kemanusiaan” yang dikontraskan dengan diri manusia, atau “keadilan” dengan perbuatan-perbuatan yang baik. Namun sumber sejati dari konsep-konsep yang universal adalah prinsip-prinsip translunar yang lebih tinggi (*mabadi al-aliyah*), yakni akal-akal samawi, dimulai dari *Akal Aktif*, kemudian naik ke atas melalui akal-akal samawi dan beiluminasi dengan Wujud Yang Niscaya (Tuhan).

Menurut ibn Sina, jiwa rasional memiliki dua aspek, yaitu akal praktis yang melihat ke bawah, mengambil yang particular dari daya jiwa-daya jiwa yang rendah, yang merupakan jendela ke dunia materi lahiriyah. Ketika ini berfungsi baik, akal praktis dapat mengatur dan meguasai jiwa-jiwa yang lebih rendah dan dengan begitu akan melahirkan tindakan-tindakan yang terpuji. Sedangkan akal teoretis memandang ke atas. Ia menerima yang universal dari akal-akal samawi, dan menggunakannya untuk mempelajari kosmos dan kedudukan manusia di dalamnya. Ibn Sina menyimpulkan bahwa akal praktis menghasilkan “etika” (*akhlak*), sementara akal teoretis menghasilkan “pengetahuan” (*ulum*) (*Ibid*).

## Karya Ilmiah

Ibn Sina menulis sebanyak 450 risalah atau acuan tentang berbagai subjek, dimana sekitar 240 karyanya masih ada. Khususnya, 150 karya risalah yang masih ada tersebut terkait dengan falsafah dan 40 di antaranya terkait dengan kedokteran atau pengobatan. Karyanya yang paling terkenal adalah *Kitab al-Syifa'* (Kitab Penyembuhan) yang merupakan ensiklopedi ilmiah dan falsafah yang luas, dan buku *Qanun fi al-Thibb* (Undang-Undang kedokteran) yang telah menjadi teks standar di berbagai universitas pada abad tengah. Buku tersebut digunakan sebagai buku teks di Universitas Montpillier dan Leuven samapi pada tahun 1650 M. Buku ibn Sina tersebut membahas secara lengkap system pengobatan menurut prinsip yang dikemukakan oleh Ghalen (dan Hippokrates). Karyanya yang lain meliputi tulisan tentang falsafah, astronomi, kimia, geologi, psikologi, ilmu kalam, logika, matematika, fisika, juga puisi. Ibn Sina dipandang sebagai ilmuwan terkenal dan terkemuka pada masa kejayaan Islam.

Ibn Sina menghasilkan karya ilmiah secara ekstensif pada masa yang dikenal sebagai zaman keemasan Islam, dimana upaya penerjemahan dari bahasa Yunani-Romawi, Persia, dan naskah dalam bahasa India dikaji secara mendalam. Naskah Yunani-Romawi (Mid dan neo-Platonis dan Aristoteles) yang dibuat oleh pengikut al-Kindi diberi komentar, disunting dan dikembangkan secara substansial oleh para intelektual Muslim yang juga membangun system matematika Persia dan India, ilmu astronomi, aljabar, trigonometri dan ilmu pengobatan. Dinasti Samani di bagian timur dari Persia, kota Khurasan dan Asia Tengah, serta Dinasti Buwaihi di bagian barat dari Persia dan Irak menyediakan iklim yang mendukung bagi pengembangan budaya dan ilmiah. Di bawah kekuasaan Dinasti Samawi, kota Bukhara menyaingi Baghdad sebagai pusat budaya dari dunia Islam.

Studi Alquran dan Hadits tumbuh subur dalam iklim ilmiah tersebut. Falsafah, fikih, dan ilmu kalam dikembangkan lebih lanjut, oleh utamanya adalah ibn Sina dan para pendukungnya. Al-Razi dan al-Farabi telah menyiapkan metodologi dan pengetahuan tentang pengobatan dan falsafah. Ibn Sina memperoleh akses untuk memanfaatkan Perpustakaan Balkh, Khwarezm, Gorgan, Ray, Isfahan dan Hamadan. Berbagai naskah seperti 'Ahd with Bahmanyar (Perjanjian dengan Bahmanyar) menunjukkan bagaimana ia berdebat tentang masalah falsafah dengan ilmuwan terkemuka pada saat itu. Aruzi Samarqandi menjelaskan bagaimana sebelum ibn Sina meninggalkan Khwarezm ia berjumpa dengan Abu Raihan Biruni, seorang ahli astronomi dan ilmuwan terkenal), Abu Nasr Iraki, seorang ahli matematika yang terkemuka, Abu Sahl Masihi, seorang filsuf yang disegani, dan Abu al-Khair Khammar, seorang ahli fisika ternama.

Karya ibn Sina berpengaruh pada para pemikir Muslim berikutnya dalam banyak bidang, termasuk ilmu kalam, filologi, matematika, astronomi, fisika, dan musik. Ibn Sina sedikitnya menulis satu karya ilmiah tentang kimia, sedang beberapa karya lainnya dinisbatkan secara keliru padanya. Beberapa risalah pendeknya tentang ilmu pengobatan, logika dan lain-lain ditulis dalam bentuk puisi (puisi tentang logika diterbitkan oleh Schmoelders pada tahun 1836). Dua karya ensiklopedi yang terkait dengan falsafah sering disebut-sebut, yang paling besar adalah *Kitab al-Syifa'* (Kitab Penyembuhan) yang ada dalam bentuk manuskrip yang hamper selesai semuanya di Perpustakaan Bodleian dan tempat lain; bagian tulisannya tentang De Anima dijumpai di Pavia (1940 M). Selain itu, catatan panjang falsafah ibn Sina disampaikan oleh Muhammad al-Syahasytani yang lebih banyak merupakan sebuah analisis, bahkan di banyak tempat berupa reproduksi dari *Kitab al-Syifa'* (lihat [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)).

Berikut ini adalah daftar karya ilmiah ibn Sina yang terkemuka:

1. *Sirat al-shaykh al-ra'is (The Life of Ibn Sina)*, suntingan dan terjemahan dari WE. Gohlman, Albany, NY: State University of New York Press, 1974.
2. *Al-Isharat wa-'l-tanbihat (Remarks and Admonitions)*, ed. S. Dunya, Kairo, 1960.
3. *Al-Qanun fi'l-tibb (The Canon of Medicine)*, ed. I. a-Qashsh, Cairo, 1987.
4. *Risalah fi sirr al-qadar (Essay on the Secret of Destiny)*, terjemahan G. Hourani in *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
5. *Danishnama-i 'ala'i (The Book of Scientific Knowledge)*, suntingan dan terjemahan. P Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna*, London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
6. *Kitab al-Shifa' (The Book of Healing)*. Naskah telah diterbitkan di Kairo, 1952–83, yang asli di bawah pengawasan I. Madkou.

7. *Kitab al-Najat (The Book of Salvation)*, terjemahan. F. Rahman, *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI with Historical-philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*, Oxford: Oxford University Press, 1952. (The psychology of al-Shifa'.)
8. *Hayy ibn Yaqdhan* sebuah mitos Persia yang didasarkan pada kisah ibn Sina dan selanjutnya ditulis oleh ibn Thufail pada abad ke-12.

Ibn Sina merupakan seorang ulama pada zaman Nuh ibn Mansur as-Samani (Raja bagi *Daulah as-Samani*), yaitu daulah Islam di Persia. *Daulah as-Samani* telah muncul setelah *Daulah Abbasiyah*. Bapak Ibn Sina adalah seorang pekerja dalam bidang kesehatan bagi kampung yang berdekatan Bukhara (Kharmaisan). Ibunya bernama Satarah yang berasal dari daerah Afsyanah yaitu daerah yang berdekatan dengan Kharmaisan. Ibn Sina adalah seorang anak yang berhasil dalam keluarganya dan dalam negaranya. Ibn Sina belajar ilmu aqli dan ilmu syar'iah. Bapakinya adalah keturunan *Bani Isma'iliyah* yang senantiasa memberi penjagaan atau harapan dalam pendidikan kepada Ibn Sina.

Ibn Sina adalah seorang yang berpengetahuan luas dalam berbagai ilmu termasuk ilmu falsafah, walaupun beliau lebih terkenal dalam bidang kedokteran. Hal ini karena, beliau telah berhasil menyembuhkan penyakit pemerintah (Raja) pada zamannya (yaitu Nuh ibn Nasr As-Samani) yang telah sakit keras pada masa itu. Di antara sumbangannya kepada umat Islam adalah karya tulisnya yang berjudul *Al-Qanun fi al-Thibb, Kitabul Shifa', Al-Najat*.

Beliau telah belajar falsafah, ilmu pengobatan dan dasar-dasar olah raga. Ia pun belajar agama dan menghafal Alquran sejak berusia 10 tahun. Beliau telah menulis 1000 buah kitab dan risalah dalam bidang pengobatan, falsafah, psikologi dan Pendidikan. Di antara pemikirannya adalah:

- 1) Menurut pendapat Ibn Sina, seorang guru itu hendaklah menarik perhatian pelajar ketika proses pengajaran dan pembelajaran, di samping perlu mengarahkan minat dan kemampuan pelajar terhadap pelajaran serta memfasilitasi belajar mereka. Guru hendaklah menjelaskan kemampuan pelajar dengan materi pengetahuan tertentu melalui pelaksanaan ujian. Dalam ujian hendaknya melihat 3 aspek yaitu memperhatikan tingkah laku pelajar, pendapat dan menguji kecerdasan mereka.
- 2) Ibn Sina membagikan fitrah anak dalam dua keadaan, yaitu: pertama, dalam diri anak itu terdapat jasmani, akal dan akhlak. Kedua, mengkhususkan pada masalah adab dan nilai moral yang baik supaya pelajar dapat membedakan antara nilai yang baik dengan yang buruk dan yang terpuji dengan yang tercela.
- 3) Pengetahuan tentang ilmu manajemen diri dan psikologi sebelum mempraktikkannya dalam realitas.
- 4) Ibn Sina menekankan pentingnya pendidikan akhlak dimana seorang yang memiliki akhlak yang baik hendaknya menjadi contoh bagi orang sehingga dapat membentuk adat dan nilai yang baik dalam masyarakat. Selain itu, pembelajaran berdasarkan pengalaman atau pengetahuan dapat menjadikan seseorang pelajar itu lebih menguasai ilmu tersebut, sehingga guru memainkan peranan penting dalam mengulang kembali apa yang telah dipelajari pada masa sebelumnya.
- 5) Pendapat Ibn Sina tentang hukuman kepada pelajar adalah tidak sesuai karena masalah tersebut bisa menyebabkan murid akan belajar dalam keadaan takut. Sebaliknya anak hendaklah dipahamkan perkara yang mereka suka dan perkara yang mereka benci dan kita

boleh memberi nasehat kepada mereka tentang kelebihan melakukan kebaikan yaitu akan mendapat pahala, sementara akibat melakukan kejahatan adalah dosa. Ini akan menjadikan mereka melakukan kebaikan dan meninggalkan perkara yang tidak baik secara rela hati dan bukannya dalam keadaan terpaksa.

- 6) Adalah penting bagi seorang guru untuk menjadikan pelajar-pelajarnya sebagai sebagian daripada keluarganya, sehingga membuat para pelajar merasakan bahwa keberadaan mereka di sekolah adalah penting dan sekaligus mereka akan lebih berminat untuk datang ke sekolah dan belajar. Guru tersebut juga perlu tahu tentang diri pelajar, latar belakang keluarganya, tahap ilmunya, ilmu pengetahuan yang dikuasainya, tingkat kecerdasan, serta juga kelemahan-kelemahannya agar dapat ditemukan cara untuk memudahkan pengajaran.

### **Pandangan dalam Bidang Pendidikan**

Ibn Sina berpendapat bahwa ilmu pendidikan itu sangat penting karena ilmu pendidikan merupakan satu asas dalam pendidikan Islam. Hal ini karena, baginya bidang pendidikan itu adalah satu bidang yang sangat bernilai dan berharga. Beliau juga adalah seorang ahli falsafah ternama pada masa tersebut. Pandangan Ibn Sina menyatakan bahwa ilmu pendidikan itu bernilai karena:

- 1) *Pendidikan dapat memberi ilmu untuk menjalani kehidupan.* Tujuan pengajaran Alquran kepada anak-anak dan menyuruh mereka menghafalnya adalah karena Alquran merupakan satu ilmu bahasa. Selain itu, dengan ilmu Alquran juga, dapat mengubah manusia kearah lebih interaktif untuk menjalani kehidupan.
- 2) *Pendidikan anak hendaknya menggunakan kurikulum yang sesuai.* Bagi Ibn Sina, pendidikan anak dimulai dengan mengajar mereka untuk mempelajari Alquran, kemudian syair, qasidah (Puisi) untuk membentuk akhlak dan ilmu pengetahuan serta bertujuan untuk mempersiapkan anak-anak dari segi jasmani dan pemikiran mereka. Syair-syair tersebut hendaknya berisikan tentang kelebihan adab yang perlu dimiliki oleh setiap orang, misalnya: mengajarkan anak-anak menyukai orang yang berilmu, menghormati guru dan orang yang memberi ilmu kepada mereka. Selain itu, hendaknya syair juga mengajarkan anak-anak agar tidak menyukai kebodohan. Dengan mengajar mereka supaya tidak menyukai kebodohan maka mereka akan belajar untuk memajukan diri sendiri dan mempelajari pelbagai ilmu dengan bersungguh-sungguh. Juga, menyuruh anak-anak menghormati orang yang lebih tua, seperti menghormati Ibu-Bapak dan saudara yang lebih tua adalah kewajiban yang harus dilaksanakan oleh anak-anak yang lebih kecil, sebaliknya menyayangi orang yang lebih muda adalah kewajiban yang perlu dilaksanakan oleh orang dewasa. Sabda Nabi s.a.w:

ليس منا من لم يجرح مصغيه ابي عرف حق اشيرنا"

Contoh lain adalah mengenali sesama saudara. Di sini Ibu-Bapak perlu memberitahu saudara terdekat dan saudara yang jauh baik dari keluarga Ibu maupun dari keluarga Bapak. Hal ini bertujuan agar anak-anak dikemudian hari dapat lebih mengenali keluarga ibu-bapak yang boleh dijadikan wali nikah jika mungkin Bapaknya meninggal dunia. Secara tidak langsung hal tersebut dapat memudahkan perjalanan hidup anak-anak tersebut di kemudian hari.

Nilai selanjutnya adalah menghormati tamu. Islam amat menitik beratkan hubungan sesama tetangga. Seperti Hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a., beliau s.a.w. berkata: "*Siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhirat maka dia hendaklah berbicara*

*baik atau diam. Dan siapa yang beriman dengan Allah dan hari akhirat maka dia hendaklah menghormati tetangganya dan siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhirat maka dia hendaklah memuliakan tamunya".* Hadits Riwayat Bukhari dan Muslim

### **Pendidikan Akhlak**

Pandangan Ibn Sina dalam pendidikan akhlak menyatakan bahwa tugas ibu bapak atau guru adalah memberi penekanan kepada pendidikan agama kepada anak-anak, karena hal itu bertujuan untuk membentuk adab dan akhlak yang baik. Selain itu, Ibu Bapak atau pendidik itu juga perlulah memberi contoh yang baik kepada anak-anak, karena mereka adalah golongan pertama yang perlu diberi pendidikan. Hal ini karena anak-anak akan melihat tingkahlaku orang dewasa yang berada di sekelilingnya. Jika tingkahlaku Ibu Bapak baik, maka secara tidak langsung anak akan turut mengikuti akhlak atau moral yang ada pada kedua Ibu Bapaknya. Setiap Ibu Bapak perlulah memberi pendidikan akhlak sebagaimana yang diajarkan oleh Nabi s.a.w. Akhlak yang baik ini disarankan dalam Islam berdasarkan sabda Rasulullah s.a.w; “*لَمْ يَلْبِغْتُمْ لَكُمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ*” (sesungguhnya aku ini diutus untuk menyempurnakan akhlak). Akhlak Rasulullah s.a.w turut disebutkan dalam firman Allah s.w.t.: “*لَقَدْ لَعْنَى لَعْنَى عُقْبَى عَظِيمٍ*” (sesungguhnya keatas kamu (Muhammad) akhlak yang mulia).

Ibn Sina juga mengatakan bahwa kehidupan itu adalah akhlak, tiada kehidupan tanpa akhlak (perilaku individu). Penekanan akhlak ini juga sudah ada semenjak zaman Yunani demi memberi kebaikan kepada pembentukan sesuatu bangsa.

### **Pandangan Terhadap Masalah Hukuman**

Ibn Sina berpandangan bahwa, hukuman kepada anak-anak patut diberikan apabila mereka melakukan kesalahan. Hal ini bertujuan untuk membentuk akhlak pribadi diri, mendidik disiplin, serta memberi kesadaran dalam diri mereka. Setiap hukuman yang diberikan juga dapat mendidik anak-anak supaya mereka nantinya dapat meneliti terlebih dahulu apa akibat dari kesalahan yang mereka lakukan, sehingga secara tidak langsung mereka akan lebih berhati-hati dari melakukan kesalahan. Menurutnya, sebaiknya hukuman yang dilakukan oleh seorang pendidik itu bukanlah dalam bentuk pukulan yang dapat membahayakan diri mereka.

### **Akhlak Meliputi Pendidikan Psikologi dan Fisik**

Ibn Sina berpendapat bahwa akhlak dapat membawa kesehatan psikologi dan fisik anak-anak. Perlunya setiap Ibu Bapak memperhitungkan pentingnya pendidikan akhlak ketika mendidik anak-anak. Ibn Sina berkata “perhatian harus diberikan kepada anak-anak jika hendak menjadikan anak itu berakhlak”. Ibn Sina menyatakan bahwa pembelajaran secara berkelompok adalah lebih baik, karena minat dan kemampuan pelajar dapat saling terkait dan melengkapi antara satu dengan lain.



## BAB 4

### AI-GHAZALI (450H/1048M – 550H/1111M)

#### Pendekatan Teosufistik dalam Pendidikan

##### Biografi Singkat

Nama lengkap Imam Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali. Beliau lahir pada 450 Hijrah/1048 Masehi pada abad kelima Hijrah (awal abad keenam Hijrah) di desa Taberan distrik Thus, Persia. Pada masa tersebut bersamaan dengan zaman munculnya mazhab dan perbedaan agama. Bapaknyanya adalah seorang pembuat bulu kain yang berasal dari suku *Khawarzam* dan *Jarjan*. Nama ayahnya kurang begutu dikenal namun kakeknya adalah orang terpandang pada masanya. Ayah beliau adalah seorang pengrajin kain *shuf* (yang dibuat dari kulit domba) dan menjualnya di kota Thusi. Beliau pun bercerita, bahwa ayahnya seorang fakir yang shalih. Tidak memakan kecuali hasil pekerjaannya dari kerajinan membuat pakaian kulit. Beliau berkeliling mengunjungi ahli fikih dan bermajelis dengan mereka, serta memberikan nafkah semampunya. Apabila mendengar perkataan mereka (ahli fikih), beliau menangis dan berdoa memohon diberi anak yang faqih. Apabila hadir di majelis ceramah nasihat, beliau menangis dan memohon kepada Allah ta'ala untuk diberikan anak yang ahli dalam ceramah nasihat. Kiranya Allah mengabulkan kedua doa beliau tersebut. Imam Al Ghazali menjadi seorang yang faqih dan saudaranya (Ahmad) menjadi seorang yang ahli dalam memberi ceramah nasihat (Thabaqat Asy-Syafi'iyah, 6:194).

Menjelang ayahnya wafat dia mewasiatkan pemeliharaan kedua anaknya, al-Ghazali dan Ahmad, kepada temannya dari kalangan orang yang baik, seorang sufi yang hidup sangat sederhana, Ahmad al-Razkani (Sibawaihi, 2004:36). Dia berpesan, “Sungguh saya menyesal tidak belajar khat (tulis menulis Arab) dan saya ingin memperbaiki apa yang telah saya alami pada kedua anak saya ini. Maka saya mohon engkau mengajarnya, dan harta yang saya tinggalkan boleh dihabiskan untuk keduanya.” Suasana sufistik ini menjadi lingkungan kedua yang turut membentuk “kesadaran” al-Ghazali yang dialaminya selama ia menetap di Tus sampai diperkirakan ia berusia 15 tahun (450-465 H). Ayahnya meninggal dalam usia muda sehingga meninggalkan ia diasuh oleh ibu dan kakeknya. Setelah meninggal, maka temannya tersebut mengajari keduanya ilmu, hingga habislah harta peninggalan yang sedikit tersebut. Kemudian dia meminta maaf tidak dapat melanjutkan wasiat orang tuanya dengan harta benda yang dimilikinya. Dia berkata, “Ketahuilah oleh kalian berdua, saya telah membelanjakan untuk kalian dari harta kalian. Saya seorang fakir dan miskin yang tidak memiliki harta. Saya menganjurkan kalian berdua untuk masuk ke madrasah seolah-olah sebagai penuntut ilmu. Sehingga memperoleh makanan yang dapat membantu kalian berdua.” Lalu keduanya melaksanakan anjuran tersebut. Inilah yang menjadi sebab kebahagiaan dan ketinggian mereka. Demikianlah diceritakan oleh Al Ghazali, hingga beliau berkata, “Kami menuntut ilmu bukan karena Allah ta'ala, akan tetapi ilmu enggan kecuali hanya karena Allah ta'ala.” (*ibid*, 6:193-194). Tentang ibunya, Margareth Smith mencatat bahwa ibunya masih hidup dan berada di Baghdad ketika ia dan saudaranya, Ahmad, sudah menjadi terkenal (Sibawaihi, 2004:36).

Imam Al Ghazali memulai belajar di kala masih kecil. Mempelajari fikih dari Syaikh Ahmad ibn Muhammad al-Radzakani di kota Thusi. Kemudian berangkat ke Jurjan untuk mengambil ilmu dari Imam Abu Nashr al-Isma'ili dan menulis buku al-Ta'liqat. Kemudian pulang ke Thusi. Beliau mendatangi kota Naisabur dan berguru kepada Imam Haramain al-Juwaini dengan penuh kesungguhan. Sehingga berhasil menguasai dengan sangat baik fikih mazhab Syafi'i dan fikih khilaf, ilmu perdebatan, ushul, manthiq, hikmah dan falsafah. Beliau pun memahami perkataan para ahli ilmu tersebut dan membantah orang yang menyelisihinya. Menyusun tulisan yang membuat kagum guru beliau, Imam Haramaini yaitu al-Juwaini yang memiliki 400 orang murid, tiga di antara muridnya menjadi ulama-ulama terkenal, yaitu: Harasi, Ahmad bin Muhammad, dan Ghazali. Setelah kejadian itu Ghazali pergi ke pusat kekhalifahan di Baghdad dalam usia 28 tahun. Setelah Imam Haramain meninggal, berangkatlah Imam Ghazali ke Kota Mu'askar yang ketika itu menjadi gudang para sarjana. Di sinilah ia berjumpa dengan wazir Nidzamul Mulk. Kehadiran al-Ghazali disambut baik oleh wazir ini, dan sudah bisa dipastikan bahwa oleh karena kedalaman ilmunya, semua peserta mengakui kehebatan dan keunggulannya. Dengan demikian, jadilah al-Ghazali "imam" di wilayah Khurasan ketika itu. Ia tinggal di Kota Mu'askar ini hingga berumur 34 tahun. Melihat kepakaran al-Ghazali dalam bidang fikih, teologi dan falsafah, maka wazir Nizam al-Mulk mengangkatnya menjadi "guru besar" teologi dan "rektor" di Madrasah Nizamiyah di Baghdad yang telah didirikan pada 1065. Pengangkatan itu terjadi pada 484/Juli 1091. Jadi, saat menjadi guru besar (professor), al-Ghazali baru berusia 34 tahun. Karena majelisnya tempat berkumpul para ahli ilmu, sehingga beliau menantang debat kepada para ulama dan mengalahkan mereka. Di sinilah beliau berkembang dan menjadi terkenal serta mencapai kedudukan yang sangat tinggi.

Di Baghdad beliau diangkat menjadi Rektor madrasah Nizamiyah oleh Nizamul Mulk. Ratusan ulama, pejabat kekhalifahan, dan bangsawan yang berkuasa menghadiri perkuliahan Imam Ghazali yang disampaikan dengan penuh pemikiran, argumen dan alasan. kebanyakan daftar perkuliahan dicatat oleh Sayyid bin Fariz dan Ibn Lubban. keduanya mencatat sekitar 183 bahan perkuliahan yang kemudian dikumpulkan dalam *Majalis-i Ghazzaliyah*. Imam Ghazali adalah pengikut Imam Syafi'i dalam usia mudanya tetapi di Baghdad dia bergaul dengan kalangan dari berbagai mazhab fikih, pemikiran, dan gagasan: Syi'i, Sunni, Zindiqi, Majusi, Teolog skolastik, kristen, Yahudi, maupun Ateis. Dan ini berpengaruh pada pemikiran Imam Ghazali dan pada kehidupannya berubah total.

Selama tinggal di Baghdad, al-Ghazali meniti karier akademiknya hingga mencapai kesuksesan, dan mengantarkannya menjadi sosok atau tokoh terkenal di seantero Irak. Selama empat tahun ia mengajar sekitar 300-an siswa ulama, termasuk di antaranya beberapa pemuka mazhab Hanafi semisal ibn Aqil dan Abu al-Khattab; suatu hal yang amat langka terjadi pada saat permusuhan antar mazhab sangat runcing seperti itu. Karenanya dengan cepat al-Ghazali menjadi terkenal di Irak, hampir saja mengalahkan popularitas penguasa dan panglima di ibukota Abbasiyah itu. Dalam waktu yang sama, secara otodidak, ia mempelajari falsafah dan menulis beberapa buku. Dalam tempo kurang dari dua tahun, ia sudah menguasai falsafah Yunani, terutama yang sudah diolah oleh para filsuf Muslim semisal al-Farabi (870-950), ibn Sina (980-1037), ibn Miskawaihi (936-1030), dan al-Ikhwān al-Shafa.

Penguasaannya di bidang falsafah ini dibuktikannya dengan peluncuran karyanya, *Maqashid al-Falasifah*. Buku ini berisikan tentang uraian seputar logika, metafisika, dan fisika. Kemampuannya di bidang ini diselaraskannya dengan misi penguasa dan ulama yakni mengantisipasi pengaruh falsafah yang dianggap berbahaya bagi agama. Karenanya ia



meluncurkan karya keduanya di bidang ini, *Tahafut al-Falasifah*. Sekalipun karya kedua ini dimaksudkan untuk menunjukkan berbagai kesesatan atau inkohereni dalam falsafah itu sendiri, namun menarik untuk dicermati bahwa pengutukan al-Ghazali terhadap falsafah ini pada saat yang sama, sebetulnya ikut memperkenalkan falsafah itu sendiri kepada masyarakat. Sebab, al-Ghazali menjelaskannya secara rinci kepada mereka yang bukan filsuf. Reputasinya di bidang falsafah ini menambah tenar popularitasnya, sebab ketika itu, belum pernah ada seorang teolog pun yang mampu menghantam pemikiran para filsuf dengan senjata mereka sendiri. Kemampuan al-Ghazali di bidang ini ternyata juga disadari secara baik oleh khalifah al-Mustazhir bi Allah. Karena itu, khalifah ini memintanya untuk menulis sebuah karya khusus yang bertujuan untuk menghantam aliran Batiniyah yang ketika itu sedang gencar-gencarnya mengganggu stabilitas politik nasional. Maka lahirlah karya *Fada'ih al-Batiniyah wa Fada'ih al-Mustadzhiriyyah*. Dalam pada itu, kendati al-Ghazali banyak mencurahkan perhatiannya pada falsafah, ia masih tetap mendalami bidang fikih dan kalam, dan menghasilkan pula karya-karya berkualitas di bidang tersebut, seperti: *al-Wajih*, *al-Wasith*, dan *al-Basith*, dalam bidang fikih, dan *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, dalam bidang kalam. Dengan demikian, al-Ghazali merupakan sosok intelektual yang menguasai banyak lapangan intelektual, di samping berhasil pula menyelaraskan kehidupan intelektualnya dengan aspirasi penguasa, sehingga, wajar kalau ia memperoleh popularitas di samping kemewahan. Pada saat-saat inilah al-Ghazali mencapai puncak kariernya (Sibawaihi, 2004:38).

Namun, pada 1095, al-Ghazali secara tiba-tiba meninggalkan Baghdad. Dia meninggalkan posisi strategis akademik-politik yang demikian memuncak ini dengan segala popularitasnya. Dia juga bahkan meninggalkan keluarga dan kemewahan menuju Damaskus untuk menjalani suatu kehidupan yang sama sekali lain dari kehidupannya selama ini. Al-Ghazali menempuh sebuah kehidupan sebagai seorang sufi yang fakir dan zuhud terhadap dunia. Ia meninggalkan Baghdad dengan mengenakan pakaian sufi dan menyelinap di suatu malam pada tahun 488 H. Ia pergi ke Damaskus lalu mengasingkan diri dalam sebuah kamar Masjid dan dengan penuh kesungguhan melakukan ibadah, tafakur dan zikir, menjalani disiplin asketik serta praktik keagamaan yang sangat keras. Di sini dia mengabdikan waktu selama dua tahun dalam kesendirian dan kesunyian.

Dalam otobiografinya yang berjudul *al-munqith min al-dlalal*, beliau mengemukakan mengapa ia meninggalkan puncak karirnya sewaktu di Madrasah Nizhamiyah dan beralih ke dunia sufi. Dalam proses dimana ia sampai pada sikap ragu terhadap indera dan bahkan akal itu sendiri sebagai sarana untuk mencapai “kepastian pengetahuan”, ia pun jatuh dalam keraguan atau skeptic. Akhirnya, ia sampai pada adanya “cahaya ketuhanan” hingga ia pun pulih dari kepercayaannya pada akal. Dengan menggunakan akal, ia pun mencermati ajaran “para pencari kebenaran” semisal ahli teologi Islam, filsuf, penganur Ismaliyah, dan jalan sufi. Dikatakannya bahwa tidak ada jalan lain untuk memperoleh ilmu pengetahuan atau keyakinan atas kebenaran nilai-nilai ketuhanan, kecuali melalui jalan sufi. Kenyataan ini bisa jadi terkait dengan kritiknya terhadap falsafah Islam. Agar mencapai puncak kebenaran sufi tersebut, menurut al-Ghazali, adalah perlu untuk meninggalkan gemerlap duniawi seraya mengabdikan dirinya dalam praktik sufi. Al-Ghazali telah merealisasikan hal tersebut melalui proses pengambilan keputusan yang dilalui dengan penderitaan, dan akhirnya ia pun meninggalkan Kota Baghdad.

Sebenarnya, penolakannya terhadap falsafah bukanlah sekedar sebagai bentuk kritik dari sudut pandang teologi semata. Pada mulanya, sikapnya terhadap falsafah adalah ambivalen, jadi merupakan objek kritik sekaligus sebagai objek kajian (misalnya: logika dan ilmu-ilmu

kealaman). Beliau sesungguhnya telah menguasai falsafah namun kemudian mengkritiknya agar dapat melakukan Islamisasi. Kritiknya yang penting dicatat di sini adalah pernyataan filosofisnya yang menyebutkan argument para filsuf tak mampu bertahan menghadapi ujian akal. Walaupun, ia juga terpaksa mengakui bahwa kepastian, kebenaran wahyu, yang sedang ia gapai, juga tidak dapat dicapai melalui akal. Belakangan barulah ia mencapai kebenaran melalui pernyataan eskatologis (*fana'*) dari jalan sufi. Melalui pengalaman keagamaannya sendiri al-Ghazali berupaya untuk menghidupkan keyakinan Islam dengan cara membangun ilmu-ilmu keagamaan atas dasar tasawuf, serta memberikan dasar-dasar teoretis kepada pihak lain di bawah pengaruh falsafah. Meskipun falsafah Islam tidak bertahan lama menghadapi kritik al-Ghazali, beliau sebenarnya telah berjasa besar terhadap falsafahisati ilmu kalam dan tasawuf pada masa berikutnya.

Kedudukan dan ketinggian jabatan beliau ini tidak membuatnya congkak dan cinta dunia. Bahkan dalam jiwanya berkecamuk polemik (perang batin) yang membuatnya senang menekuni ilmu-ilmu kezuhudan. Sehingga menolak jabatan tinggi dan kembali kepada ibadah, ikhlas dan perbaikan jiwa. Pada bulan Dzul Qai'dah tahun 488 H beliau berhaji dan mengangkat saudaranya yang bernama Ahmad sebagai penggantinya. Pada tahun 489 H beliau masuk kota Damaskus dan tinggal beberapa hari. Kemudian menziarahi Baitul Maqdis beberapa lama, dan kembali ke Damaskus beri'tikaf di menara barat masjid Jami' Damaskus. Beliau banyak duduk di pojok tempat Syaikh Nashr bin Ibrahim Al Maqdisi di masjid Jami' Umawi (yang sekarang dinamai Al Ghazaliyah). Tinggal di sana dan menulis kitab *Ihya Ulumuddin*, *Al-Arba'in*, *Al-Qisthas* dan kitab *Mahakkun Nadzar*. Melatih jiwa dan mengenakan pakaian para ahli ibadah. Beliau tinggal di Syam sekitar 10 tahun. Ibnu Asakir berkata, "Abu Hamid rahimahullah berhaji dan tinggal di Syam sekitar 10 tahun. Beliau menulis dan bermujahadah dan tinggal di menara barat masjid Jami' Al-Umawi. Mendengarkan kitab *Shahih Bukhari* dari Abu Sahl Muhammad bin Ubaidilah Al-Hafshi." (Adz Dzahabi, 6:34).

Akhir kehidupan beliau dihabiskan dengan kembali mempelajari hadits dan berkumpul dengan ahlinya. Imam Adz-Dzahabi berkata, "Pada akhir kehidupannya, beliau tekun menuntut ilmu hadits dan berkumpul dengan ahlinya serta menelaah shahihain (Shahih Bukhari dan Muslim). Seandainya beliau berumur panjang, niscaya dapat menguasai semuanya dalam waktu singkat. Beliau belum sempat meriwayatkan hadits dan tidak memiliki keturunan kecuali beberapa orang putri." Beliau Wafat di desa asalnya, Taberan pada 505 Hijrah/1111 Masehi. Abul Faraj Ibnul Jauzi menyampaikan kisah meninggalnya beliau dalam kitab *Ats-Tsabat 'indal Mamat*, menukil cerita Ahmad (saudaranya), "Pada subuh hari Senin, saudaraku Abu Hamid berwudhu dan shalat, lalu berkata, 'Bawa ke mari kain kafan saya.' Lalu beliau mengambil dan menciumnya serta meletakkannya di kedua matanya, dan berkata, "Saya patuh dan taat untuk menemui Malaikat Maut.' Kemudian beliau meluruskan kakinya dan menghadap kiblat. Beliau meninggal sebelum langit menguning (menjelang pagi hari)." (Adz Dzahabi, 6:34). Beliau wafat di kota Thusi, pada hari Senin tanggal 14 Jumada Akhir tahun 505 H dan dikuburkan di pekuburan Ath Thabaran (*Thabaqat Asy Syafi'iyah*, 6:201).

## Konsep Teologi

Al-Ghazali menulis sedikitnya dua karya tentang ilmu kalam, yaitu *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* dan *al-Risalah al-Qudsiyyah*. Kitab yang pertama ditulis menjelang akhir tinggalnya di Baghdad dan setelah kritiknya terhadap falsafah, sedang kitab yang kedua ditulis setelah di Palestina. Posisi teologi yang ia kemukakan dalam kedua buku tersebut adalah menganut paham

Asy'ariyah, dan tidak ada perbedaan fundamental antara al-Ghazali dengan madzhab Asy'ariyah. Walaupun begitu, beberapa perubahan bisa dilihat dalam pemikiran teologisnya dalam bukunya yang lain ketika ia menulis di bawah pengaruh dari falsafah dan tasawuf.

Teologi Asy'ariyah muncul sebagai kritik atas paham Mu'tazilah yang menganut teologi rasional. Kedua aliran tersebut sebenarnya telah umum berkembang pada masa tersebut, namun keduanya bukan tidak ada perbedaannya. Tidak ada perbedaan yang esensial antara kedua aliran teologi tersebut menyangkut masalah esensi Tuhan (Dzat Allah); al-Ghazali membuktikan adanya Tuhan (*al-Khaliq*) dari ciptaanNya (*hadats*) berupa dunia ini menurut bukti paham tradisional Asy'ariyah. Ontologi atomistik diberlakukan di sini, namun belakangan ada juga argumen filosofis untuk menolak kritik bagi para filsuf. Ketika bicara soal sifat Tuhan, al-Ghazali menganggapnya sebagai sesuatu yang berbeda dari esensi Tuhan (*al-Iqtisad*, 65), sementara paham Mu'tazilah menyangkal keberadaan sifat dan tidak menisbatkannya kepada esensi dan perbuatan Tuhan. Menurut al-Ghazali, Tuhan memiliki sifat, seperti Berilmu, Hidup, Berkehendak, Mendengar, Melihat, Berfirman, dimana semua itu termasuk dalam esensi Tuhan dan abadi bersamaNya. Terkait dengan hubungan antara esensi Tuhan dan sifatnya, dikatakan bahwa keduanya tidak identik, tapi juga tidak berbeda (*al-Iqtisad*: 65). Sang Pencipta dunia ini beserta perubahan selanjutnya adalah dihasilkan dari Pengetahuan Tuhan Yang Maha Abadi, Maha Berkehendak dan Maha Berkuasa, namun hal ini tidaklah perlu diartikan sebagai bentuk perubahan dalam sifat Tuhan sesuai dengan perubahan dalam dunia empiris.

Salah satu isu utama perdebatan teologis adalah hubungan antara kekuasaan Tuhan dengan perbuatan manusia. Kaum Mu'tazilah mengakui bahwa kelanjutan dari peristiwa (*aradl*) dari kekuasaan manusia menekankan bahwa perbuatan manusia adalah ditentukan dan dihasilkan (atau bahkan diciptakan) oleh mereka sendiri; jadi mereka membenarkan tanggungjawab manusia atas perbuatannya dan menjaga keadilan Tuhan. Sebaliknya, anggapan bahwa semua peristiwa di dunia dan perbuatan manusia adalah disebabkan oleh Pengetahuan Tuhan, Kehendak dan KekuasaanNya, bagi al-Ghazali mengakui adanya dua kekuatan dalam perbuatan manusia, yakni kekuasaan Tuhan dan kekuasaan manusia. Kekuasaan manusia dan perbuatannya adalah diciptakan oleh Tuhan, dan dengan demikian berarti tindakan manusia adalah ciptaan Tuhan (*khalq*), namun demikian usaha manusia (*kasb*) merupakan perbuatan Tuhan yang terefleksikan dalam kemauan manusia. Jadi, al-Ghazali mencoba untuk mengharmoniskan Kemahakuasaan Tuhan dengan tanggungjawab manusia sendiri dalam perbuatannya.

Perbuatan Tuhan, menurut Mu'tazilah, menekankan pada keadilan Tuhan, yakni bahwa Tuhan tidaklah dapat member kewajiban pada manusia yang di luar kesanggupannya; Tuhan mestilah berbuat apa yang terbaik bagi manusia dan haruslah memberikan ganjaran dan hukuman sesuai dengan ketaatan dan kemaksiatan mereka. Kaum Mu'tazilah juga menyatakan bahwa kewajiban bagi manusia untuk mengetahui Tuhan melalui akal, bahkan sebelum adanya wahyu. Al-Ghazali menolak pandangan seperti ini. Menurut al-Ghazali, Tuhan bisa memberikan kewajiban apa pun yang Ia kehendaki kepada kita; bukanlah wajib bagiNya untuk berbuat sesuatu yang terbaik buat kita, tidak pula member ganjaran dan hukuman menurut ketaatan dan kemaksiatan kita. Semua itu tak bisa dinisbatkan pada Tuhan, sebab Dia adalah bebas secara mutlak dan tidak berada dalam kewajiban sama sekali. Kewajiban, kata al-Ghazali, adalah berarti sesuatu yang dapat menghasilkan bahaya besar bila tidak dilaksanakan, padahal tidak ada sesuatu pun yang membahayakan bagi Tuhan. Lagi pula, kebaikan dan kejahatan keduanya berarti

keharmonisan atau ketidakharmonisan dengan tujuan, sedangkan Tuhan tidaklah memiliki tujuan sama sekali. Oleh karena itu, perbuatan Tuhan berada di luar keputusan etis manusia. Selain itu, kata al-Ghazali, ketidakadilan (*dlulm*) adalah berarti pelanggaran pada hak yang lain, sedangkan semua makhluk adalah milik Tuhan, maka karena itu, apa pun yang Ia kerjakan pada makhluknya, tidaklah bisa dipandang sebagai tidak adil.

Kaum Mu'tazilah menyimpulkan bahwa akhirat adalah berasal dari alam dunia ini, dan menolak adanya hukuman bagi orang-orang kafir di dalam kubur ketika mati sampai ia dibangkitkan kembali. Demikian pula halnya dengan kenyataan dari berbagai peristiwa eskatologis seperti melewati jembatan sempit dan timbangan keseimbangan bagi perbuatan manusia. Sebaliknya, Al-Ghazali menolak prinsip analogi antara dua dunia, dan menyetujui kenyataan bahwa semua peristiwa tersebut disampaikan secara tradisional, sebab ia tidak dapat dibuktikan bahwa secara rasio maupun logika hal tersebut tidak mungkin. Peristiwa eskatologi penting lainnya adalah melihat Tuhan (*ru'ya Allah*). Di kalangan Mu'tazilah hal tersebut diingkari dan menyatakan bahwa Tuhan tidak dapat menjadi objek penglihatan manusia, sementara al-Ghazali menyetujuinya sebagai bentuk pengetahuan yang berada di luar kenyataan; sebenarnya, al-Ghazali belakangan member makna melihat Tuhan (*ru'ya Allah*) dalam pengertian sufistik dan filosofis. Pendek kata, aliran Mu'tazilah membahas kesatuan Tuhan dan perbuatannya dari sudut pandang akal manusia, sedang al-Ghazali melakukan hal tersebut atas anggapan bahwa Tuhan adalah personal dan kenyataan absolut yang berada di luar akal manusia.

### **Penolakannya Terhadap Falsafah**

Hubungan al-Ghazali dengan falsafah cukup membingungkan dan rumit. Falsafah sebagaimana dinyatakan oleh al-Farabi dan ibn Sina bagi al-Ghazali dianggap tidak sekedar sebagai objek kritik, namun juga sebagai unsure penting bagi kajiannya sendiri. Beliau mengkaji falsafah secara intensif ketika tinggal di Baghdad dan menyusun kitab berjudul *Maqashid al-Falasifa*, lalu mengkritiknya dalam bukunya *Tahafut al-Falasifa*. Buku *Maqashid al-Falasifa* merupakan ringkasan yang cermat dari falsafah. Dikatakan bahwa buku tersebut merupakan versi bahasa Arab dari buku ibn Sina yang ditulis dalam bahasa Persia dengan judul *Danashnamah-yi ala'i* (Buku Pengetahuan Ilmiah). Isi buku *Maqashid al-Falasifah* dipercayai merupakan karya al-Ghazali, dan karenanya timbul kesan adanya "filsuf al-Ghazali". Karya al-Ghazali yang lain mulai diterbitkan setelah itu, namun beberapa bukunya berisikan ide-ide filosofis yang dulunya pernah ia tolak. Hal ini tentu menjadikan hubungan al-Ghazali dengan falsafah sekali lagi menjadi aneh. Apakah ia kembali ke falsafah lagi dalam kehidupannya? Mulai dari pertengahan abad ke-20 ada beberapa upaya untuk menverifikasi keaslian karya al-Ghazali melalui kritik tekstual, dan hasilnya menunjukkan bahwa kesan al-Ghazali sebagai mengikuti teologi Asy'ariyah mulai terkuak. Kecenderungan baru dalam studi tentang al-Ghazali adalah untuk meneliti ulang hubungannya dengan falsafah dan paham tradisional Asy'ariyah, dalam pada itu masih diakui prinsip dasarnya yang jauh dari falsafah.

Al-Ghazali menyusun tiga karya tulis tentang logika pengikut Aristoteles, yaitu: *Mi'yar al-'Ilm*, *Mihak al-Nadhar fi al-Manthiq*, dan *al-Qistash al-Mustaqim*. Dua bukunya yang pertama ditulis segera setelah bukunya yang berjudul *Tahafut al-Falasifah* dalam rangka untuk membantu memahami buku yang berikutnya, sedang bukunya yang ketiga disusun setelah pengunduran dirinya. Beliau juga memberikan catatan rinci tentang logika dalam kata pengantar

yang panjang dari tulisannya tentang teori fikih yang berjudul *al-Mustasfa min al-'Ilm al-Ushul*. Ketertarikan al-Ghazali pada logika termasuk aneh, khususnya ketika kebanyakan teolog Muslim bersikap antagonistic terhadap logika, dan hal tersebut bisa diatributkan bukan hanya pada kegunaan logika dalam menolak pandangan bid'ah, namun juga terhadap ketertarikannya pada ketepatan logika dan keefektifannya bagi upaya merekonstruksi ilmu-ilmu agama dengan dasar yang solid.

Terdapat perbedaan yang fundamental antara pandangan teologis al-Ghazali dengan falsafah emanasi Neo-Platonis dan Aristoteles. Al-Ghazali melambangkan pandangannya dalam dua puluh hal, namun tiga di antara adalah yang paling utama, yaitu: *pertama*, bahwa kaum filsuf percaya pada keabadian dunia; *kedua*, doktrin mereka yang menyatakan bahwa Tuhan tidaklah mengetahui masalah yang particular; dan *ketiga*, penolakan kaum filsuf terhadap kebangkitan badan jasmani. Tesis tersebut tentulah tidak utuh untuk membedakan konsepsi tentang Tuhan dan masalah ontologi. Menariknya, kritik al-Ghazali terhadap falsafah bersifat filosofis daripada teologis, dan dilakukannya dari sudut pandang akal.

Masalah pertama, terkait dengan keabadian dunia, para filsuf menyatakan bahwa pemancaran Akal Pertama dan sesuatu yang lainnya adalah hasil dari kausalitas yang diperlukan dari esensi Tuhan, dan karenanya dunia secara keseluruhan adalah terjadi secara serentak dan abadi bersama dengan eksistensinya. Para filsuf menganggap bahwa Tuhan menciptakan dunia pada waktu tertentu. Lalu, karena masing-masing waktu adalah sama, maka tidaklah mungkin, bahkan bagi Tuhan, untuk memilih waktu tertentu untuk mencipta. Al-Ghazali menangkis dengan jawaban bahwa ciptaan Tuhan terhadap dunia telah ditetapkan pada masa lampau yang abadi, dan karenanya hal tersebut tidak berarti terjadi perubahan dalam Tuhan; sesungguhnya waktu itu sendiri adalah ciptaan Tuhan. Walaupun waktu sekarang ini adalah mirip dalam segala bagiannya, adalah merupakan Kehendak Tuhan untuk memilih yang particular dari yang mirip tadi.

Masalah kedua, yakni kaum filsuf menolak pengetahuan Tuhan terhadap masalah particular atau membatasinya pada pengetahuan diri, adalah dikarenakan mereka beranggapan bahwa untuk menghubungkan pengetahuan Tuhan dengan masalah partikular adalah berarti sebuah perubahan dan keberagaman dalam esensi Tuhan. Al-Ghazali menolak hal ini. Jika Tuhan memiliki pengetahuan yang lengkap tentang seseorang sejak lahir sampai mati, maka tidak akan ada perubahan dalam pengetahuan abadi Tuhan, bahkan meskipun kehidupan seseorang tadi berubah dari waktu ke waktu.

Masalah ketiga, yakni kaum filsuf menolak adanya kebangkitan kembali jasmani, dengan menyatakan bahwa kebangkitan itu berarti dalam kenyataannya adalah perpisahan jiwa dari badan setelah meninggal. Al-Ghazali mengkritik argument ini, dan juga menyerang teori kausalitas yang diikuti oleh para filsuf. Menurut al-Ghazali, apa yang disebut sebagai keniscayaan kausalitas adalah didasarkan pada fakta yang ada bahwa peristiwa A sejauh ini terjadi secara serentak dengan peristiwa B. tidak ada jaminan atas keberlanjutan dari hubungan tersebut di masa datang, mengingat bahwa hubungan A dan B memiliki kekurangan dalam keniscayaan logis.

Dengan argumen tersebut al-Ghazali menyatakan bahwa para filsuf tidak mampu bertahan terhadap kritik filosofis, dan bahwa logika pengikut Aristoteles dapat digunakan sebagai senjata ampuh untuk tujuan ini. Walaupun begitu, jika kesimpulan falsafah tidak bisa dibuktikan oleh akal, maka apakah tidak sama benarnya prinsip-prinsip teologi atau ajaran wahyu? Lantas, bagaimana bisa kebenaran berikutnya dinyatakan? Di sinilah letak kekuatan kritik terhadap akal yang dilakukan oleh al-Ghazali ([www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)).

### **Karya Tulisnya**

Beliau seorang yang produktif menulis. Karya ilmiah beliau sangat banyak sekali, selama hidup hampir 55 tahun dan sudah memulai menulis buku sejak usia 20 tahun. Buku yang beliau tulis hampir berjumlah 400 judul. Di antara karyanya yang terkenal ialah:

#### ***Bidang Teologi***

1. *Hujjat al-Haq* (Proof of the Truth).
2. (1095) *al-Iqtisad fi 'l-'tiqad* (The Middle Path in Theology), ed. I.A. Qubukçu and H. Atay, Ankara: Nur Matbaasi, 1962; partial trans. A.-R. Abu Zayd, *Al-Ghazali on Divine Predicates and Their Properties*, Lahore: Shaykh Muhammad Ashraf, 1970; trans. M. Asin Palacios, *El justo medio en la creencia*, Madrid, 1929. (berisi penjelasan tentang system teologi Asy'ariyah dari pemikiran al-Ghazali).
3. *al-maqṣad al-asna fi shārah asma' Allahu al-husna* (The best means in explaining Allah's Beautiful Names)
4. *Jawahir al-Qur'an wa duraruh* (Jewels of the Qur'an and its Pearls)
5. *Fayasl al-tafriqa bayn al-Islam wa-l-zandaqa* (The Criterion of Distinction between Islam and Clandestine Unbelief)
6. (1106-7) *Mishkat al-anwar* (The Niche of the Lights), ed. A. Afifi, Cairo, 1964; trans. W.H.T Gairdner, *Al-Ghazzali's Mishkat al-Anwar*, London: The Royal Asiatic Society, 1924; repr. Lahore: Shaykh Muhammad Ashraf, 1952; R. Deladriere, *Le Tabernacle des lumieres*, Paris: Editions du Seuil, 1981; A.-E. Elschazli, *Die Nische der Lichten*, Hamburg: Felix Meiner, 1987. (berisi penjelasan al-Ghazali tentang falsafah mistik dalam phase akhirnya).
7. *Tafsir al-yaqut al-ta'wil*

#### ***Bidang Tasawuf***

1. (1095) *Mizan al-'amal* (The Balance of Action), ed. S. Dunya, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1964; trans. H. Hachem, *Ghazali: Critere de l'action*, Paris: Maisonneuve, 1945. (berisi tentang penjelasan teori etika al-Ghazali).
2. (1096-7) *Ihya' 'ulum al-din* (The Revival of the Religious Sciences), Cairo: Matba'ah Lajnah Nashr al-Thaqafah al-Islamiyyah, 1937-8, 5 vols (karya Al-Ghazali tentang ilmu-ilmu agama dalam Islam). Buku ini merupakan karya tulis al-Ghazali yang paling penting.
3. *Bidayat al-hidayah* (Beginning of Guidance)
4. *Kimiya-yi sa'adat* (The Alchemy of Happiness) [a résumé of *Ihya'ul ulum*, dalam bahasa Persia]
5. *Nasihah al-muluk* (Counseling Kings) [dalam bahasa Persia]
6. (c. 1108) *al-Munqidh min al-dalal* (The Deliverer from Error), ed. J. Saliba and K. Ayyad, Damascus: Maktab al-Nashr al-'Arabi, 1934; trans. W M. Watt, *The Faith and Practice of*

*al-Ghazali*, London: Allen & Unwin, 1953; trans. R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazali's al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*, Boston, MA: Twayne, 1980. (berisi tentang otobiografi al-Ghazali)

7. *Minhaj al-'Abidin* (Methodology for the Worshipers)
8. (1097) *al-Risala al-Qudsiyya* (The Jerusalem Epistle), ed. and trans. A.L. Tibawi, 'Al-Ghazali's Tract on Dogmatic Theology', *The Islamic Quarterly* 9 (3/4), 1965: 62-122. (berisi rangkuman dari system teologi al-Ghazali yang kemudian digabungkan dengan *Ihya'*)

### **Bidang Falsafah**

1. (1094) *Maqasid al falasifa* (The Intentions of the Philosophers), ed. S. Dunya, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1961. (ringkasan dari falsafah Islam sebagaimana dipresentasikan oleh ibn Sina). Buku ini ditulis di awal kehidupan al-Ghazali dalam hal falsafah dan menyatakan teori-teori dasar dalam falsafah, utamanya dipengaruhi oleh karya tulis ibn Sina
2. (1095) *Tahafut al falasifa* (The Incoherence of the Philosophers), ed. M. Bouyges, Beirut: Imprimerie Catholique, 1927; trans, S.A. Kamah, *Al-Ghazali's Tahafut al-Falasifah*, Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963. (berisi penolakan al-Ghazali terhadap falsafah Islam). Dalam buku ini al-Ghazali menolak falsafah Yunani dengan merujuk pada ibn Sina dan al-Farabi, dimana ibn Rusyd menulis buku penolakannya yang terkenal yaitu: *Tahafut al-tahafut* (The Incoherence of the Incoherence)].
3. (1095) *Mi'yar al-'ilm* (The Standard Measure of Knowledge), ed. S. Dunya, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1961. (berisi catatan ringkas dari logika Aristoteles).
4. (1095) *Mihakk al-nazar fi'l-mantiq* (The Touchstone of Proof in Logic), ed. M. al-Nu'mani, Beirut: Dar al-Nahdah al-Hadithah, 1966. (berisi tentang logika Aristoteles).
5. (1095-6) *al-Qistas al-mustaqim* (The Just Balance), ed. V. Chelhot, Beirut: Imprimerie Catholique, 1959; trans, V Chelhot, 'Al-Qistas al-Mustaqim et la connaissance rationnelle chez Ghazali', *Bulletin d'Etudes Orientales* 15, 1955-7: 7-98; trans. D.P. Brewster, *Al-Ghazali: The Just Balance*, Lahore: Shaykh Muhammad Ashraf, 1978. (berisi tentang upaya mengurangi aturan logika dari Al-Qur'an dan untuk menolak paham Ismailiyah).

### **Bidang Fikih**

1. *Fatawy al-Ghazali* (Verdicts of al-Ghazali)
2. *Al-Wasit fi al-Madzhah* (The medium [digest] in the Jurisprudential school)
3. *Kitab Tahzib al-Isul* (Pruning on Legal Theory)
4. (1109) *al-Mustafa min 'Ilm al-Usul* (The Essentials of the Islamic Legal Theory), Cairo: al-Matba'ah al-Amiriyyah, 1322-4 AH. (berisi penjelasan dan standar kerja dari ushul fikih madzhah Syafi'i).
5. *Asas al-Qiyas* (Foundation of Analogical reasoning)

**Lain-lain** (Dihimpun dan diterbitkan oleh Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 2011)

1. *Al-Hikmah fi Makhluqat Allah 'Azza wa Jalla*
2. *Ma'arij al-Salikin*
3. *Raudlah al-Thalibin wa 'Umdah al-Salikin*
4. *Qawa'id al-'Aqa'id fi Tauhid*

5. *Khulashah al-Tashanif fi al-Tasawwuf*
6. *Minhaj al-'Arifin*
7. *Al-Risalah al-Laduniyah*
8. *Faishal al-Tafriqah*
9. *Ayyuha al-Walad*
10. *Risalah al-Thair*
11. *Al-Risalah al-Wa'diyah*
12. *Al-Madlnun bihi 'Ala Ghairi Ahlihi*
13. *Al-Ajwibah al-Ghazaliyah fi al-Masail al-Ukhrawiyah*
14. *Bidayah al-Hidayah*
15. *Al-Adab fi al-Din*
16. *Al-Qawa'id al-'Asyrah*
17. *Al-Kasyf wa al-Tabyin fi 'Urwah al-Khalq Ajma'in*
18. *Sirr al-Alamin wa Kasyf ma fi al-Daraini*
19. *Al-Durrah al-Fakhirah fi Kasyfi 'Ulum al-Akhirah*
20. *Al-Munqidz min al-Dlalal*
21. *Qanun al-Ta'wil*
22. *Al-Ahadits al-Qudsiyah*

### **Pemikiran Pendidikan al-Ghazali**

Pemikiran Imam Ghazali banyak bertentangan dengan falsafah, bahkan beliau menkritik falsafah dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Falsafah), dan sebagai alternatifnya al-Ghazali menawarkan tasawuf untuk menuju kepada kebenaran hakiki. Pemikiran tasawuf beliau ini pada akhirnya juga berpengaruh pada ide-ide pendidikannya. Beliau mengatakan bahwa fungsi pendidikan ini adalah pencapaian ilmu agama dan pembentukan akhlak. Beliau juga mengatakan bahwa akhlak yang baik itu adalah sifat bagi Rasul, dan perbuatan yang terbaik bagi orang-orang yang benar.

Imam Ghazali lebih menitikberatkan pada muatan ilmu agama dalam pendidikan, walaupun begitu beliau tidak mengabaikan faktor praktis dalam pendidikan karena beliau memberi tumpuan ke atas aspek tersebut. Beliau telah menetapkan pendidikan agama dan akhlak sebagai ilmu dalam pendidikan.

Dalam kaitannya dengan sifat yang perlu dimiliki oleh seorang guru, beliau berpendapat bahwa guru perlu memberi perhatian pada pelajar dalam aspek kehadiran dalam kelas dan kehidupan seharian mereka. Guru perlu memberi tugas kepada pelajar sesuai dengan tahap pemikiran pelajar tanpa membebaskan mereka. Guru juga perlu mempertimbangkan perbezaan dalam diri setiap pelajar (dari segi fisik, intelek dan sebagainya). Guru perlu mengamalkan apa yang diajarkan kepada murid terlebih dahulu dan tidak menipu apa yang dikatakan. Menurut al-Ghazali, sifat yang perlu ada dalam diri seorang guru adalah senantiasa benar dalam semua perkara, amanah, lemah lembut, rendah diri, dan kasih sayang. Guru perlu meneliti dan memahami jiwa pelajarannya. Hal ini didasarkan atas Firman Allah s.w.t.: *لَقَدْ أْمَرُونَا أَنْ نَعْبُدَ إِلَهُكَ وَإِنَّكَ إِنَّمَا كُنَّا مِنْ قَبْلِكَ مَلَائِكَةً مَّوَدَّعِينَ* yang artinya "Apakah engkau menyeru manusia untuk berbuat baik dan kamu melupakan dirimu sendiri, sedangkan kamu membaca Al-Kitab (Al-Qur'an) apakah kamu tidak berfikir." (Al-Baqarah : 44) "

Maksud firman Allah s.a.w di atas adalah, peranan guru itu bukan saja menyampaikan ilmu kepada pelajarannya dan menyuruh mereka melakukan kebaikan, akan tetapi guru juga turut



berperanan sebagai model dalam kehidupan pelajarnya. Setiap apa yang guru lakukan, pelajar akan turut mengikutinya. Jika seorang guru itu lupa atas apa yang disampaikannya, niscaya pelajarnya tidak akan mengikuti apa yang diajarkan guru tersebut.

### **Faktor-Faktor Pendidikan Anak**

Konsep pendidikan anak menurut al-Ghazali dapat ditelusuri terutama dalam karyanya yang berjudul *Ayyuhal Walad* dan *Riyadlat al-Nafs*, di bukunya yang kedua tersebut al-Ghazali fokus perhatian pada anak usia sekolah sampai remaja. Di dalamnya dikemukakan banyak hal. Menurut al-Ghazali, metode mendidik anak adalah sangat penting karena anak adalah amanat bagi orang tuanya, dan orang tua bertanggungjawab atas pendidikan anak-anaknya. Jika anak-anak dibiasakan dengan hal-hal yang baik dan diajarkan dengan cara yang baik pula, maka mereka akan tumbuh dalam kebaikan dan akan memperoleh kebahagiaan di dunia ini dan di akhirat nanti. Sedangkan orang tua dan para guru akan memperoleh bagian pahalanya di akhirat nanti. Sebaliknya, kalau anak dibiasakan dengan kejahatan dan diabaikan seperti layaknya hewan buas, maka mereka akan sengsara dan merugi, sedangkan beban dosanya akan dipikulkan di atas pundak orang tua dan guru yang bertanggungjawab terhadapnya. Kalau ayah dipandang sebagai perisai terhadap api di dunia, maka langkah lebih bermaknanya jika ia menjadi perisai bagi anaknya terhadap api neraka di akhirat (Mulyadhi Kartanegara, 2000).

Al-Ghazali memandang bahwa tujuan pendidikan adalah untuk menjamin masa depan anak di akhirat (*qu anfusakum wa ahlikum naran*). Masa kanak-kanak amat penting karena pada asalnya jiwa anak adalah murni dan terbuka terhadap pengaruh. Karakternya tertulis di atasnya sebagaimana pena di atas kertas putih. Masa depannya ditentukan oleh pendidikan dan pendidikannya. Karena itu, model pendidikan yang diberikan kepadanya sangat mempengaruhi apakah mereka akan mendapat pahala atau siksa di akhirat.

Pendidikan anak dimulai sejak dari lahir, bahkan perawatannya dilakukan jauh sebelum itu. Oleh karena itu, setiap Ibu Bapak perlu menitik beratkan pendidikan kepada anak-anak setelah mereka lahir ke dunia ini. Ibu Bapak perlu memperdengarkan ayat-ayat suci Alquran serta cerita-cerita orang yang saleh kepada anak-anak mereka supaya dapat memberi dorongan kepada mereka. Orang tua juga perlu memberi perhatian pada disiplin anak-anak, contohnya adalah kesopanan atau adab makan, adab berjalan, adab berbicara dan lain sebagainya. Pada saat anak mulai memasuki usia belajar, maka hendaknya orang tua atau guru menggunakan bahan-bahan pengajaran dalam kitab Al-Qur'an, kemahiran bercakap, hikayat (cerita-cerita orang yang baik) agar dapat menanamkan nilai kebaikan pada diri anak semenjak kecil serta menyayangi orang-orang yang saleh. Orang tua juga berkewajiban untuk memelihara kesehatan anak, agar mereka terhindar dari sifat malas seperti malas belajar, malas bekerja, dan sebagainya. Imam Ghazali juga menyuruh supaya memberi perhatian khusus kepada pendidikan fisik. Tujuannya adalah untuk menguatkan anggota badan, energik dan senantiasa cerdas dalam mempelajari ilmu dan menjalani kehidupan sehari-hari.

Imam Ghazali menekankan pendidikan akhlak kepada anak, agar mereka mempunyai akhlak yang baik. Untuk itu, Ibu-Bapak perlu menanamkan sifat keberanian dalam diri anak-anak, sabar, rendah diri, memuliakan kerabat, memberi penghormatan kepada orang yang lebih tua, berbicara sopan, menjadi pendengar yang baik, mentaati kedua Ibu Bapak, dan menghormati Guru. Selain itu, beliau manasehatkan agar seseorang meninggalkan percakapan yang melalaikan (*lagha*), perkara yang keji (buruk), membanggakan diri kepada rekan-rekannya. Mendisiplinkan

akhlak menurut Imam Ghazali adalah satu perkara yang amat besar dan sangat penting. Karena anak-anak ini adalah amanah kepada orang tuanya.

Acuan al-Ghazali dalam pembinaan akhlak dan dorongannya terhadap tingkah laku yang baik didasarkan pada keseimbangan. Ini dimaksudkan untuk menghasilkan tindakan-tindakan kongkret yang pada gilirannya akan mencetak sifat-sifat yang baik pada jiwa si anak, khususnya untuk mengimbangi daya marah dan nafsu yang menguasai jiwanya. Karena daya keinginan (nafsu) yang gejala-gejalanya terlihat dari nafsu makan, adalah yang pertama berkembang pada anak. Oleh karena itu, al-Ghazali menganjurkan permulaan pendidikan akhlak dengan mengajarkan kebiasaan (adab) makan yang baik. Sedangkan prinsip yang melandasi instruksi al-Ghazali tentang adab makan ini adalah menahan diri dan moderasi. Rasa puas dengan yang sedikit (kecil), patuh dan bersabar, merupakan sifat-sifat yang berasal dari pengembangan daya-daya keinginan dan marah yang harus ditanam pada anak-anak melalui kebiasaan tidur, berpakaian dan tingkah laku dalam masyarakat.

Menurut al-Ghazali, untuk mencegah anak tidur pada waktu siang karena akan mengarah pada kelambanan, maka anak harus dibiasakan pada kesederhanaan tempat tidur, pakaian dan makanan. Ia juga harus dicegah untuk membual pada teman-temannya tentang kekayaan orang tuanya atau apa yang ia makan atau ia pakai. Anak harus dibiasakan dengan kesederhanaan, hormat pada orang lain dan lembut dalam bicara.

Tentang mainan, al-Ghazali menjelaskan makna psikologis permainan anak-anak. Ia mengatakan bahwa mencegah anak untuk bermain atau terus menerus menyuruh anak untuk belajar bisa mematikan hati si anak, menumpulkan ketajaman pandangan dan membebani hidupnya. Bisa jadi si anak akan mencari dalih untuk mencampakkan pelajarannya sama sekali. Permainan itu mulai berpengaruh pada anak sejak tahap menyapih, dimana permainan dapat mengalihkan perhatian anak dari susu ibunya. Al-Ghazali ingin memanfaatkan kecenderungan bermain, yang begitu khas pada anak-anak, untuk memotivasi mereka pada kegiatan-kegiatan yang lebih tinggi, yang maknanya akan dimengerti kemudian dalam tahap hidupnya. Dengan cara ini, maka mungkin untuk menggiring si anak pada pelajaran pertama melalui mainan dan kemudian secara bertahap melalui “godaan” (temptasi) yang lain yang bergantung pada tahap perkembangan tersebut, yakni: pakaian yang bagus, harga diri, kedudukan, dan akhirnya, pahala di akhirat (Mulyadhi Kartanegara, 2000).

Al-Ghazali berpendapat bahwa memperoleh pengetahuan untuk mencapai sifat yang akan terus melekat dalam jiwa itu sulit dan tidak mungkin kecuali pada usia muda. Pada masa ini belajar itu ibarat mengukir sebuah batu, sementara mengajar orang dewasa sangat sulit dan melelahkan. Al-Ghazali menilai bahwa masa *tamyiz* merupakan masa terbaik untuk menanamkan konsep-konsep teologis yang dasar, dengan harapan konsep-konsep tersebut akan menjadi lebih jelas maknanya nantinya. Memperkenalkan konsep-konsep seperti itu pada usia dini akan mengakar dalam kesadaran anak hingga sulit setelah itu untuk dihapus.

Dalam epistemologi, Al-Ghazali membahas tentang perkembangan ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan ilmu syariat yaitu apa yang disampaikan oleh Rasulullah, serta ilmu yang tidak disyariatkan seperti ilmu pengobatan dan lain sebagainya yang dipandanginya mempunyai kelebihan tersendiri. Bagi al-Ghazali, murid bebas memilih apa yang telah ditetapkan kepada mereka dari segi ilmu pengetahuan dan teknik pembelajaran.

### **Etika Peserta Didik**

Menurut al-Ghazali, peserta didik memiliki beberapa kewajiban, yaitu:

1. Mengutamakan penyucian diri dari akhlak tercela dan sifat buruk, sebab, ilmu itu bentuk peribadatan hati, shalat rohani dan pendekatan batin kepada Allah. Sebagaimana shalat yang merupakan *amaliyah* lahir saja tidak sah tanpa adanya thaharah (penyucian badan) dari hadats dan kotoran, demikian halnya ibadah batin pun tidak sah kecuali setelah dilakukan penyucian diri dari noda-noda akhlak. Nabi bersabda: “Agama ini ditegakkan atas dasar “kebersihan” diri, baik secara *lahiriyah* maupun secara *batiniyah*. Allah berfirman: “Sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis”, ini menyiratkan bahwa yang dikehendaki dengan kesucian dan kotoran itu tidak hanya terbatas pada artian fisik-*lahiriyah*, mengingat orang musyrik itu tidak jarang yang secara fisik-*lahiriyah* bersih, namun ia tetaplah kotor batiniyah.
2. Peserta didik menjaga diri dari kesibukan-kesibukan duniawi, dan seyogyanya berkelana jauh dari tempat tinggalnya. Sebab, bergelut dengan kesibukan-kesibukan duniawi dapat memalingkan konsentrasi belajarnya, sehingga kemampuan menguasai ilmu yang dipelajari menjadi tumpul. Wajar bila ada ungkapan: “Ilmu tidak akan menyerahkan diri kepadamu, hingga kamu mau memberikan semuanya. Jika kamu telah memberikan semuanya, maka kamu pun harus tetap berhati-hati dan waspada”. Pikiran dan perhatian yang bercabang, laksana percikan-percikan air yang meresap di tanah dan diterpa angin ke sana-sini, sehingga tak sedikitpun yang tersisa untuk bisa dimanfaatkan.
3. Tidak membusungkan dada terhadap orang alim (guru), melainkan bersedia patuh dalam segala urusan dan bersedia mendengarkan nasihatnya. Sebab, pasien (analogi kondisi murid) sudah sepatutnya mematuhi nasihat dokter (analogi posisi guru) yang menanganinya. Bagi murid, dianjurkan agar ia mau bersikap rendah hati dan berkhikmad kepada gurunya.
4. Bagi penuntut ilmu pemula hendaknya menghindarkan diri dari mengkaji variasi pemikiran dan tokoh, baik menyangkut ilmu-ilmu duniawi maupun ilmu-ilmu ukhrawi. Sebab, hal ini dapat mengacaukan pikiran, membuat bingung dan memecah konsentrasi. Ia terlebih dahulu menguasai betul suatu disiplin ilmu dari salah seorang guru, baru mengkaji ragam pikiran dan aliran yang lainnya. Sekiranya seorang guru yang dimiliki ternyata tidak independen atas suatu pemikiran, sang guru cuma “mengutip” sana-sini, maka murid hendaklah waspada, mengingat guru yang demikian umumnya lebih banyak membuat bingung daripada mengarahkan. Ia ibarat orang buta yang tidak mungkin membimbing orang-orang yang sama-sama buta.
5. Penuntut ilmu tidak mengabaikan suatu disiplin ilmu apapun yang terpuji, melainkan bersedia mempelajarinya hingga tahu akan orientasi dari disiplin ilmu yang dimaksud. Apabila usia dan kesempatan mengizinkan, ia bisa mendalaminya lebih lanjut. Namun jika tidak, ia perlu memprioritaskan disiplin ilmu yang terpenting untuk didalami. Meski demikian harus disadari bahwa ilmu-ilmu itu saling terkait, sehingga jangan sampai penuntut ilmu menutup mata meremehkan disiplin ilmu lain yang tidak digelutinya, karena manusia itu adalah lawan dari hal-hal yang tidak diketahuinya. Allah berfirman: “Sekiranya mereka tidak paham dengannya, niscara mereka akan berkata: “Ini adalah kebohongan sejak dulu”. Seorang penyair berkata, “Barangsiapa sedang sakit, niscaya air pun ia rasakan pahit”.
6. Penuntut ilmu dalam usaha mendalami suatu disiplin ilmu tidak dilakukan sekaligus, akan tetapi perlu bertahap dan memprioritaskan yang terpenting. Sebab, sekiranya usia tidak mencukupi untuk mempelajari aneka ragam disiplin ilmu, maka sewajarnya bila semangatnya

diarahkan pada disiplin ilmu yang terpenting dan terbaik, sehingga bisa menjadi mumpuni dalam keilmuan yang termulia, yaitu ilmu-ilmu akhirat, baik ilmu *mu'amalah* maupun ilmu *mukasyafah*. Tujuan ilmu *mu'amalah* adalah ilmu *mukasyafah*, sedangkan tujuan dari ilmu *mukasyafah* adalah *ma'rifatullah*. Yang dimaksud dengan hal ini bukanlah *I'tikad* yang diwarisi oleh orang tua atau yang diperoleh melalui kemahiran berargumentasi dan berdebat seperti tujuan ilmu kalam, melainkan sebuah keyakinan yang muncul dari "cahaya" Tuhan yang menerangi hati seorang hamba, melalui *mujahadah*, sehingga batinnya tersucikan dari kotoran-kotoran.

7. Penuntut ilmu tidak melangkah mendalami tahap ilmu berikutnya hingga ia benar-benar menguasai tahap ilmu sebelumnya. Sebab, ilmu-ilmu itu bersinambung secara linier, satu sama lain saling terkait. Orang cerdas adalah orang yang sangat memperhatikan kesinambungan linier dan gradual. Allah berfirman: "Orang-orang yang telah Kami beri Al-Kitab, mereka membacanya dengan serius". Artinya, mereka tidak melewati sepenggal pun dari al-Kitab, hingga mereka benar-benar mengetahui dan mengamalkannya.
8. Penuntut ilmu hendaknya mengetahui faktor-faktor yang menyebabkan dapat memperoleh ilmu yang paling mulia. Criteria kemuliaan dan keutamaan ilmu didasarkan pada dua hal: keutamaan hasil (dampak) dan reliabilitas landasan argumentasinya. Sebagai contoh, ilmu agama dan ilmu kedokteran, dimana ilmu agama berdampak positif bagi kehidupan seseorang di akhirat, sedangkan ilmu kedokteran berdampak positif baginya di dunia. Maka, ilmu agama lebih utama bila dibandingkan dengan ilmu kedokteran. Contoh lain, ilmu hitung dan ilmu perbintangan (astrologi), dimana ilmu hitung dilihat dari sisi landasan argumentasinya lebih kuat bila dibandingkan dengan ilmu perbintangan, sehingga ia lebih utama.
9. Tujuan belajar penuntut ilmu adalah pembersihan batin dan menghiasinya dengan keutamaan serta pendekatan diri kepada Allah serta meningkatkan mawan spiritualnya. Sebaliknya, bukan bertujuan untuk mencari kedudukan, kekayaan dan popularitas. Dengan tujuan seperti itu, hendaknya mengutamakan ilmu akhirat namun jangan sampai meremehkan ilmu-ilmu lain, semisal ilmu Nahwu dan ilmu bahasa yang dikategorikan termasuk ke dalam rumpun ilmu pengantar dan ilmu pelengkap yang hokum mempelajarinya adalah *fardlu kifayah*.
10. Penuntut ilmu mengetahui relasi ilmu-ilmu yang dikajinya dengan orientasi yang dituju, sehingga dapat memilah dan memilih ilmu mana yang harus diutamakan. Manakalah dari sekian ilmu yang perlu lebih dipentingkan. Arti dipentingkan di sini adalah dalam hubungannya dengan urusan duniawi dan ukhrawi sekaligus. Sekiranya tidak bisa terpadukan keharmonisan urusan duniawi dan ukhrawi sekaligus seperti yang dikehendaki Al-Qur'an, maka hal yang lebih dipentingkan adalah orientasi ukhrawi. Dengan demikian dunia ini, ibarat tempat singgah sementara, badan sebagai kendaraan dan amal perbuatan sebagai proses perjalanan menuju pertemuan dengan Allah. Di sini terdapat kenikmatan yang sebenarnya, meski memang hanya sedikit saja orang yang menyadarinya.

Dari sepuluh hal di atas dapat dikatakan bahwa al-Ghazali memiliki corak pemikiran pendidikan: pertama, bahwa kegiatan menuntut ilmu itu tiada lain berorientasi pada pencapaian ridla Allah. Karenanya, ilmu berfungsi membersihkan jiwa manusia dari ambisi dan tujuan yang rendah. Ilmu menyeru pada keluhuran jiwa dan kemuliaan rohani. Kedua, etika peserta didik tersebut memperkuat teori ilhami yang oleh al-Ghazali dijadikan sebagai landasan teori pendidikannya. Pada banyak tempat ia menandakan, bahwa ilmu adalah cahaya yang

dilimpahkan Allah ke dalam hati manusia. Ketiga, peneguhan tujuan agamawi dalam kegiatan menuntut ilmu. Bahkan tujuan agamawi merupakan tujuan puncak kegiatan menuntut ilmu. Keempat, terdapat poin penting berupa pembatasan term *al-ilm* hanya pada *ilmu tentang Allah*. Al-Ghazali menegaskan, “ilmu merupakan keutamaan pada dirinya sendiri tanpa syarat. Sebab, ia adalah atribut kesempurnaan yang dimiliki Allah dan dengannya pula para malaikat dan para Nabi menjadi mulia” (Muhammad Jawwad Ridla, 2002:124-129).

## Etika Guru

al-Ghazali berpandangan “idealistik” terhadap profesi guru. Idealisasi guru, menurutnya adalah orang yang berilmu, beramal dan mengajar. Orang seperti ini adalah gambaran orang yang terhormat di kolong langit. Dari sini al-Ghazali menekankan perlunya keterpaduan ilmu dengan amal. Ia menyerupakan guru sejati dengan matahari yang menyinari sekelilingnya, dan dengan minyak wangi (*misk*) yang membuat harum di sekitarnya. Adapun yang berilmu yang tidak mau mengamalkan ilmunya, maka ia ibarat lembar kertas yang bermanfaat bagi lainnya, namun dirinya sendiri kosong. Atau ibarat jarum yang menjahit baju untuk yang lain, sementara dirinya sendiri justru telanjang. Atau ibarat lilin yang menerangi lainnya, namun dirinya sendiri justru meleleh terbakar.

Berangkat dari perspektif idealistik profesi guru tersebut, al-Ghazali menegaskan bahwa orang yang sibuk mengajar merupakan orang yang “bergelut” dengan sesuatu yang amat penting, sehingga ia perlu menjaga etika dan kode etik profesinya. Kode etik atau tugas profesi yang harus dipatuhi oleh guru (pendidik) meliputi delapan hal, yaitu:

1. Menyayangi para peserta didiknya, bahkan memperlakukan mereka seperti perlakuan dan kasih sayang guru kepada anaknya sendiri. Nabi saw pernah bersabda: “Sesungguhnya posisi saya bagi kamu sekalian sama halnya dengan posisi orang tua bagi anak-anaknya”. Artinya, guru memiliki kepedulian tinggi dalam menyelamatkan para peserta didiknya dari siksa neraka. Ini merupakan hal sebenarnya yang lebih penting daripada penyelamatan yang telah dilakukan kedua orang tua terhadap anak-anak mereka dari panas api dunia. Karena itu, hak guru lebih besar disbanding hak kedua orangtuanya. Orang tua penyebab kelahiran anak di dunia fana, sedangkan guru penyebab peserta didik (selamat) di kehidupan abadi. Jikalau tanpa jasa guru, apa yang telah diperoleh anak dari orang tuanya justru menjerumuskannya ke kebinasaan abadi. Yang dimaksud guru di sini adalah orang yang memberi bimbingan bagi kehidupan akhirat yang abadi, yakni mengajarkan ilmu-ilmu dunia yang diorientasikan pada tujuan akhirat, bukan tujuan duniawi. Adapun mengajar yang berorientasi pada tujuan duniawi, maka ia merupakan “kebinasaan” (*halak*) dan “pembinaan” (*ihlak*).
2. Guru bersedia sungguh-sungguh mengikuti tuntunan Rasulullah saw, sehingga ia tidak mengajar untuk mencari upah atau untuk mendapatkan penghargaan dan tanda jasa. Akan tetapi mengajar semata-mata mencari keridhaan Allah dan mendekati diri kepadaNya. Guru tidak merasa dirinya sangat berhak untuk dihargai oleh para peserta didik, meski tindakan menghargai merupakan keharusan bagi mereka. Sebaliknya, guru harus merasa mendapatkan penghargaan, ketika para peserta didiknya mau membersihkan hati dan mendekati dirinya kepada Allah. Tugas guru dalam mengajarkan ilmu, sama halnya dengan mendapatkan sewaan tanah, lalu kamu Tanami. Sekiranya tidak ada orang yang menuntut ilmu, maka kamu tidak akan mendapatkan hasil tanam.
3. Guru tidak boleh mengabaikan tugas memberi nasihat kepada para peserta didiknya. Ia melarang peserta didik menggeluti tahap keilmuan tertentu sebelum waktunya, atau

menggeluti keilmuan yang abstrak-filosofis, sebelum menyelesaikan studi keilmuan kongkrit-elementer (pengantar). Guru juga perlu mengingatkan peserta didiknya bahwa tujuan menuntut ilmu adalah mendekatkan diri kepada Allah, bukan mencari kedudukan, kekayaan, dan popularitas. Sedapat mungkin guru menanamkan sikap benci dalam diri peserta didik terhadap tujuan-tujuan duniawi semacam itu.

4. Termasuk ke dalam profesionalisme guru adalah mencegah peserta didik jatuh terjerembab ke dalam akhlak tercela melalui cara sepersuasif mungkin dan melalui cara penuh kasih saying, tidak dengan cara mencemooh dan kasar. Sebab, cara yang terakhir ini menyebabkan hilangnya kewibawaan guru dan harga diri peserta didik, dan pada gilirannya peserta didik pun malah semakin kurang ajar. Nabi saw sebagai guru ideal bersabda, “Jikalau manusia dilarang untuk mencolek-colek kotoran, niscaya ia malah justru ingin melakukannya. Mereka beranggapan: Kita dilarang pasti karena ada apa-apanya”. Kisah Adam dan Hawa menguatkan hal ini (mereka dilarang mendekati pohon khuldi, namun justru mereka malah melakukan larangan itu). Penuturan kisah mereka agar dijadikan sebagai bahan pelajaran yang berguna. Di dalamnya berisi peringatan secara santun yang sangat efektif menggugah jiwa dan pikiran yang sehat untuk menggali makna pesan normatif, agar timbul kesadaran diri yang tidak dipaksakan.
5. Kepakaran guru dalam spesialisasi keilmuan tertentu tidak menyebabkannya memandang remeh disiplin keilmuan lainnya, semisal guru yang pakar dalam ilmu bahasa, tidak memandang remeh ilmu fikih. Dan demikian pula sebaliknya. Sebab, sikap meremehkan adalah akhlak yang tercela bagi guru. Dengan demikian sudah seharusnya apabila guru member kelonggaran kepada peserta didiknya untuk menekuni disiplin ilmu lain yang tidak ia ajarkan. Selain itu, guru pun mau menuntun proses pembelajaran peserta didiknya dalam bidang keilmuan yang ia ajarkan secara gradual dan sistematis.
6. Guru menyampaikan materi pengajarannya sesuai dengan tingkat pemahaman peserta didiknya. Ia tidak mengajarkan materi yang berada di luar jangkauan pemahaman peserta didiknya, karena dapat mengakibatkan keputus-asaan atau apatisme terhadap materi yang diajarkan. Hal ini sejalan dengan sabda Nabi saw: “Kami para Nabi diperintahkan untuk menempatkan manusia sesuai dengan proporsinya, dan mendakwahi mereka sesuai dengan tingkat kecerdasannya”. Maka dari itu, perlu disampaikan kebenaran secara lugas sekiranya memang memungkinkan dicerna. Nabi juga bersabda: “Seseorang yang menyampaikan warta kepada suatu kaum yang di luar jangkauan pemahaman mereka, niscaya akan menimbulkan fitnah bagi sebagian yang lain”.
7. Terhadap peserta didik yang berkemampuan rendah, guru menyampaikan materi yang jelas, kongkrit dan sesuai dengan tingkat kemampuan peserta didik dalam mencernanya. Jangan sampai guru menuturkan kepada peserta didik tersebut bahwa nanti akan ada materi yang sangat rumit dan kompleks, karena hal itu dapat berpengaruh buruk bagi minat belajarnya dan mengacaukan pikirannya.
8. Guru mau mengamalkan ilmunya, sehingga yang ada adalah menyatunya ucapan dan tindakan. Hal ini penting, sebab bagaimanapun ilmu hanya diketahui dengan mata hati (*basha'ir*), sedangkan perbuatan diketahui dengan mata kepala (*abshar*). Pemilik *abshar* jauh lebih banyak bila dibandingkan dengan pemilik *basha'ir*, sehingga bila terjadi kontradiksi antara ilmu dan amal, tentu akan menghambat keteladanan (*Ibid*, 129-131).

Bila dicermati secara mendalam tentang etika peserta didik dan etika guru di atas, Nampak jelas bahwa al-Ghazali menghendaki tertanamnya nilai-nilai akhlak, peribadatan, ketuhanan, dan usaha-usaha pembersihan jiwa dari kepentingan duniawi bagi para guru dan peserta didik. Karakter demikian ditinjau dari sudut pandang Islam adalah dapat meningkatkan motif belajar guru-peserta didik yang tanpa pamrih, dan belajar itu sendiri menjadi amal ibadah bagi yang melakukannya. Dalam Undang Undang Guru dan Dosen Nomor 14 Tahun 2005 disebutkan secara rinci empat kompetensi yang harus dimiliki oleh seorang guru, yaitu: kompetensi profesional, paedagogik, sosial dan kepribadian. Dalam kompetensi guru yang terkakhir, yakni kompetensi kepribadian inilah maka konsep dasar tentang etika guru yang disampaikan oleh al-Ghazali sebagian besar bisa diaplikasikan.

Walaupun demikian, seiring dengan tuntutan zaman dan perkembangan ilmu pendidikan yang menempatkan posisi guru bukan hanya sebagai panggilan moral untuk mengajar, namun juga memiliki posisi strategis sebagai sebuah profesi, maka konsep kehidupan yang menjauhi dari orientasi duniawi, materi dan tanpa imbalan kesejahteraan yang memadai, kiranya tidak menjawab persoalan mendasar yang dihadapi oleh guru saat ini. Sebagai sebuah profesi, guru, sama seperti profesi yang lain semisal dokter, hakim, pengacara, menteri, dan lain sebagainya, semua dituntut untuk pekerjaan yang dihargai dengan penghasilan yang layak atau sesuai. Guru bisa tetap melaksanakan fungsi akhlak, peribadatan, dan pembersihan jiwa, tanpa harus meninggalkan haknya untuk memperoleh penghidupan atau penghasilan atas jerih payahnya dalam melaksanakan tugas mengajar.





## BAB 5

### IBN KHALDUN (733H/1332M -808H/1404M)

#### Pendidikan Islam Sosiologis-Empiris

##### Biografi Ringkas

Nama lengkap beliau adalah Abdul Rahman Abu Zaid Waliyuddin ibn Khaldun Al-Maliki Al-Khadrami. Beliau lahir pada 733H/1332M di Naisabur, dan meninggal dunia pada 808H/1404M dalam usia 74 tahun. Beliau adalah seorang yang tegas dalam menjalankan tugas, ahli dalam bidang sosiologi serta bijak dalam menyelesaikan masalah. Ketokohan beliau populer sebagai pakar sejarah, pakar sosiologi (kemasyarakatan), ahli falsafah dan politik. Beliau mendapat pendidikan awal dari ayahnya tentang dasar-dasar agama seperti Alquran, fikih, Hadits dan tauhid. Beliau juga merupakan seorang hafiz Alquran sejak kecil. ketika dewasa beliau belajar linguistik bahasa Arab seperti Nahu, dan Sharaf, usuluddin serta kesusasteraan. Setelah itu beliau juga mempelajari ilmu mantiq, sains, falsafah, matematika, dan sejarah dari beberapa orang ulama terkemuka pada masa itu. Di antara guru beliau yang utama ialah Muhammad ibn Abdul Muhaimin. Beliau juga turut berguru dengan Abu Abdullah ibn Muhammad ibn Ibrahim Al-Abla yang mengajarnya tentang sosiologi, politik dan pendidikan.

Ibn Khaldun merupakan anak dari al-Alamah Abdul Rahman ibn Khaldun al-Hadhrami al-Tunisi yang merupakan seorang ahli dalam masyarakat Arab Yaman. Keluarga Khaldun hijrah ke Spanyol pada abad ke delapan bersamaan dengan gelombang penaklukan Islam di Semenanjung Andalusia. Itu sebabnya, beliau merantau ke Andalus pada abad ke-3 Hijrah, kemudian ke Asybilah, lalu ke Tunis pada awal abad ke-7 Hijrah. Ibn Khaldun menuntut ilmu dari ayahnya sebelum menuntut ilmu dari ulama termasyhur di Tunis. Beliau mempelajari ilmu bahasa, adab dan mendalami fikih Maliki. Beliau juga menuntut ilmu di Azhar dan di dua buah sekolah di Kairo yaitu al-Zahiriah dan al-Sultaniah.

Kehidupan ibn Khaldun dikenal secara detail melalui otobiografinya yang berjudul *Al-Ta'rif bi Ibn-Khaldūn wa Riḥlatuhu Gharbān wa Sharqān*. Dikatakan bahwa keluarga Khaldun berasal dari Arab Selatan namun ia pindah ke Spanyol bersamaan dengan penaklukan orang-orang Muslim. Dari abad ke-9 Masehi keluarga Khaldun telah melayani penguasa Sevilla dalam beberapa kedudukan yang tinggi. Pada tahun 1248 M saat jatuhnya Sevilla ke tentara Kristen semakin dekat, keluarga Khaldun pindah lagi ke Maroko dan di sana langsung diberi jabatan administratif yang tinggi di Tunisia.

Walaupun begitu, otobiografinya sedikit menjelaskan kehidupan pribadinya dan tidak banyak menjelaskan tentang latar belakang keluarganya. Lazimnya ia dikenal dengan nama ibn Khaldun setelah silsilah jauhnya. Beliau dilahirkan di Tunisia pada 732 H/ 1332 M dalam sebuah keluarga Andalusia yang berkedudukan tinggi, yakni Banu Khaldun (keluarga Khaldun). Keluarganya yang menduduki banyak jabatan tinggi di Andalusia pindah ke Tunisia setelah jatuhnya Sevilla ke tangan tentara Reconquista di pertengahan abad ke-13 M. di bawah



pemerintahan Tunisia Dinasti Hafsid (Hafs) sebagian keluarganya menduduki jabatan politik; walaupun ayah ibn Khaldun dan kakeknya mengundurkan diri dari kehidupan politik dan bergabung dalam kelompok mistik. Ayah ibn Khaldun adalah seorang ulama yang ahli dalam ilmu agama. Banyak di antara keturunannya menjadi ulama terkemuka di Maghribi dan Andalusia. Di antaranya ialah Umar ibn Khaldun yang terkebal dalam ilmu matematika dan astronomi. Saudaranya, Yahya ibn Khaldun, adalah sejarawan yang menulis buku tentang Dinasti Abdalwalid, dimana ia kemudian dibunuh oleh pesaingnya untuk menjadi ahli historiografi resmi dari lembaga peradilan pemerintah.

Dalam otobiografinya, ibn Khaldun melacak keturunannya kembali pada waktu kenabian Muhammad saw melalui suku Arab dari Yaman, khususnya Hadramaut yang berkunjung ke Spanyol pada abad ke-8 M ketika awal penaklukan Islam. Dengan untkapannya sendiri, ia mengatakan bahwa nenek moyang kami berasal dari Hadramaut, dari bangsa Arab Yaman, melalui keturunan Wa'il ibn Hajar (Hujr) yang terkenal dan dihormati. Wa'il ibn Hajar adalah sahabat dekat Nabi saw yang meriwayatkan lebih dari 70 Hadist. Bersama Mu'awiyah ibn Abu Sufyan, ia pernah mengemban misi Nabi saw untuk mengajarkan Alquran dan Islam kepada penduduk Yaman (Warul Walidin, 2002:27).

Khalid ibn Usman, salah satu cucu Wa'il yang kemudian dikenal dengan nama Khaldun, datang ke Andalusia bersama dengan orang-orang Arab penakluk. Umar Farukh menyebut Khalid ibn Usman ini dengan Khalid ibn al-Khattab (Khalid ibn Usman ibn Hani ibn al-Khattab ibn Kuraib ibn Ma'adi Karib ibn al-Haris ibn Wa'il ibn Hujr). Mula-mula ulama ini datang ke Carmona, sebuah kota kecil yang terletak di tengah-tengah segi tiga penting: Cordova, Sevilla, dan Granada, di Selatan Spanyol. Kemudian keluarga ini pindah ke Sevilla setelah pasukan Spanyol menyerbu kota kecil itu. Di kota kecil itu, sebagai tempat yang baru ia kenali dengan sebutan Khaldun. Dari Khaldun ini kemudian terbentuk satu keluarga besar. Sebuah keluarga yang mempunyai kedudukan penting dilihat dari segi kiprah politik dan ilmu pengetahuan Andalusia dan cucu Khaldun, dihubungkan dengan nenek moyang mereka Khalid ibn Usman. Dari keluarga inilah dilahirkan kemudian pengarang buku *Mukaddimah* yang dikenal dengan ibn Khaldun.

Bani Khaldun lahir dan tumbuh di Kota Qaramunah di Andalusia. Di sana ia menetap bersama kakeknya, Khalid ibn Usman. Keluarga ini pertama kali dikenal dan disebut-sebut setelah Daulah Muwahhidin, yang menguasai Andalusia, lemah. Situasi di Andalusia goncang. Sebagian kota besar serta pelabuhannya jatuh ke tangan Raja Castile (bangsa Nashrani). Abu Hafs, sebagai Gubenur Muwahiddun di Andalusia, akibat peristiwa ini ia hijrah ke Afrika Utara. Lalu diikuti oleh keluarga Khaldun. Akhirnya Bani Hafs dapat menguasai sebagian Afrika, terutama Tunisia pada tahun 620 H/ 1223 M. kakek kedua ibn Khaldun yang bernama Abubakar Muhammad diangkat menjadi kepala Negara mereka di Tunisia. Sebelum itu mereka pun telah mengangkat kakeknya yang pertama Muhammad ibn Abi Bakar untuk mengatur urusan kantor kepegawaian tinggi di istana (*office of chamberlain*) bagi pemerintah Bogie. Kota Bogie, salah satu kota di Aljazair dan merupakan pusat Maghrib bagian tengah. Pemerintah Bogie dipimpin oleh salah seorang anggota keluarga Hafs. Kakek ibn Khaldun ini menetap di Bogie dalam waktu yang lama, hingga kekuasaan Bani Hafs jatuh. Kemudian, diambil alih oleh Daulah Muwahhidin pada tahun 711 H. Namun Muhammad ibn Abi Bakar tetap mempunyai kedudukan di istana. Amir Abu Yahya mengangkatnya menjadi pembantunya di bidang *Hijabah* (Kepala Rumah Tangga Istana).

Posisi tinggi keluarganya menjadikan tersebut ibn Khaldun mampu belajar bersama dengan guru-guru terbaik dari Maghrib. Beliau menerima model pendidikan Islam klasik dengan mengkaji Alquran secara hafalan, bahasa Arab, dasar-dasar memahami Alquran, Hadits, Syari'ah dan Fikih. Beliau menerima ijazah bagi semua bidang ilmu tersebut. Dengan mengikuti tradisi keluarganya, ibn Khaldun berjuang untuk meraih karir politik. Otobiografi ibn Khaldun berisikan kisah petualangan dimana ia menjalani hidup di penjara, mencapai jabatan tinggi, dan jatuh lagi dalam pengasingan.

Pada usia 17 tahun, ibn Khaldun belum menyelesaikan pendidikan formalnya saat orang tuanya meninggal karena penyakit yang mewabah. Tiga tahun kemudian, pada saat ia diberi jabatan pertama di pengadilan Tunisia, ia menghafal Alquran, mempelajari semua tafsir, menguasai banyak hukum Islam, dan mengetahui karya sastra serta mampu menulis puisi dalam bentuk dan ungkapan yang jelas. Menurut catatannya sendiri, karir pendidikan formalnya tidak mencakup banyak hal tentang falsafah, sejarah, atau geografi, dimana bidang ilmu tersebut ia kuasai secara mumpuni di kemudian hari.

Karir ibn Khaldun sebagai pegawai negeri dialaminya naik turun dalam suksesi kepemimpinan yang amat cepat. Penguasa yang memerintah seluruh bagian Utara Afrika dan Muslim di Spanyol sedang dalam proses perpecahan yang menjadikan pemerintah menghadapi pendudukan yang berbahaya dalam situasi apapun. Watak ibn Khaldun yang tak mengenal kompromi tak mampu membantu bahkan membuatnya banyak musuh. Tugasnya sebagai pihak negosiasi damai, pimpinan ekspedisi militer, perdana menteri dan tugas-tugas lain sering kali diinterupsi oleh waktu dalam penjara, lari dari penangkapan dan perubahan pihak yang memberinya pekerjaan.

Pada tahun 1375, ibn Khaldun memutuskan untuk beralih dari kehidupannya yang melelahkan dan menempatkan dirinya dalam perlindungan suku Awlad 'Arif yang memberinya akomodasi bersama keluarganya di istananya Qal'at ibn Salamah. Selama empat tahun ibn Khaldun berkonsentrasi menulis bagian pertama dari kitabnya *Muqaddimah* dan Sejarah Muslim Afrika Utara dalam kitabnya yang berjudul *Kitab al-'Ibar*. Menyadari bahwa ia membutuhkan akses ke perpustakaan untuk menyelesaikan karyanya tersebut maka ia memindan dan mendapatkan ijin untuk kembali ke Tunisia, dimana pada 1382 M ia melakukan lawatan ke Mesir agar memperoleh alasan bagi keperluannya untuk menunaikan haji ke Makkah. Namun pada saat kedatangannya di Kairo, Pusat Beasiswa Muslim segera memintanya untuk mengajar di Universitas Al-Azhar, serta menjadi guru besar di Madrasah Quamhiyah, dan diangkat menjadi ketua hakim Madzhab Maliki dari kalangan Sunni.

Karya penting ibn Khaldun dalam sejarah peradaban adalah *masterpiece* -nya yang berjudul *Mukaddimah*. Isinya merupakan falsafah sejarah dan memuat sistem lengkap tentang ilmu-ilmu sosial yang didasarkan pada pendekatan yang baru sama sekali bagi karakter masyarakat dan proses yang menjadikan masyarakat tersebut berubah. Ibn Khaldun menyebutnya sebagai '*ilm al-'umran* atau ilmu budaya. Tulisannya terdiri dari enam bab, yakni: buku 1 tentang prinsip-prinsip umum sosiologi; buku 2 dan 3 tentang sosiologi politik, buku 4 tentang sosiologi kota; buku 5 tentang sosiologi ekonomi; dan buku 6 tentang sosiologi ilmu pengetahuan.

Prinsip utama dalam analisisnya adalah konsep '*ashabiyah* atau kohesi sosial yang berkembang dari struktur kesukuan dan berlanjut ke struktur yang kompleks di perkotaan dan Negara. Sementara ibn Khaldun memandang sejarah sebagai siklus perkembangan yang tumbuh

mekar dan layu mengalami evolusi atau kemajuan hanya terjadi dalam bentuknya yang awal selama terjadi fermentasi struktur kohesi yang baru. Ia mengakui putusnya peristiwa sejarah dan menyaksikan waktu dimana ia hidup sebagai salah satu buktinya.

Ibn Khaldun adalah seorang yang jenius yang memiliki pemikiran murni yang luas. Di masa berikutnya, pengaruhnya terhadap sosiologi dan sejarah sains tetap dikenal. Sebagian terjemahan dari buku *Mukaddimah* ke dalam bahasa Turki dijumpai di masa kekuasaan Usmani selama abad ke-18 M, namun tidak sampai pada tahun 1860 M, terjemahan lengkap ke dalam bahasa Prancis telah menjadikan karya ibn Khaldun tersebut dapat diakses oleh para ilmuwan modern. Sekitar 100 tahun kemudian, sejarawan Arnold Toynbee menggambarkan bahwa buku *Mukaddimah* ibn Khaldun sebagai falsafah sejarah yang secara meyakinkan merupakan karya terbesar dalam bidangnya yang pernah dibuat oleh pemikiran manusia dimana pun dan kapan pun.

### **Karya Tulis**

Ibn Khaldun telah mewariskan beberapa karya tulis selain dari bukunya yang berjudul *al-Kitab al-'Ibar*. Tulisan tersebut tidak disebutkan dalam otobiografinya, barangkali untuk maksud bahwa ibn Khaldun memandang dirinya sendiri sebagai sejarawan yang pertama dan utama, dan hendak dikenal sebagai penulis *al-Kitab al-'Ibar*. Dari sumber lain kita dapat mengetahui bahwa ada beberapa karya tulis lain khususnya yang disusun selama ia tinggal di Afrika Utara dan Andalusia. Bukunya yang pertama adalah *Lubabu al-Muhassal*, sebuah buku tentang penjelasan ilmu kalam dari Fakhr al-Din al-Razi, yang ia tulis ketika usia 19 tahun di bawah pengawasan gurunya al-Abili di Tunisia. Karya tulis tentang tasawuf yang berjudul *Sifa' al-Sa'il* disusun sekitar tahun 1371 M di Fez, Maroko. Sementara itu di istana Muhammad V, Sultan Granada, ibn Khaldun menyusun kitab tentang logika, *'allaqa li al-Sultan*.

Kitab al-'Ibar yang judul lengkapnya adalah *Kitābu l-'ibār wa Diwānu l-Mubtada' wa l-Habar fī tarīkhī l-'arab wa l-Barbar wa man 'Āsarahum min Dawī Ash-Sha'n l-Akbār* merupakan karya tulis utama ibn Khaldun yang pada mualanya dipahami sebagai sejarah Barbar. Lantas, focus kajiannya diperluas menjadi bentuk akhir yang meliputi metodologi dan antropologi untuk bisa disebut sebagai “sejarah universal”. Buku tersebut dibagi dalam tujuh bab, bagian pertamanya adalah buku *Mukaddimah*, yang kemudian bisa dijadikan sebagai sebuah buku tersendiri. Bab dua sampai lima mencakup sejarah manusia sampai pada zaman kehidupan ibn Khaldun. Bab enam dan tujuh mencakup sejarah masyarakat Barbar dan Maghrib, dimana bab ini masih bermanfaat bagi sejarawan saat ini mengingat mereka mendasarkan pada pengetahuan pribadi ibn Khaldun tentang Barbar.

Karya monumental ibn Khaldun yang dikenang sepanjang masa adalah *Mukaddimah* atau *Mukaddimah ibn Khaldun*. Naskah *Mukaddimah* dalam bentuk yang pertama, di samping bagian-bagiannya dari *al-'Ibar*, dihadiahkan oleh ibn Khaldun kepada Sultan Abu al-'Abbas (Sultan Tunisia) pada tahun 784 H. setelah itu dia merevisinya dan melengkapinya dengan berbagai pasal yang belum ada sebelumnya. Karya ini di samping bagian-bagian lain dari *al-'Ibar*, dia tulis dalam dua naskah: salah satu naskah tersebut dihadiahkan kepada al-Zahir Barquq, Sultan Mesir, sedangkan naskah yang satu lagi, dihadiahkannya kepada Sultan Fariz Abdul Aziz, Sultan Maghrib sekitar tahun 799 H. Naskah yang terakhir ini kemudian menjadi rujukan kebanyakan naskah-naskah yang ada di berbagai perpustakaan Eropa. Naskah ini juga sekali lagi direvisi oleh ibn Khaldun.

Selain *al-Ibar* dan *Mukaddimah*, ada pula karya lainnya yang bernama *al-Ta'rif*. Karya ini dapat dipandang semacam otobiografi. Pada mulanya *al-Ta'rif* dijadikan lampiran kitab *al-Ibar*. Dalam karya *al-Ta'rif*, ibn Khaldun menguraikan sebagian besar peristiwa yang dialami dalam kehidupannya, kasidah-kasidah yang dia susun dan surat-surat yang dia kirimkan kepada tokoh-tokoh penting pada masanya atau ia terima dari mereka. Ibn Khaldun merampungkan *al-Ta'rif* pada tahun 797 H, dengan judul *al-Ta'rif ibn Khaldun, Muallif hadza al-Kitab*. Sedang karya lainnya adalah berupa komentarnya terhadap beberapa buku, seperti Burdah. Dia juga mengikhtisarkan banyak karangan ibn Rusyd, *al-Muhassal* karya al-Razi, menyusun sebuah karya di bidang matematika dan member komentar sebuah karya di bidang ushul fiqh dengan uraian yang benar-benar bermutu. Sebenarnya masih banyak karya ibn Khaldun, namun tidak sampai ke tangan kita, antara lain adalah *al-Syifa' al-Sa'il li Tahdzib al-Masa'il*, dan *Lubab al-Muhassal fi Ushul al-Din* (Warul Walidin, 2002:41).

Terkait dengan disiplin ilmu sosiologi, beliau menyatakan teori konflik sosial. Ia mengembangkan dikotomi atas kehidupan yang menetap dengan kehidupan nomadik, di samping konsep generasi. Selain itu, teori kehilangan kekuasaan yang tak dapat dihindari lagi yang terjadi ketika para pejuang gurun menaklukkan kota. Menurut ilmuwan Arab kontemporer, Sati' al-Husri, buku *Mukaddimah* bisa dibaca sebagai karya sosiologi karena meliputi enam bab tentang sosiologi umum. Topik kajian yang terkait dengan karya tulisnya meliputi masalah politik, kehidupan kota, ekonomi, dan pengetahuan. Karya tersebut berdasarkan konsep sentral ibn Khaldun tentang *ashabiyah* yang bisa diterjemahkan sebagai “kohesi sosial”, “solidaritas kelompok” atau tribalisme. Kohesi sosial ini muncul secara tiba-tiba dalam suku dan kelompok keluarga kecil lalu bisa menjadi intensif dan membesar melalui ideologi agama. Analisis ibn Khaldun mencermati bagaimana kohesi tadi membawa berbagai kelompok menuju pada kekuasaan, namun tetap berisikan persembaiannya dari dalam, yakni secara psikologis, sosiologis, ekonomi, dan politik, hingga kejatuhan kelompok tadi dan digantikan oleh kelompok lain, dinasti atau penguasa yang lebih kuat kohesinya (paling tidak lebih muda dan semangat). Ibn Khaldun telah dituduh sebagai rasis, namun teorinya tentang tumbuh dan jatuhnya sebuah kekuasaan tidaklah mengandung unsur rasialis, dan bacaan tentang karyanya tersebut bisa dianggap sebagai akibat dari salah penerjemahan.

Mungkin di antara yang paling sering diamati dari karya ibn Khaldun adalah catatannya yang menyatakan bahwa ketika sebuah masyarakat membentuk peradaban besar, katakanlah membentuk budaya secara dominan di suatu daerah, maka puncak tertingginya akan diikuti oleh periode kemunduran. Ini artinya adalah bahwa kelompok kohesif berikutnya yang akan menaklukkan peradaban yang mengalami kemunduran tersebut. Sebagai perbandingannya adalah kelompok Barbar. Pada saat kelompok Barbar bersatu maka mereka akan menguasai masyarakat yang tertaklukkan. Walaupun begitu, mereka menjadi tertarik pada aspek-aspek yang lebih baik, semisal kemamuan baca-tulis dan seni, dan juga berasimilasi pada atau mendekati praktik budaya tersebut. Lantas, pada akhirnya, kaum Barbar tersebut akan ditaklukkan oleh Barbar lain yang baru yang juga akan memperbaharui proses sebelumnya. Sebagian pembaca awal dari buku ibn Khaldun tersebut memahami hal ini sebagai teori siklus bisnis, walaupun penjelasan tadi dibangun dalam perputaran historis kejayaan kekuasaan umat Islam.

Ibn Khaldun menggarisbawahi sejak dini contoh ekonomi politik. Beliau menjelaskan bahwa ekonomi yang tersusun dari proses penambahan nilai, yakni tenaga kerja dan keterampilan, jika ditambah dengan teknik dan kerajinan serta produksi barang, maka dapat dijual dengan nilai yang lebih tinggi. Ia juga membedakan antara “profit” dengan “makanan”

dalam istilah ekonomi politik modern dikenal dengan “surplus” yang memerlukan reproduksi tingkat nilai. Beliau juga menyerukan agar dibentuknya sebuah pengetahuan untuk menjelaskan kepada masyarakat dan mengemukakan idenya tersebut dalam karya utamanya *Mukaddimah*. Selain itu, Ibn Khaldun juga terkenal dengan karya tulisnya yang berjudul *Tahrir al Ahkam fi Tadbir ahl al Islam*, yang memberikan perhatian pada berbagai pembahasan seputar legitimasi politik dalam masyarakat Islam ([www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)).

Kontribusi ibn Khaldun dalam sejarah intelektual seperti yang dikenal sekarang baru mencuat dalam abad ke-17, setelah kalangan sarjana Muslim mulai menaruh perhatian secara sungguh-sungguh. Studi tentang *Mukaddimah* itu bukan dimulai di tanah airnya sendiri Tunisia, atau di Andalusia, Afrika Utara atau Mesir, tetapi di Turki yang kemudian menyebar ke Barat. Para sarjana Eropa yang menerima falsafah Aristoteles dalam terjemahan bahasa Arab belum mengenal ibn Khaldun. Apalagi ilmu tentang manusia dan peradaban tidak termasuk dalam satu jenis literature yang menarik di Eropa pada abad pertengahan itu. Belum ada kitab terjemahan bahasa Latin atau Ibrani masa itu. Nama ibn Khaldun sama sekali belum dikenal waktu itu. Kemudian berkat sarjana-sarjana Turki mendapat rangsangan intelektual dari ibn Khaldun, dengan menerjemahkan sebagian *Mukaddimah* ke dalam bahasa Turki pada tahun 1143 H (1730-1731M), nama ibn Khaldun terdengar di Eropa untuk pertama kali pada tahun 1636 M ketika Yacob Golius menyiarkan karya ibn Arabshah di Leiden. Karya itu menceritakan pertemuan Timur Lenk dengan ibn Khaldun sehubungan dengan ditaklukkannya Kota Damaskus oleh pemimpin Mongol itu. Pertemuan seorang pemimpin perang yang amat penting di Timur dengan seorang sarjana yang amat terkemuka pada saat itu.

Setelah ibn Khaldun dan karyanya dipelajari ilmuwan, *Mukaddimah* diterjemahkan selengkapnya ke dalam bahasa Prancis. Dari sini tersebar ke dunia lain, meskipun sebelum itu sudah ada terjemahan beberapa bagian *Mukaddimah*, seperti yang dilakukan oleh sarjana Austria pada tahun 1812 dalam bahasa Jerman. Sebelum itu pada tahun 1806 orientalis Prancis Sylvester de Sacy menerbitkan juga biografi dan sebagian *Mukaddimah* dalam bahasa Prancis. Minat orang Barat terhadap ibn Khaldun, terutama di kalangan sarjana Prancis, Jerman, Inggris, cukup besar. Kitab *Mukaddimah* diterjemahkan beberapa bagian ke dalam bahasa Prancis tahun 1862-1865, bahasa Inggris tahun 1957. Terjemahan yang agak lengkap dalam bahasa Turki tahun 1970.

Di Turki, ibn Khaldun mendapat perhatian yang cukup besar. Perhatian ini mulai berkembang sejak abad ke-19M. pada paruh pertama abad ke-17 M, seorang sejarawan Turki yang terkenal, Musthafa ibn Abdillah, di Barat dikenal dengan Haji Khalifah, telah membahas karya-karya *Kasf al-Zunun fi Asma al-'Ulum wa al-Funun*, *Fazlakah al-Tarikh* dan *Taqwim al-Tarikh*. Perhatian terhadap ibn Khaldun ini seterusnya mengalir. Banyak tulisan-tulisan muncul berkenaan dengannya. Cukup banyak nama-nama pengarang yang menaruh perhatian terhadapnya, antara lain Mustafa Na'im, Muhammad Sahib, dan Ahmed Cedvet Pasha, di Mesir, cetakan pertama *Mukaddimah* terbit pada tahun 1858. Di Beirut cetakan pertama terbit pada tahun 1879 di bawah pengarahan Rasyid 'Athiyah dan Abdullah al-Bustani. Tidak lama kemudian terbit cetakan al-Mathba'ah al-Adabiyah. Cetakan ini kemudian dicetak ulang pada tahun 1886. Kedua cetakan ini didasarkan pada cetakan Syekh al-Hururi. Terjemahan *Mukaddimah* juga muncul dalam bahasa Portugal yang dilakukan oleh Angelina Bierrenbach Khoury dan Jose Khoury.

Kalau pemikiran-pemikiran ibn Khaldun digali dan diteliti akan nyatalah bahwa ia bukan hanya seorang sejarawan, tetapi juga bias digolongkan ke dalam berbagai spesialisasi disiplin

keilmuan, seperti negarawan, yuridis, sosiolog, pendidik, bahkan filsuf dan agamawan. Kalaulah teori-teori yang ditawarkan dibahas dan dikembangkan tak dapat tidak pastilah menggiring pada satu kesimpulan bahwa teori-teori itu akan sangat bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan pengembangan masyarakat. Bahkan teori-teori yang dikemukakannya dapat dikembangkan dan disejajarkan dengan teori-teori baru sekarang yang sedang berkembang mengikuti arus perkembangan masyarakat di seluruh dunia.

### **Pemikiran Pendidikan**

Beberapa pemikiran ibn Khaldun terkait masalah pendidikan dapat dikemukakan di sini bahwa guru perlu senantiasa menambah ilmu pengetahuan. Guru hendaklah memberikan penjelasan secara umum tentang topik pelajaran yang diajarkan kepada para murid tanpa menerangkan secara khusus, lalu dari penjelasan secara umum itu guru perlu melibatkan para pelajar agar mereka membuat penjelasan secara khusus melalui penelitian mereka sendiri dalam posisi mana guru hanyalah sebagai pembimbing bagi pelajar.

Menurutnya, seorang guru hendaklah mengajar sesuatu topik pelajaran yang memerlukan aplikasi metode visitasi (*rihlah*) agar dapat memberikan suatu pengalaman dalam akal pikiran para pelajar disebabkan karena mereka mengalami sendiri pengalaman tersebut dan merasakan langsung dengan pancaindra mereka yakni melalui penglihatan, pendengaran, sentuhan dan sebagainya. Metode visitasi ini bisa disebut pula sebagai pengalaman berasaskan pada pancaindra karena melibatkan hampir keseluruhan pancaindra, bukan sekadar mendengar dan membaca di dalam buku tetapi mereka melihat dengan mata mereka sendiri pengalaman tersebut.

Menurut pendapat Ibn Khaldun, guru atau ibu bapak yang menggunakan kekerasan seperti memukul bisa menyebabkan anak-anak tersebut belajar berdusta untuk membela diri dan demi mengelakkan pukulan tersebut lagi. Oleh karena itu, kekerasan seperti ini tidak boleh digunakan karena anak-anak akan lebih mendengar nasehat yang baik jika diberikan secara lemah-lembut dan hikmah. Sebaliknya, Ibn Khaldun menyeru kepada penggunaan pendekatan pengajaran dan pembelajaran yang mempunyai sifat seperti berikut yaitu: pendekatan dari susah menuju senang, pendekatan dari ragu kepada yakin, pendekatan dari tidak tahu kepada tahu, dan pendekatan dari contoh kongrit menuju kepada penyelidikan abstrak. Ibn Khaldun meminta kepada guru agar melakukan variasi strategi, metode dan pendekatan dalam pengajaran dan pembelajaran.

### **Sumbangan Ibn Khaldun**

Beliau banyak menghasilkan karya yang terkait dengan perkembangan rohani, akal dan akhlak. Bukunya yang berjudul *Al-Muqaddimah* merupakan karya beliau yang monumental. Selain dari kitab itu terdapat juga kitab-kitab lain yang juga penting, di antaranya adalah *Al-Ibar* yang terkait dengan ekonomi dan sejarah, serta kitab *Al-Ta'rif* yang membahas masalah ekonomi. Dalam bidang sosiologi, beliau merupakan orang pertama yang membicarakan pembangunan mental, akal dan fisik manusia. Dalam bidang ekonomi, beliau berpendapat bahwa rezeki perlu dinikmati bersama dengan adil serta kemajuan negara bergantung kepada kekuatan ekonomi. Beliau juga aktif dalam bidang politik. Menurut ibn Khaldun, asas untuk membina pribadi dan negara adalah berasaskan Islam.

### **Pandangan Ibn Khaldun dalam Bidang Pendidikan**

Ibn Khaldun berpendapat bahwa tidak cukup bagi seorang guru untuk melengkapkan diri dengan ilmu saja, sebagai pengetahuan yang harus disediakan oleh guru kepada murid. Beliau

menyarankan, agar kita dapat memperbaiki cara menyampaikan ilmu kepada golongan muda atau kanak-kanak. Cara dimaksud hendaknya tidak menggunakan satu cara saja dalam mempelajari ilmu pengetahuan melainkan memperhatikan dimensi psikologi dan tahap kesiapan mental dan bakat ilmiah.

Ibn Khaldun berpendapat agar guru menggunakan sesuatu metode pengajaran (*thariqah*), walaupun ia menggunakan materi pengajaran (*madah*) pada saat mengajar ilmu tersebut, akan tetapi metode dan materi merupakan sesuatu hal yang berbeda. Hubungan antara metode dan materi adalah saling memerlukan antara satu sama lain sewaktu melakukan proses pengajaran. Ini karena metode akan membantu materi ilmu tersebut agar dapat disampaikan dengan baik.

### **Teori Fitrah**

Fitrah berasal dari bahasa Arab yang berarti: sifat yang disifati dengannya terhadap segala wujud pada awal kejadiannya. Dengan kata lain fitrah disebut "*sifat dasar manusia*". Ibn Khaldun memaknai fitrah sebagai potensi-potensi laten yang akan bertransformasi menjadi actual setelah mendapat rangsangan (pengaruh luar). Dikatakannya, apabila jiwa berada dalam fitrahnya yang semula (*fitrah al-ula*) siap menerima kebaikan dan kejahatan yang datang dan melekat padanya. Ibn Khaldun mendasarkan teori fitrah pada Hadits Nabi saw yang bermakna: "setiap anak yang dilahirkan dalam keadaan fitrah, maka ibu-bapaknyalah yang menjadikannya Yahudi, Nashrani dan Majusi".

Berdasarkan kandungan Hadits di atas menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan fitrah adalah potensi baik. Sebab pengertian menjadikan Yahudi, Nashrani atau Majusi berarti menyatakannya. Artinya ibu-bapak (*milieu*) yang menjadikan perkembangan anak menyimpang dari sifat dasar yang suci dan sepatutnya berkembang ke arah yang lebih baik itu. Tegasnya, Hadits tersebut mengeksplisitkan bahwa fitrah yang dibawa lahir itu sangat besar dipengaruhi oleh lingkungan. Fitrah itu sendiri tidak akan berkembang tanpa pengaruh lingkungan yang mungkin dapat mengubah secara drastic fitrah itu, manakala lingkungannya tidak memungkinkan menjadikannya lebih baik.

Ibn Khaldun beranggapan bahwa manusia itu pada dasarnya adalah baik, pengaruh-pengaruh yang datang kemudianlah yang akan menentukan apakah jiwa manusia tetap baik, atau menyimpang menjadi jahat. Jika pengaruh baik yang lebih dahulu datang, maka jiwa itu akan menjadi baik. Demikian pula sebaliknya. Ibn Khaldun juga menegaskan bahwa sifat kebaikan dan kejahatan itu tertanam sedemikian rupa, sehingga telah menjadi *malakah*-nya. Dalam hal ini, yang dimaksud dengan *malakah* ialah sifat yang terbentuk yang telah mendarah-daging. Dengan demikian, dapat dikatakan kebiasaan yang dilakukan sehari-hari itulah yang menentukan siapa manusia itu. Bila wujud manusia itu ditentukan oleh kebiasaan-kebiasaan dan apa yang biasa dilakukannya, bukan ditentukan oleh sifat atau watak dasarnya itu. Apa yang biasa dilakukannya dalam keadaan sehari-hari, sehingga telah menjadi perilaku (*khuluqan*), sifat bentukan (*malakah*), dan kebiasaan (*'adatan*). Hal itu menempati sifat dasar (*tabi'atan*) dan watak asli (*jibiliah*).

Teorinya tersebut diperkuat dengan contoh empiris bahwa mereka yang terbiasa hidup dikotori oleh berbagai macam akhlak yang tercela (*madzmumah*) dan kejahatan, jalan menuju kebaikan sudah menjauh dari mereka sesuai dengan kejahatan yang mengotori jiwa mereka. Mereka telah kehilangan kemampuan untuk menahan diri dari hawa nafsu. Kebiasaan buruk yang mengakar akan menjadi sulit menerima kebaikan dan nasehat. Berdasarkan teori tersebut maka dapat dikatakan bahwa manusia secara fitrah adalah menerima kebaikan. Menjadi jahat

disebabkan oleh faktor luar dan kebiasaan-kebiasaan yang dilakukannya. Karena itu pendidikan menuntut mengoptimalkan perkembangan manusia atas dasar kebaikan yang bersifat pembawaan tersebut. Manusia adalah produk (anak) dari kebiasaan-kebiasaan dan segala sesuatu yang diciptakannya. Dia bukan produk dan tabiat dan temperamen dasarnya.

### **Teori Belajar *Malakah* dan *Tadrij***

Ibn Khaldun menempatkan subjek belajar dalam dunianya sebagai suatu realitas. Potensialitas kognitif adalah realitas psikologis yang dibutuhkan sebagai dasar bagi pemahamannya untuk menerangkan proses belajar tersebut. Bagi ibn Khaldun, akal adalah potensi psikologis dalam belajar. Manusia mampu memahami keadaan di luar dirinya dengan kekuatan pikirannya (akal) yang berada di balik al-hawas (alat indera, *senses*). Akal bekerja dengan kekuatan yang ada pada otak. Dengan kekuatan itu member kesanggupan menangkap bayangan (*pictures*) berbagai objek yang biasa diterima alat indera. Kemudian mengembalikan bayangan-bayangan objek itu ke dalam ingatan (*memory*) sambil mengembangkan lagi dengan bayangan-bayangan lain dari objek itu. Kemampuan berpikir (*ta'aqul*) adalah penjamahan bayang-bayang itu di balik persepsi inderanya (*sense of perception*), serta aplikasi akal di dalamnya untuk membuat analisis dan sintesis.

Pandangan ibn Khaldun tersebut menyiratkan akal itu bukanlah otak, tetapi merupakan daya atau kemampuan manusia untuk memahami sesuatu di luar dirinya. Dengan kata lain, akal adalah potensi berpikir yang terdapat di dalam jiwa manusia. Dengannya manusia memperoleh ilmu. Dengan ilmu manusia dapat memahami dan mengerti tentang sesuatu secara objektif. Akal pula yang merupakan alat yang mampu membedakan antara kebaikan dan kejahatan. Bagi ibn Khaldun, akal secara hierarkis tumbuh dan berkembang dalam tiga tingkatan, yaitu:

1. *Al-'Aql al-Tamyizi (discerning intellect)* yakni kemampuan pemahaman intelek manusia terhadap segala sesuatu di alam semesta, dalam tatanan alam atau tatanan yang berubah-ubah (*arbitrary order*), agar dia dapat mencoba menyusun dan melakukann seleksi dengan bantuan kekuatannya sendiri. Bentuk pemikiran semacam ini sering berupa persepsi-persepsi. Ibn Khaldun menyebut tingkatan ini dengan akal tamyizi, karena akal pada taraf ini membantu manusia memperoleh sesuatu yang bermanfaat bagi dirinya, memperoleh kehidupannya dan menolak (repels) sesuatu yang membahayakan dirinya.
2. *Al-'Aql al-Tajribi (experimental intellect)*, yakni kemampuan berpikir yang melengkapi manusia dengan ide-ide dan perilaku yang dibutuhkan di dalam mengatur interaksi sesama manusia. Pemikiran semacam itu kebanyakan berupa apersepsi-apersepsi (*tashdiqat, apperceptions*), yang dicapai satu per satu melalui pengalaman (*experience*) hingga benar-benar dirasakan manfaatnya.
3. *Al-'Aql al-Nadzari (speculative intellect)*, yaitu kemampuan berpikir yang memperlengkapi manusia dengan pengetahuan hipotetik (*hypothetical knowledge*) mengenai sesuatu yang berada di belakang persepsi alat indera (*sence of perception*) tanpa tindakan praktis yang menyertainya. Dia terdiri dari persepsi dan appersepsi (*tashawwur dan tashdiq*), yang tersusun dalam tatanan khusus sesuai dengan kondisi-kondisi khusus pula, sehingga membentuk pengetahuan yang lain dari jenisnya yang sama, baik bersifat perspektif ataupun apperseptif. Lalu semua itu terakumulasi dengan hal-hal lain. Kemudian membentuk pengetahuan yang lain lagi. Akhir dari proses ini adalahh supaya terlengkapi persepsi mengenai wujud sebagaimana adanya, dengan berbagai generalisasi, diferensi dan sebab akibat.



Ketiga potensi psikologis yang bersifat hierarkis ini mempunyai fungsi yang berlainan, namun saling kait-mengkait dan isi mengisi satu sama lain. Pandangan tersebut menegaskan bahwa akal merupakan pencerapan rohaniyah yang mampu memahami generalitas melalui yang sederhana kepada yang kompleks. Proses kerja akal terwujud melalui tahap-tahapan, mulai dari *tamyiz*, *tajribi*, dan *nadzari*. Proses kerja akal ini menurut ibn Khaldun dimulai sejak manusia memiliki kemampuan untuk membedakan (*tamyiz*), *it start from discernment*. Sebelum manusia memiliki *tamyiz*, sama sekali tidak memiliki ilmu. Adapun yang dicapainya sesudah itu adalah sebagai akibat dari persepsi sensual (*sensual perception*) dan kemampuan berpikirnya.

### 1. *Teori Malakah*

Sesuai dengan asal katanya, *malakah* mengandung makna: menjadikan sesuatu untuk dimiliki atau dikuasai, suatu sifat yang mengakar pada jiwa. Ibn Khaldun mendefinisikan *malakah* sebagai sifat yang berurat akar sebagai hasil dari belajar atau mengerjakan sesuatu berulang kali, sehingga kokoh tertanam dalam jiwa. *Malakah* berbeda dengan *al-fahmu* (*comprehension*) dan *al-wa'yu* (*memory*). Pemahaman dimaksudkan sebagai kemampuan menangkap makna, seperti dapat menjelaskan dengan susunan kalimatnya sendiri sesuatu yang dibaca dan didengarnya, atau dapat memberi contoh lain dari yang dicontohkan, atau dengan menggunakan petunjuk penerapan pada kasus lain. Sedangkan hafalan (*al-wa'yu*) menurut taxonomi Bloom merupakan daya simpan berbagai pengetahuan, informasi dan simbol-simbol. Berbeda dengan pemahaman, hafalan lebih rendah jenjangnya. Meskipun prasyarat untuk memperoleh kemampuan yang lebih tinggi (*intellectual abilities and skills*).

Ibn Khaldun menegaskan bahwa jiwa rasional (*al-nafs al-nathiqah, rational soul*) terdapat pada manusia hanya secara potensial. Transformasinya dari potensialitas ke aktualitas, pertama-tama disebabkan oleh ilmu dan persepsi baru (*bitajaddud al-'ulum wa al-idrakat*) dari sensibilia (*al-mahsusat*). Kemudian oleh capaian terakhir pengetahuan melalui kekuatan spekulatif, hingga benar-benar menjadi persepsi actual dan intelek murni, dan ia pun menjadi esensi spiritual, maka eksistensi manusia lalu menjadi sempurna. Sebagai contoh empiriknya adalah karang mengarang. Kemampuan karang mengarang menyangkut *form* yang berbentuk ungkapan verbal dan konsep yang berada di dalam jiwa. Dia selalu berangkat dari suatu simbol ke simbol yang lain. Karena itu jiwa menjadi terbiasa mengulangi prose situ secara bertahap dan tetap. Dengan begitu, jiwa pun membutuhkan kebiasaan, berangkat dari mengulangi simbol-simbol kepada hal-hal yang dimaksudkan. Inilah apa yang disebut dengan *intellect speculation*, awal pengetahuan tentang ilmu. Sebagai akibat dari proses ini, orang mencapai kebiasaan intelek, pencerapan, pelekatan pencerapan kepada otak dan pemilikan secara utuh. Inilah yang diistilahkan dengan taraf pencapaian *malakah* bagi subjek didik itu. Ia merupakan tambahan di dalam intelegensi. Kecuali itu, juga member tambahan wawasan ke dalam pemahaman persoalan dan pengertian yang ada dalam persoalan itu.

Ibn Khaldun berasumsi bahwa pengajaran/belajar adalah suatu *sina'ah* (teknologik), sebab *sina'ah* dalam suatu sains adalah pengetahuan tentang aspek-aspek yang beragam serta penguasaannya merupakan akibat (hasil) dari *malakah* yang memberi kemungkinan bagi subjek didik untuk menguasai semua prinsip dasar dan kaedah-kaedahnya. Di samping itu, untuk memahami problemnya dan menguasai detainya yang bersifat mendasar. Sejauh *malakah* tidak dicapai maka keahlian dalam suatu disiplin tidak mungkin diperoleh. Pemaknaan ibn Khaldun tersebut berarti tidak sekedar *insight* (tanggapan) yang mempunyai

kecenderungan kognitif semata, melainkan sekaligus kognitif, afektif dan psikomotorik. Jadi belajar adalah upaya pencapaian *malakah* sekaligus dalam tiga domain tersebut.

Metode yang paling mudah untuk memperoleh malakah ialah melalui latihan (*al-muhawarah, al-munadzarah*). Dengan mengangkat contoh konkrit tentang latihan dalam debat dan diskusi ilmiah, yaitu bagaimana mengungkapkan pikiran-pikiran dengan jelas dalam diskusi dan debat ilmiah. Bila subjek belajar rajin menghadiri pertemuan ilmiah dan berperan aktif di dalamnya maka akan mendapatkan malakah yang sempurna. Sebaliknya, bagi yang pasif dan kurang berperan akibatnya pun tidak memperoleh malakah secara optimal.

Selain itu, metode memperoleh *malakah* adalah melalui kesinambungan (*continuity, ittishal*), yakni kesinambungan antara materi dalam pelajaran akan mengikat satu sama lain dan membantu terlaksananya proses belajar dalam waktu yang relatif singkat. Dengan metode yang paling tepat dan menghasilkan hasil yang paling utama maka dinasihatkan agar tidak memutuskan pelajaran dalam tenggang waktu yang lama. Pemutusan ini dapat menyebabkan ilmu atau keterampilan yang sedang dipelajari tidak bulat dan utuh, serta mengakibatkan mudah lupa.

Belajar yang tidak sistematis dan campur baur akan menimbulkan lemahnya pencapaian *malakah*. Akal menjadi kacau dan tidak terbentuk *malakah* yang bersih dari segala pembauran yang disebabkan oleh terbentuknya malakah-malakah yang lain dalam satu waktu. Dengan demikian, terjadilah intervensi antara *malakah* sehingga pembentukannya tidak sempurna. Apabila subjek belajar telah mencapai suatu *malakah* dalam suatu disiplin ilmu tertentu, maka ia akan mempunyai kesiapan untuk menerima berbagai keahlian dalam disiplin ilmu yang lain. Motivasi belajar terbentuk lebih tinggi, giat menuntut ilmu yang lebih tinggi dari itu (Warul Walidin, 2002).

## 2. Teori Tadrij

Kata *tadrij* adalah *mashdar* dari *fi'il madli* (kata kerja lampau): *tadarraja* yang artinya naik, maju, meningkat secara berangsur-angsur atau sedikit demi sedikit. Ibn Khaldun memaknai *tadrij* tidak hanya maju atau meningkat secara kuantitas, tetapi juga disertai kualitas. Frans Rosenthal menerjemahkan *tadrij* tersebut dengan *gradual* (Inggris). Menurut teori *tadrij*, belajar yang efektif adalah dilaksanakan secara berangsur-angsur, atau setahap demi setahap yang dilakukan secara terus menerus. Teori ini dibangun berlandaskan asumsi bahwa kemampuan manusia adalah terbatas. Kerja akal berjalan secara bertahap. Karena itu, proses belajar berlangsung sesuai dengan kebutahaan kerja akal manusia.

Teori *tadrij* ini mempunyai implikasi pedagogik bahwa metode pengajaran itu dituntut berlangsung dalam tahap-tahap yang dipersiapkan. Untuk itu maka diperlukan aturan yang menyertainya, yaitu pengulangan (*takrar*) dan kebiasaan (*'adah*). Setiap pembelajaran memerlukan pengulangan untuk mencapai kebiasaan. Akan tetapi, pengulangan (*takrar*) setiap materi dilakukan dalam tiga kali ulang. Dalam beberapa hal, ulangan yang berkali-kali itu memang diperlukan. Akan tetapi tergantung pada pokok bahasan atau *skill*, tingkat kemampuan dan kecerdasan subjek belajar. Argumentasinya ialah karena keterampilan dan penguasaan aspek-aspek yang beragam dalam suatu disiplin ilmu atau *skill* tertentu merupakan akibat dari kebiasaan. Pengulangan dan kebiasaan memberikan kemungkinan pada subjek didik untuk memahami prinsip-prinsip dan kaedah-kaedahnya.

## **Pembelajaran Mandiri**

Dalam psikologi, Ibn Khaldun berpendapat bahwa metode pembelajaran mandiri merupakan cara untuk mencapai pengajaran. Ibn Khaldun amat menekankan penggunaan metode pembelajaran mandiri ini, karena penggunaan metode ini dapat menyampaikan pengetahuan yang tidak terbatas dari guru saja, malah pengetahuan atau pengetahuan dapat secara langsung diperoleh oleh murid sendiri. Ini karena murid akan berusaha mendapatkan pengetahuan sendiri melalui pembelajaran mandiri.

## **Pembelajaran Secara Lisan**

Ibn Khaldun menerima pembelajaran secara lisan namun menolak pembelajaran yang menggunakan hafalan semata tanpa memahami isi pelajaran tersebut. Ibn Khaldun berpendapat, dengan pembelajaran secara lisan tanpa memahami pelajaran tersebut maka berarti hanya menggunakan pancaindera semata tanpa menggunakan daya berfikir. Dengan konsep tersebut, Ibn Khaldun merinci bahwa untuk menambah kepehaman pelajar terhadap sesuatu ilmu maka ia perlu menggunakan berbagai metode tambahan selain dari hafalan. Metode yang dapat membantu pelajar untuk menambahkan kepehaman mereka disamping menggunakan hafalan ialah dengan cara berdiskusi, dan analisis masalah untuk diselesaikan (*problem solving*). Dengan cara tersebut pelajar dapat mengemukakan pendapat masing-masing melalui pemahaman yang mereka dapatkan sendiri.

## **Metode Pengajaran Ibn Khaldun**

Bagi Ibn Khaldun, metode pengajaran hendaklah mengikuti metode bertingkat (*tathbiq, level*) dan pengajaran dan dilaksanakan secara berulang-ulang (*tamrin, drill*). Pendidikan sejak dini mestilah dimulai dengan memberi pengetahuan, yaitu pengetahuan yang diberi hendaklah secara spesifik kemudian barulah menuju ke umum. Bagi anak yang baru mulai belajar, mereka akan menimbulkan beberapa pertanyaan dan masalah, dimana pada saat tersebut peranan guru adalah memberi penerangan yang jelas kepada mereka. Guru hendaklah melihat kepada tahap-tahap perkembangan mental anak, kesiapan mereka untuk menerima apa yang disampaikan sehingga mereka siap. Apabila guru melihat mereka sudah dapat menerima apa yang disampaikan, guru boleh menyampaikan secara bertahap menuju ke peringkat yang lebih tinggi. Dalam hal ini guru memberi penerangan dan penjelasan dimulai secara ringkas kemudian detail sehingga anak paham apa yang disampaikan oleh guru. Metode pengajaran secara berperingkat ini dapat menghilangkan ketidakjelasan pelajar terhadap pengajaran guru. Selain itu, pengajaran secara berperingkat ini dapat menambahkan pemahaman, mengurangi kekeliruan dan menguatkan fikiran pelajar.

Adapun metode berulang (*drill*) diyakini dapat memberi penjelasan yang baik kepada pemikiran anak. Di mana anak dapat menerima pengajaran dan mempraktikkannya secara langsung. Apa yang dimaksudkan di sini adalah, ketika anak menerima pengajaran melalui metode ini maka ia diharapkan dapat mengamalkan ilmu yang dimilikinya dalam kehidupan sehari-hari. Metode ini sesuai untuk digunakan dalam pengajaran kontemporer karena anak tidak dapat menerima pengajaran secara terus menerus disebabkan karena tahap pemikiran mereka yang berbeda-beda. Apabila pengajaran secara berperingkat dan berulang-ulang dilaksanakan, maka anak yang berada pada tahap pemikiran awal dapat mengikuti pengajaran dengan baik. metode pengulangan dapat membantu memudahkan pelajar dalam proses berfikir. Tidak dapat dinafikan, metode pengulangan ini dapat membantu pelajar dalam membetulkan atau mengubah pemahaman mereka dalam menerima pengajaran. Selain itu, Ibn Khaldun berpendapat bahwa

metode pengulangan ini dapat membawa pelajar kepada kurikulum pendidikan modern dan menyusun pengalaman mereka sendiri. Melalui metode pengulangan tersebut mereka dapat pengalaman yang berbeda sesuai dengan peringkat perkembangan pembelajaran mereka. Ahli psikologi menyatakan bahwa metode ini merupakan bentuk pengajaran yang baik karena dapat menyampaikan pengetahuan secara terperinci pada awal pengajaran.

Ibn Khaldun memandang bahwa pengajaran dipandang sebagai suatu *skill*. Karenanya, ia melakukan suatu reaksi dan rekonstruksi terhadap keformalan kosong metodologi pengajaran pada zamannya. Metode yang lazim dipakai pada saat itu adalah drill dan menghafalan (*tahfiz*), sehingga timbul gejala verbalistik dan membeo. Reaksinya terhadap realitas ini adalah memunculkan gagasan pengajaran tiga tahap, yaitu:

#### 1. Tahap Penyajian Global (*sabil al-Ijmal*)

Pada tahap ini, guru menyajikan kepada peserta didik hal-hal pokok, problem-problem prinsip dari setiap materi pembahasan dalam bab-bab dari suatu disiplin atau aspek keterampilan. Keterangan-keterangan diberikan secara global (*ijmal*) dengan memperhatikan potensi intelek (*aql, intellectual potentiality*) dan kesiapan (*isti'dad*) peserta didik untuk menangkap apa yang diajarkan kepadanya. Apabila dengan jalan itu seluruh pembahasan pokok telah dikuasai, maka dia telah memperoleh suatu *malakah* dalam cabang ilmu yang dipelajarinya, meskipun barulah sebagai *malakah* yang belum lengkap, masih bersifat parsial (*juz'iyat wa da'ifah, unapproximate and weak*). Hasil keseluruhannya ialah bahwa malakahnya itu telah menjadi bekal awal (*entry behavior*) untuk menyiapkan dia agar memahami pembahasan pokok itu secara keseluruhan dengan segala seluk beluknya. Ibn Khaldun menyebut langkah ini sebagai tahap penyajian global (*ijmal*).

#### 2. Tahap Pengembangan (*al-syarh wa al-bayan*)

Guru menyajikan dan melatih lagi pengetahuan atau keterampilan dalam pokok bahasan itu kepada peserta didik dalam taraf yang lebih tinggi. Kali ini guru tidak boleh puas dengan cara global (*ijmal*) saja, tetapi dia harus menyertakan ulasan tentang berbagai aspek yang menjadi kontradiksi di dalamnya. Disertakan pula ragam pandangan (teori) yang terdapat pada materi tersebut. Pada tahap ini pembahasan keseluruhannya sekali lagi diliput hingga malakah peserta didik menjadi lebih disempurnakan. Tahap kedua ini disebut sebagai tahap pengembangan (*al-syarh wa al-bayan*), sebab di sini materi pelajaran lebih dikongkritkan pula dengan berbadai contoh (termasuk peragaan) dan perbandingan-perbandingan seperlunya.

#### 3. Tahap Penyimpulan (*takhallus*)

Pada tahap ini guru menyajikan lagi pokok bahasan yang telah disampaikan, namun yang terakhir ini dilakukan secara lebih mendalam dan rinci dalam konteks yang menyeluruh sambil memperdalam aspek-aspeknya dan menajamkan pemahamannya. Semua masalah yang dipandang urgen dan sulit serta kabur harus dituntaskan. Pada tahap pemungkasan ini memungkinkan pencapaian malakah peserta didik akan lebih sempurna.

Proses belajar berakhir setelah tiga tahap penstrukturan (*threefold repetition*). Dalam beberapa hal ulangan yang berkali-kali itu tidak dibutuhkan. Sebagian pelajar yang cerdas, kadangkala hanya memerlukan dua langkah saja di dalam proses pengajaran. Ini pun tergantung pada kemampuan peserta didik. Ibn Khaldun mengemukakan teori penstrukturan pengajaran tiga tahap ini setelah hasil analisis observasi terhadap metodologi pengajaran yang diterapkan pada

masa itu. Ibn Khaldun mengemukakan pengalaman-pengalaman yang sedang berlangsung pada masanya. Dikatakan bahwa: kita menyaksikan banyak guru saat ini yang tidak tahu sama sekali tentang metode-metode mengajar. Akibatnya, sejak dari permulaan, mereka memberikan masalah-masalah ilmu pengetahuan yang sukar kepada peserta didik, dan menuntut mereka supaya memeras otak untuk memecahkan masalah. Mereka mengira bahwa cara yang demikian itu merupakan latihan dalam ilmu, dan karenanya memaksa supaya pelajar itu mesti memahami persoalan-persoalan itu. Para guru membimbing peserta didik dengan mengajarkan kepada mereka pada permulaan pelajaran yaitu bagian-bagian paling lanjut dari ilmu yang dipelajari, sebelum pelajar-pelajar mempunyai kesiapan untuk memahami bagian-bagian itu.

### **Menggunakan Alat Bantu Mengajar**

Alat bantu mengajar merupakan segala kelengkapan yang digunakan oleh guru untuk membantu menyampaikan pengajaran di dalam ruang kelas. Alat ini tidak terbatas pada buku teks, papan tulis dan gambar saja, melainkan juga meliputi segala benda yang digunakan dalam pelajaran yang dapat dilihat, didengar, dipegang, dibaca, dikisahkan, dirasai, digunakan dan sebagainya. Lazimnya alat bantu mengajar merupakan apa saja yang dapat dialami oleh pelajar. Sejak awal Islam lagi alat bantu mengajar diperkenalkan oleh Rasulullah SAW ketika mendidik para sahabatnya. Namun bentuk strategi mengajar pada dasarnya adalah sama dengan yang digunakan oleh Rasulullah SAW sewaktu hidupnya dengan apa yang digunakan sekarang. Antara strategi mengajar Rasulullah SAW dalam pendidikan ialah simulasi, modelling, peragaan, alat alamiah dan tempat khusus.

Ibn Khaldun menganjurkan penggunaan contoh yang dapat dilihat oleh pancaindera. Ini karena anak pada tingkat awal pembelajaran masih lemah dalam memahami pembelajaran. Apabila menggunakan alat bantu mengajar yang dapat dilihat sendiri dengan pancaindera, maka mereka memahami apa yang disampaikan. Pembelajaran anak tergantung pada pengalaman pancaindera mereka. Dengan adanya alat bantu mengajar tersebut, maka mereka dapat menerima pengajaran dengan penuh kesan dan pengaruh. Ibn Khaldun telah merintis sejak zamannya yang kini masih sesuai dalam pandangan pendidikan moden.

### **Belajar Melalui Pengalaman**

Ibn Khaldun menganjurkan penerapan metode *visitasi* atau *lawatan* dimana melalui metode ini guru dapat memberi pengalaman kepada pelajar. Pengajaran akan terkesan karena pelajar itu dapat merasakannya sendiri serta dapat menguatkan pemahaman mereka. Pendidikan modern ternyata mendukung pandangan Ibn Khaldun tersebut dalam menggunakan metode *visitasi (rihlah)* ini sebagai salah satu cara yang baik untuk menyampaikan pengetahuan secara langsung. Ia akan meninggalkan kesan yang baik terhadap pemikiran anak.

Melalui metode *visitasi* atau *lawatan* tersebut pelajar dapat menambah ilmu dan menyempurnakan pengetahuan mereka. Ibn Khaldun berpendapat bahwa melalui *lawatan* mereka dapat bertemu dengan para pakar, kepala kabilah, dan para ulama. Untuk mendapatkan ilmu haruslah diperoleh melalui proses belajar. Cara ini dapat memberi faedah yang banyak daripada sekedar membaca buku karena anak suka meniru dan bercerita. Ibn Khaldun menambahkan bahwa komunikasi seseorang dengan ulama, tokoh pendidikan dan guru dapat menimbulkan dan mewujudkan kerjasama rohani di antara pelajar dan gurunya. Dalam aktiviti luar kelas, pelajar dan guru dapat bersama-sama bertukar idea dalam merancang pengajaran dan pembelajaran.

### **Menggunakan Pendekatan Induktif**

Metode ini menyatakan sesuatu yang bermula dari sifat umum kepada yang lebih khusus. Metode ini juga membicarakan trasi dari totalitas atau keseluruhan kepada parsialitas atau bagian kecil dengan menyebutkan prinsip umum terlebih dahulu kemudian diberi contoh serta rincian. Metode ini digunakan dalam pembelajaran yang mengandung prinsip, hukum dan fakta umum yang di bawahnya melibatkan bagian dan berbagai masalah. Ibn Khaldun menyatakan bahwa sesuatu pengajaran tidak langsung dimulai dengan menerangkan definisi, namun sepatutnya dimulai dengan memberi penerangan secara umum supaya pelajar dapat berfikir terlebih dahulu.

### **Mengaitkan Pengetahuan Lama dengan Pengetahuan Baru (Apersepsi)**

Ibn Khaldun berpegang kepada cara pengajaran yang sesuai dengan psikologi. Baginya adalah penting untuk mengaitkan pengalaman terdahulu agar dikaitkan dengan pengetahuan yang baru. Melalui pandangan Ibn Khaldun tersebut kita dapat memahami bahwa metode pengajaran tersebut sangat berpengaruh dalam penyampaian pengajaran. Hal ini disebabkan karena guru senantiasa mengingatkan kembali pengetahuan yang lama dalam setiap penyampaian pengetahuan yang baru. Apabila guru tidak mengulang kembali pengetahuan lama tersebut, pelajar akan lupa. Dalam proses pengajaran dan pembelajaran, metode ulangan perlu digunakan, jika tidak maka ilmu tersebut dapat hilang begitu saja. Ibn Khaldun tidak bermaksud memisahkan pengetahuan tersebut karena dapat menyebabkan pembaharuan aktiviti kelas, namun yang dimaksudkan di sini adalah apabila guru tidak mengaitkan dengan pengetahuan lama maka akan menyebabkan pelajar lupa.

### **Mencampur Dua Bidang Ilmu dalam Satu Waktu**

Ibn Khaldun menyatakan bahwa anak tidak sepatutnya belajar dua ilmu dalam satu waktu. Ini karena sebelum menghadapi salah satu ilmu tersebut mereka harus membuat pembagian pikiran dan mereka perlu menghabiskan kedua ilmu tersebut untuk memahami isu-isu lain. Apabila gagal kedua bidang ilmu tersebut maka ia akan memberi pengaruh kepada keduanya. Jika hanya melibatkan satu bidang ilmu, maka ia akan memberi pengaruh pada satu bidang ilmu tersebut saja. Akan tetapi jika kita memfokuskan kepada satu bidang ilmu saja maka akan memberi pemahaman yang lebih baik karena mendapat pengetahuan yang berkualitas. Ibn Khaldun berpendapat agar anak merujuk pada prinsip pengkhususan satu bidang ilmu dalam satu waktu, karena tidak mungkin seseorang dapat menguasai dua bidang ilmu dalam sekaligus dalam satu waktu.

Jadi, pendapat Ibn Khaldun menyatakan bahwa ilmu sukar dipahami kecuali satu bidang ilmu. Setelah selesai mengkaji bidang ilmu yang pertama, barulah boleh pindah kepada ilmu yang kedua untuk memahaminya. Bilamana berbagai materi ilmu bercampur satu dengan yang lain dalam satu pembelajaran maka akan mengakibatkan anak tidak dapat menguasai pembelajaran dengan baik. Menurut ahli psikologi, anak hanya mampu memberi fokus kepada satu bidang ilmu saja. Mereka tidak dapat mencampur adukkan antara bidang ilmu yang berbeda.

Ibn Khaldun membagi ilmu yang tersebar dalam masyarakat berbudaya hingga masa ia hidup kepada dua bagian, yaitu: ilmu-ilmu yang bersifat *naqliyah (textual)*; dan ilmu-ilmu yang bersifat *aqliyah (rational)*. Ilmu yang bersifat *naqliyah* merupakan ilmu yang dinukil manusia dari yang merumuskan atau menetapkan landasannya dan diwariskan secara turun menurun. Semua ilmu ini bersandar kepada informasi otoritas syari'at. Di dalamnya tidak ada tempat bagi intelek manusia, kecuali bilamana akal dipergunakan untuk menganalogikan persoalan-persoalan detail (*furu'*) dengan prinsip-prinsip dasar (*asal*). Ilmu-ilmu ini memberi informasi tentang

aqidah, mengatur kewajiban agama serta memberlakukan undang-undang syara'. Dengan kata lain, ilmu-ilmu naqliyah adalah ilmu agama dengan segala macamnya, serta ilmu penunjang yang berhubungan dengannya dan dipersiapkan untuk dipelajari, seperti linguistik, kaedah-kaedah kebahasaan dan lain-lain. Ibn Khaldun selanjutnya mengatakan bahwa secara keseluruhan dasar ilmu-ilmu naqliyah ialah *al-syar'iyah* yaitu materi yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah.

Sedang ilmu bagian kedua, yaitu ilmu-ilmu *aqliyah (rational)* adalah buah dari aktivitas pikiran manusia dan perenungannya. Ilmu-ilmu ini bersifat alamiah bagi manusia dengan asumsi bahwa manusia adalah *homo-sapiens* atau makhluk yang mempunyai akal pikir). Ilmu-ilmu intelek ini tidak terbatas untuk kelompok khusus (*millah*) atau pemeluk agama Islam saja, tetapi dapat dipelajari oleh berbagai pemeluk agama yang semuanya bersama-sama mampu untuk mempelajarinya dan melakukan riset di dalamnya. Ilmu ini telah ada dalam peradaban manusia sejak mula. Ibn Khaldun menyebutnya dengan ilmu-ilmu falsafah dan hikmah yang mencakup: ilmu manthiq (logika), fisika, dan matematika. Matematika itu sendiri terbagi dalam berbagai macam, yaitu geometri, aritmatika, musika, dan astronomi (Warul Walidin, 2002).

### **Mengkaji Alquran Sesuai dengan Perkembangan Jiwa**

Pada zaman awal perkembangan Islam, pendidikan disampaikan dengan menyesuaikan umur, kecakapan dan sikap anak, agar menjadikan proses pendidikan ini mudah baginya. Rasulullah s.a.w telah bersabda yang artinya “Ambillah yang mudah dan jangan menyebabkan orang susah, berikan berita yang menggembirakan dan jangan buat mereka membenci kamu”. Ali ibn Abi Thalib r.a., khalifah keempat, telah menjelaskan prinsip yang sama dengan perkataannya, “Hati manusia mempunyai keinginan dan kecenderungan namun di waktu yang lain mereka tidak begitu. Selamilah hati manusia mengikuti kecenderungannya. Berbicaralah kepada mereka apabila mereka bersedia untuk mendengar karena keadaan hati adalah sedemikian rupa, jika ia dipaksa menerima sesuatu ia akan menjadi buta (tidak mau menerimanya)”

Begitu juga halnya ketika kita mengajarkan isi Alquran kepada anak. Barangsiapa hendak mengajarkan isi kandungan Alquran kepada anak hendaklah ia memperhitungkan tahap pemikiran anak tersebut. Sukar bagi anak untuk menerima ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan hukum. Di masa Ibn Khaldun, menghafal Alquran untuk pendidikan awal anak merupakan bukti bahwa Alquran telah akrab kepada mereka sejak lahir, namun hendaklah anak tersebut mengikuti tahap perkembangan anak agar tidak melampaui batas kemampuan anak untuk memahami Alquran.

### **Memotivasi Melalui Hukuman**

Penggunaan hukuman merupakan salah satu metode penyampaian yang paling baik dan berpengaruh untuk meningkatkan motivasi pelajar. Oleh karena itu, sewajarnya pendidik memperbanyak hukuman dalam membangkitkan motivasi pelajar. Namun setiap hukuman yang dikenakan hendaklah bersesuaian dari semua segi. Ibn Khaldun mengutamakan memperlakukan anak dengan belas kasihan dan bukan pemaksaan. Ini karena paksaan dalam pengajaran akan membahayakan fisik pelajar terutama anak. Jika kita mulai memberi tekanan kepada anak, maka akan menyebabkan anak tersebut menjadi malas, jahat dan atau bahkan lebih dari itu. Paksaan dan tekanan itu bertentangan dengan jiwa anak yang tidak suka pada kekerasan yang berakibat merusak nilai kemanusiaan. Bagi Ibn Khaldun adalah suatu hal yang melampaui batas apabila sesuatu itu dipaksa dan memberi pengaruh pada penghinaan diri sendiri. Ibn

Khaldun memberi nasehat kepada guru dan orangtua supaya tidak menggunakan kekerasan dalam proses mengajar dan mendidik.

Menurut ibn Khaldun kekerasan terhadap subjek belajar dapat membahayakan mereka. Ia menentang sikap otoriter dalam memberlakukan subjek belajar. Karena paksaan terhadap fisik di dalam upaya pendidikan sangat membahayakan subjek didik, terutama anak-anak yang masih kecil. Alasannya adalah bahwa hukuman yang keras di dalam pengajaran berbahaya terhadap peserta didik, karena hal itu menyebabkan timbulnya *malakah* buruk (*su'u al-malakah*). Kekasaran dan kekerasan –seperti guru terhadap murid, raja terhadap pelayan, dan majikan terhadap pekerja, dapat menyebabkan kekerasan tersebut akan menguasai jiwa dan menjadi kendala bagi perkembangan kepribadian. Kekerasan juga membuka jalan ke arah kemalasan (*al-kasl*), kebohongan (*al-kazib*), dan kelicikan (*al-khubzi*). Misalnya, tindak tanduk dan ucapan mereka berbeda dengan yang ada dalam pikiran, karena takut mendapat ancaman perlakuan tirani bila mereka melakukan yang sebenarnya. Maka dengan cara itu berarti mereka secara tidak langsung diajari sifat licik dan pembohong (*deceit and trickery*).

Dengan demikian, ibn Khaldun adalah seorang ahli yang mengecam bahkan anti-kekerasan dalam pendidikan. Suatu hukuman belum tentu menjadi alat yang efektif, tetapi sebaliknya justru menjadi semakin besarnya efek negatif dalam diri peserta didik. Oleh karena itu, menjadi keharusan bagi para guru terhadap murid dan orang tua terhadap anaknya, agar tidak memperlakukan mereka dengan kasar dan dengan paksaan di dalam pengajaran. Perlakuan keras dan kasar yang tidak proporsional jelas mematikan kreativitas, bahkan anak menjauhkan diri dari kegiatan belajar. Karena itu, ibn Khaldun menghendaki proses pengajaran berlangsung dengan penuh kasih sayang dari pihak pendidik, luwes dan lemah lembut (*al-qurb wa al-mulayanah*), sedapat mungkin menghindari diri dari sikap kasar dan keras (*al-syiddah wa al-gilzah*).

### **Role Model dalam Pengajaran Akhlak**

Penerapan nilai akhlak dalam pengajaran bisa dilakukan secara dirancang (*by design*) atau secara penggunaan siap pakai (*by utility*). Penanaman nilai dapat dilakukan dengan spontan apabila timbul suasana yang memungkinkan akhlak pelajar dapat diperbaiki. Untuk itu, guru perlu menjadi contoh akhlak mulia terlebih dahulu kepada para pelajarnya supaya akhlak mulia ini diikuti dengan baik. Segala sifat akhlak yang tercela yang disaksikan oleh guru tentang akhlak muridnya perlu ditegur secara bijaksana dan dalam waktu yang sama guru menunjukkan akhlak yang dikehendaki dalam Islam. Setiap guru harus menunjukkan akhlak mulia di dalam dan di luar kelas. Guru harus memahami bahwa pelajar belajar lebih banyak dari apa yang dilihat daripada apa yang didengar. Konsep pendidikan moden menyatakan tidak akan berhasil jika tidak mengambil contoh yang baik dari nilai pendidikan akhlak. Anak menurut Ibn Khaldun mudah menerima sesuatu dengan cara meniru dan bercerita daripada dengan cara nasehat dan pengajaran. Ibn Khaldun mengambil pandangan ini dari apa yang ditulis oleh 'Amru ibn 'Utbah dalam membentuk adab anaknya.

### **Tidak Menggunakan Catatan Ringkas dalam Pengajaran**

Menurut pandangan Ibn Khaldun, di antara faktor yang tidak memberi pengaruh dalam pengajaran adalah apabila guru menggunakan catatan atau buku ringkasan. Ulama terdahulu menjelaskan bahwa telah banyak digunakan metode ini dan menjadi banyak teks dan ringkasan. Ibn Khaldun menyebutkan bahwa semua ulama seperti Ibn al-Hajib dalam bukunya yang berjudul *Fikih wa Usulih* dan Ibn Malik dalam bukunya *Nahu* mengkritik penggunaan ringkasan. Hal ini disebabkan karena sukar bagi pelajar untuk menerima pengajaran. Cara



tersebut membuang waktu pelajar untuk menirukan ayat-ayat ringkasan yang kadang-kadang pelajar sendiri tidak paham dengan makna ayat tersebut.

Akan tetapi, terdapat juga ulama terdahulu yang menggalakkan menggunakan sesuatu yang diringkaskan untuk memudahkan pelajar menghafal pelajaran. Ini karena ayatnya kadang-kadang lebih tersusun secara sistematis sehingga mudah dipahami. Ulama pada zaman dahulu menulis teks dan ringkasan ilmu untuk mendekati diri kepada pemerintah wilayah. Ia membolehkan anak-anak mereka untuk menghafal ilmu pengetahuan, kemudian metode ini banyak digunakan dan memberi pengaruh yang baik. Di Universitas Al-Azhar pun dilaksanakan cara seperti ini, dimana para pelajar diberi tanggungjawab untuk menghafal teks dahulu, kemudian diikuti dengan penjelasan secara terperinci.

Ibn Khaldun juga membahas tentang pembagian ilmu seperti ilmu alam dan ketuhanan, serta ilmu perantara seperti bahasa Arab, matematika dan ilmu mantik (logika). Saran beliau dalam pembelajaran adalah bahwa belajar secara bertingkat yaitu mulai dari yang mudah menuju pada yang sukar adalah tepat dan beliau juga menekankan pentingnya sikap objektifitas sebelum memulakan pembelajaran. Selanjutnya Ibn Khaldun tidak menentukan teknik-teknik tertentu dalam menguji pengaruh pendidikan.





## Bab 6

# Muhammad Abduh

### Neo-Mu'tazilah dan Reintegrasi Keilmuan Pendidikan Islam

*I went to the West and saw Islam, but no Muslims;  
I got back to the East and saw Muslims, but not Islam.*

Abduh

#### Biografi Ringkas

Nama lengkap Muhammad Abduh (selanjutnya disebut Abduh) adalah Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah (M Quraish Shihab, 1994:11) lahir tahun 1266H/1849 M di Mahallat al-Asr, kawasan Shubrakhit, Propinsi Buhayrah. Muhammad Abduh lahir pada tahun 1849 dalam keluarga petani di dataran rendah Mesir. Ayahnya bernama Abduh ibn Hasan Khair Allah, seorang petani yang hidup sederhana, taat dan cinta ilmu pengetahuan. Orang tuanya berasal dari kota Mahallat Nashr. Karena situasi politik yang tidak stabil menyebabkan orang tuanya menyingkir ke desa kelahirannya dan kembali ke Mahallat Nashr setelah situasi politik mengizinkan. Di kota itulah Abduh menjadi remaja dengan kegemaran yang umumnya digemari oleh remaja di masanya.

Kelahiran Abduh bersamaan dengan masa ketidakadilan dan ketidakamanan di Mesir. Ketika itu, Mesir berada di bawah kekuasaan Muhammad Ali Pasha. Salah satu kebijakan pemerintah yang merugikan rakyat Mesir waktu itu adalah tingginya pajak tanah. Ia diusir ke Gharbiyah, Mesir, selama 15 tahun karena sikap menentang orang tuanya terhadap pungutan pajak tanah yang dianggapnya terlalu tinggi tersebut. Setelah habis masa tiraninya, orangtuanya mengajak kembali ke kampung halaman dan menghabiskan masa kanak-kanaknya di desa kelahirannya (Khoiruddin Nasution, 1996:9).

Abduh mengawali pendidikannya semenjak usia 10 tahun dengan membaca dan menulis bersama dengan orangtuanya sendiri sebagai gurunya. Beliau dididik oleh guru privat dalam membaca Alquran. Kemudian pada tahun 1862, saat usianya 13 tahun, orangtuanya mengirim Abduh untuk belajar di Masjid Ahmadi, Tanta, yang termasuk salah satu lembaga pendidikan terbesar di Mesir guna memperdalam membaca Alquran sampai akhirnya ia lulus, bahkan mendapat gelar *Al-Qori'* dan *Al-Hafidz*. Abduh mampu menghafal Alquran dalam waktu dua tahun ia telah menjadi seorang *hafidz* yang mampu menghafal seluruh isi Alquran.

Di Masjid Ahmadi, ia mengikuti pelajaran yang diberikan dengan rasa tidak puas, bahkan membawanya pada rasa putus asa untuk mendapatkan ilmu pengetahuan seperti yang diharapkannya. Perasaan demikian berpangkal dari metode pengajaran yang diterapkan di sekolah tersebut yang mementingkan hafalan tanpa pengertian, sama halnya dengan metode

pengajaran yang diterapkan di dunia Islam ketika itu. Abduh sebagai seorang yang kritis merasakan tidak efektifnya metode yang demikian. Barangkali ia berpendapat lebih baik tidak belajar daripada menghabiskan waktu menghafal istilah-istilah nahu dan fiqh yang sama sekali tidak dipahaminya. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di tempat yang sama. Pada jenjang lanjutan ini Abduh tidak menyukai metode pembelajaran yang diterapkan sehingga ia memilih untuk kembali ke kampung halamannya dan menikah dengan gadis di desanya tersebut dalam usia 16 tahun dan hidup sebagai petani.

Karena rasa cinta pada ilmu yang dimiliki oleh orang tuanya, maka ia tidak menyetujui langkah yang diambil oleh Abduh. Ia memerintahkan Abduh agar kembali ke Masjid Ahmadi di Thanta dan belajar kembali seperti semula. Meskipun ia mengajukan berbagai alasan, namun sikap tegas orang tuanya tidak teratasinya, sehingga akhirnya perintah tersebut terpaksa diturutinya. Pada saat Abduh berada di desanya dan dalam keadaan yang tiada semangat lagi untuk melanjutkan pendidikan, namun di tengah perjalanan pulang, ia berbelok arah ke tempat lain, ke sebuah desa yang sudah dikenalnya, tempat tinggal salah seorang paman orang tuanya yang bernama Shaikh Darwish, penganut Tarekat Syaziliyah dan bermadzhab Maliki. Shaikh Darwish kelihatannya tidak hanya menerimanya sebagai seorang tamu, tetapi lebih dari itu, ia bersikap sebagai guru dan pembimbing yang dapat memahami konflik yang sedang dialami oleh Abduh. Syaikh Darwish memberikan motivasi yang sangat berharga kepada Abduh untuk bersedia melanjutkan pendidikannya pada jenjang yang lebih tinggi. Sesuai dengan ke-Islam-an pamannya, yaitu Islam sufi, maka Darwish juga mengenalkan ilmu agama dan menyarankannya untuk bergabung dengan kelompok sufi. Dengan saran pamannya tersebut ternyata mampu membangkitkan semangat keilmuan Abduh hingga membawanya pada penerangan spiritual. Ia bisa merasakan kenikmatan bersatu dengan Tuhan (*wajibal-wujud*). Berdasarkan berbagai sumber, pengalaman Abduh dalam dunia sufi tersebut lah yang membentuk sikap penentangannya terhadap taqlid yang membabibuta.

Pada sisi lain, orang tua Abduh tidak kalah dalam mendorongnya untuk studi lanjut. Tepatnya, setelah pernikahannya, pada tahun 1865 M, Abduh didorong Bapaknya untuk kembali ke sekolah. Dorongan ini disambut dengan semangat oleh Abduh. Semangat untuk kembali ke sekolah ini nampaknya berangkat dari penyesalannya karena dulu meninggalkan sekolah. Kemudian dia kembali ke sekolah dan meneruskan di Masjid Ahmadi, Thanta, untuk waktu empat tahun. Setelah menyelesaikan pendidikan disana, semangat Abduh untuk belajar semakin tinggi dan akhirnya ia memutuskan untuk melanjutkan ke Universitas Al-Azhar pada 1869.

Di al-Azhar ia hanya mendapatkan pelajaran agama, dan memang ketika itu al-Azhar tidak memberikan mata pelajaran lain selain ilmu-ilmu agama. Di Universitas ini pun ia menemukan metode pengajaran yang sama dengan yang ditemukan di Thanta. Tetapi, setelah mengikuti pembelajaran di sana, ternyata ia mengalami tekanan batin yang sama ketika belajar di Masjid Ahmadi, yaitu tidak puas dengan metode pembelajaran di sana. Hal ini membuat ia kembali kecewa. Dalam salah satu tulisannya ia melemparkan rasa kekecewaannya tersebut dengan mengatakan bahwa metode pengajaran yang verbalis itu telah merusak akal dan daya nalarnya. Rasa kecewa itulah agaknya yang menyebabkannya menekuni dunia mistik dan hidup sebagai seorang sufi. Pada saat itu, yaitu tahap ketidakpuasan yang kedua kalinya, membuat Abduh frustrasi dan akhirnya ia pergi mengasingkan diri menuju ke kehidupan (sufi). Dalam masa ke-sufi-an tersebut, pamannya, Syaikh Darwish datang lagi membawa pencerahan bagi Abduh dan merasa perlu mengembalikannya kepada kehidupan yang nyata. Darwish memberikan motivasi lagi kepada Abduh untuk melanjutkan pendidikannya di tempat yang sama, yaitu Universitas al-

Azhar. Untuk kedua kalinya Abduh mentaati nasihat pamannya tersebut dengan baik. Tetapi pada kali ini, ia tidak sekedar belajar agama; fikih, tauhid, sufi dan lain-lain, tetapi ia juga mempelajari logika, matematika, falsafah, dan lain sebagainya. Pelajaran inilah yang dapat mengurangi kejenuhan pembelajaran di al-Azhar tersebut. Pengalaman ini membuat pemikiran Abduh lebih dekat pada falsafah daripada hukum Islam sendiri.

Di samping sedikit pencerahan dengan mempelajari ilmu diatas, Abduh bertemu dengan Jamaludin al-Afghani, yaitu pada tahun 1871. Tahun 1871 merupakan tahun yang mempunyai arti penting bagi jalan kariernya. Di tahun itulah ia bertemu dengan Syed Jamaluddin al-Afghani yang datang ke Mesir pada tahun itu. dari al-Afghani ia mendapatkan ilmu pengetahuan, antara lain falsafah, ilmu kalam, dan ilmu pasti, meskipun sebelumnya ia telah mendapatkan ilmu-ilmu tersebut di luar al-Azhar. Metode pengajaran yang ditetapkan al-Afghani tersebut barangkali yang menyebabkan ia lebih puas menerima ilmu-ilmu tersebut dari gurunya yang baru tersebut. Jamaluddin al-Afghani telah melepaskannya dari kegoncangan jiwa yang dialaminya. Agaknya itulah sebabnya mengapa ia dengan setia mengikuti kuliah-kuliah yang diberikan oleh gurunya itu, meskipun ia harus menghadapi tuduhan yang dilemparkan oleh ulama al-Azhar terhadapnya.

Jamaludin Al-Afghani, merupakan tokoh terkemuka di Mesir, sang penggagas kebebasan berpikir dalam bidang agama dan politik (Muhammad Abduh, 1996:17). Melihat kepiawaian Al-Afghani tersebut, Abduh banyak tertarik untuk belajar padanya dan akhirnya terlaksana mulai pada tahun 1879. Sejak itulah Abduh selain menjadi mahasiswa al-Azhar juga menjadi murid Al-Afghani. Beliau merupakan murid Jamal al-Din al-Afghani, seorang filsuf dan pembaharu agama yang menyerukan gerakan Pan Islamisme untuk menghadapi kolonialisme Eropa. Di bawah pengaruh al-Afghani, Abduh memadukan aktivitas jurnalistik, politik, dan ketertarikannya pada spiritualitas mistik. Al-Afghani mengajarkan Abduh berbagai persoalan Mesir dan dunia Islam serta masalah pencapaian teknologi di dunia Barat.

Dari pengalamannya tersebut ia menjadi seorang nasionalis yang gemar akan gerakan politik hingga akhirnya ia mencetuskan partai nasional (*hizb al-wathan*). Berkat usahanya yang keras dan pengalamannya yang luas, Abduh lulus dari Al-Azhar dengan gelar '*alimiyah*' pada tahun 1877. Pada tahun tersebut, Abduh dianugerahi tingkat '*Alim*' dan mulai mengajar logika, teologi, serta etika di al-Azhar. Gelar tersebut memberikan hak untuk memakai pangkat *al-'alim*, yang berarti mempunyai hak untuk mengajar, terutama dalam bidang logika, ilmu kalam (theologi), dan moral (etika). Ia mengajar di Darul 'Ulm kemudian ia juga mengajar di rumahnya sendiri. Di Darul 'Ulm, Abduh mengajarkan karya Ibn Khaldun, *Muqaddimah*. Sedangkan di rumahnya ia mengajarkan buku *Miskawayih*, *Thahdhibul Akhlak*, dan terjemahan bahasa Arab dari pengarang Guizot yang berjudul *History of Civilization*. Dalam waktu yang bersamaan ia juga mengajar bahasa Arab di sebuah sekolah bahasa yang didirikan Khedive. Beliau ditunjuk sebagai profesor sejarah di Sekolah Tinggi Pelatihan Guru Dar al-Ulum Kairo (*Cairo's Teachers' Training College Dar al-Ulum*) pada tahun 1878. Ia juga ditunjuk untuk mengajar bahasa Arab di Sekolah Bahasa Khedivial (Khedivial School of Languages).

Dengan demikian, kariernya sebagai guru ditempuhnya di tiga lembaga pendidikan formal, yaitu al-Azhar, Dar al-Ulum, dan Perguruan Bahasa Khedevi. Ia mengajar berbagai matapelajaran di sekolah tersebut, seperti teologi, sejarah, ilmu politik, dan kesusastraan Arab. Tampaknya ada dua hal yang ditekankannya dalam memberikan pengajaran, yaitu metode diskusi yang diwarisinya dari gurunya Jamaluddin al-Afghani dan semangat pembaharuan yang ditanamkannya dalam setiap matapelajaran. Ia menginginkan terciptanya suatu generasi baru di antara rakyat Mesir yang mempertahankan bahasa Arab dan ilmu-ilmu Islam, serta mampu

mengoreksi penyimpangan-penyimpangan yang terjadi dalam masyarakat dan pemerintahan. Tujuan pengajaran yang demikian barangkali yang menjadi salah satu sebab ia dicurigai oleh Khedevi. Dengan alasan tidak mendukung kebijakan yang diambil oleh Pemerintah dalam bekerjasama dengan Inggris, akhirnya ia tidak diijinkan memberikan pelajaran di Dar al-Ulum dan Perguruan Bahasa.

Karena kedalaman ilmu yang dikuasai dan keluasan pengalamannya dalam mengajar, Abduh dipilih sebagai professor sejarah di Darul 'ulum dan profesor sastra di sekolah bahasa yang didirikan Khedive pada tahun 1879. Namun demikian, Abduh tetap mengajar di Al-Azhar. Tetapi pada tahun 1879, dengan alasan yang kurang jelas tiba-tiba Abduh diberhentikan dari guru besar dan semua kegiatannya oleh Thawfiq Pasha, dan diasingkan ke kampung asalnya, Mahallat Nasr. Beberapa waktu kemudian, seiring dengan pergantian perdana menteri di Mesir pada tahun 1880, Abduh dipanggil kembali dan diangkatnya menjadi editor di surat kabar pemerintah, *Al-Waqai' Al-Mishriyah*, dan kemudian diangkat menjadi ketua editor. Melalui posisinya ini, ia gunakan dengan sebaik-baiknya untuk memformulasikan ide-idenya dan menyalurkan kritiknya terhadap surat kabar lainnya yang ada di Mesir. Sayangnya, surat kabar ini hanya berjalan 18 bulan seiring dicabutnya surat ijin terbit harian tersebut bersama penghentian terhadap aktivitas Abduh.

Sampai di sini kariernya sebagai guru di kedua perguruan tersebut terhenti, tetapi di bidang lain kariernya semakin menanjak. Ia ditunjuk sebagai editor dan pimpinan surat kabar *al-Waqa'i al-Misriyya*, yaitu surat kabar resmi milik negara. Abduh berdedikasi untuk melakukan reformasi dalam semua aspek masyarakat Mesir. Ia percaya bahwa pendidikan adalah cara terbaik untuk mencapai tujuan tersebut. Beliau dikaruniai pendidikan agama yang baik yang mampu menguatkan moralnya dan pendidikan ilmiah yang dapat menumbuhkan kemampuan berpikirnya. Dalam artikelnya, beliau mengkritik praktik korupsi, tahayul, dan kemewahan hidup orang-orang kaya. Media ini juga yang membuka jalannya untuk terlibat dalam kegiatan politik praktis yang berujung dengan pengasingannya ke luar negeri dengan tuduhan terlibat dalam pemberontakan yang dipimpin oleh Urabi Pasya pada tahun 1882. Pengasingan itu menyebabkan terhentinya kariernya sebagai guru, tetapi dari tempat pengasingannya di Paris ia tambah bersemangat melancarkan kegiatan politik dan dakwanya, bukan hanya ditujukan kepada rakyat Mesir, tetapi kepada penganut Islam di seluruh dunia. Kemudian pada tahun 1884 ia bergabung dengan gurunya, Al-Afghani di Paris dan bersama-sama berjuang untuk kemerdekaan Mesir. Ia bersama-sama dengan Jamaluddin al-Afghani menerbitkan majalah dan membentuk gerakan yang disebut dengan *al-Urwah al-Wusqa*. Mereka mendirikan jurnal *Al-Urwah Al-Wusqa*, sebuah majalah revolusioner Islam yang mempromosikan pandangan anti-Inggris, di tempat yang sama untuk menyalurkan sekaligus memantau kondisi politik perjuangan kaum Muslim di Negara-negara Islam. Ide yang dikandung oleh gerakan tersebut tetap sama, yaitu membangkitkan semangat umat Islam untuk bangkit melawan kekuasaan Barat. Akan tetapi umur majalah itu tidak lama, karena Pemerintah kolonial melarang peredarannya di daerah-daerah yang mereka kuasai. Surat kabar ini mengalami nasib yang sama dengan surat kabar lain yang pernah dikelola Abduh yakni dilarang terbit oleh pemerintah. Sebelum penerbitan majalah tersebut dihentikan Muhammad Abduh sempat mengunjungi Inggris mewakili majalah yang dipimpinnya, dan setelah penerbitannya dihentikan ia sempat mengunjungi Tunis dan beberapa negara Islam lainnya, sebelum akhirnya ia kembali ke Beirut pada tahun 1884. Kemudian ia pindah ke Beirut pada tahun 1885 dan menjadi guru pada sekolah theologi. Pada saat menjadi guru teologi ini lah ia menulis karya monumentalnya, *Risalah al-Tawhid*.

Pada saat Mesir dikuasai pejah Inggris, Abduh bergabung dengan partai nasional dan aktif melakukan pemberontakan. Dari keaktifannya tersebut ia dikeluarkan dari Mesir, dan pergi ke Syria selama tiga tahun. Abduh diasingkan dari Mesir pada tahun 1882 selama enam tahun karena mendukung Revolusi Urabi. Ia menyatakan bahwa setiap masyarakat dibenarkan untuk memilih bentuk pemerintahan yang sesuai atas dasar sejarahnya dan kondisi yang ada saat itu. Akhir tahun 1882 ia meninggalkan Syria dan tinggal di Beirut. Abduh menghabiskan waktu beberapa tahun di Libanon dimana ia membantu mendirikan sistem pendidikan Islam.

Selanjutnya pada tahun 1888, oleh Khedive Abduh diijinkan kembali masuk ke Mesir dan langsung diangkat menjadi hakim. Kemudian pada tahun 1890, ia menjadi penasihat hukum di Mahkamah Agung, Kairo. Ketika itu ia berusaha memperkenalkan pembaharuan institusi bagi perkembangan dan pembangunan hukum Islam di Mesir dan seiring dengan itu, ia terpilih menjadi mufti besar di Mesir yaitu pada tahun 1899.

Pada tahun 1899, ia diangkat menjadi Mufti di Mesir menggantikan Syekh Hasunah al-Nadawi, dan memegang posisi tersebut hingga wafat. Posisi tersebut memberi peluang baginya untuk mengadakan pembaharuan di bidang tersebut. Usahnya yang pertama adalah memperbaiki kesalahan pandangan masyarakat, bahkan pandangan para mufti sendiri tentang kedudukan mereka sebagai hakim. Mufti-mufti yang sebelumnya berpandangan bahwa sebagai mufti yang ditunjuk negara tugas mereka hanya sebagai penasihat hukum bagi kepentingan negara. Di luar itu seakan mereka melepaskan diri dari orang yang mencari kepastian hukum. Pandangan yang demikian antara lain yang diluruskan Abduh dengan jalan memberi kesempatan bagi siapapun yang memerlukan jasanya. Mufti baginya bukan hanya berhikmad untuk negara, tetapi juga bagi masyarakat luas. Agaknya ada makna yang positif dari usaha Abduh yang demikian terutama bagi masyarakat, yaitu agar kehadiran mereka tidak hanya dibutuhkan oleh negara, tetapi juga oleh masyarakat.

Pada saat ia di Mesir, Abduh tidak mengabaikan hal-hal yang berhubungan dengan kegiatan sosial. Pada tahun 1892, ia mendirikan organisasi sosial bernama al-jami'at al-khairiyyat al-Islamiyyat yang tujuan utamanya adalah untuk menyantuni fakir miskin dan anak-anak yang tidak mampu dibiayai oleh orangtuanya. Ide untuk mendirikan organisasi ini, seperti dikatakannya, timbul setelah ia menyaksikan organisasi yang demikian ketika ia berada di Eropa dan direalisasikan setelah kembali ke Mesir. Abduh mendirikan masyarakat keagamaan dan menjadi pimpinan masyarakat untuk membangkitkan sains masyarakat Arab dan melakukan upaya reformasi al-Azhar dengan menyampaikan usulan untuk memperbaiki sistem ujian, kurikulum, dan kondisi kerja dosen dan mahasiswa. Ia sering melakukan perjalanan dan bertemu dengan para sarjana Eropa di Cambridge dan Oxford. Beliau mempelajari hukum Prancis dan membaca banyak karya orang Eropa dan Arab di berbagai perpustakaan di Vienna dan Berlin. Kesimpulan yang dapat diambil olehnya dari berbagai perjalanan tersebut adalah bahwa umat Islam mengalami kebodohan dalam bidang agama mereka sendiri dan adanya penguasa lalim yang tidak adil.

Dalam kenyataannya, tidak semua ide dan pemikiran pembaharuan yang dibawanya dapat diterima oleh penguasa dan pihak al-Azhar. Penghalang yang terutama dihadapinya adalah para ulama yang berpikiran statis beserta orang awan yang dapat mereka pengaruhi. Khedevi sendiri pun akhirnya tidak menyetujui pembaharuan fisik yang dibawanya, terutama tentang institusi

wakaf, yang banyak menyangkut dengan masalah keuangan. Mungkin karena melihat sukarnya penghalang yang harus dilalui, maka pada tahun 1905 bersama-sama dengan Abd al-Karim Salman dan Syekh Syed al-Hanbali ia mengundurkan diri dari Dewan Pimpinan Al-Azhar. Dengan pengunduran diri tersebut beberapa rencana yang telah disusunnya tidak dapat lagi dilaksanakan. Beberapa bulan kemudian ia jatuh sakit, dan pada malam ia akan berangkat ke Eropa untuk berobat, seminggu kemudian ia wafat, tepat pada tanggal 8 Juma al-Awal 1323 H / 11 Juli 1905. Jenazahnya dikebumikan di Kairo di pemakaman negara. Banyak pihak dari berbagai penjuru dunia mengirimkan ucapan duka cita.

## Karya Tulis

1. (1897), *Risālat al-Tawhīd*
2. (1903), *Tafsir Surat al-`Asr*, Kairo.
3. (1904), *Tafsir juz' `Amma*, al-Matba'ah al-Amiriyya, Kairo.

## Beberapa pengembangan dari karya tulisnya:

4. (1927), *Tafsir Manar*, 12 jilid.
5. (1954–1961), *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Mustahir bi Tafsir al-Manar*, 12 jilid dengan index, Kairo.
6. (1962 or 1963), *Fatihah al-Kitab*, Tafsir al-Ustadh al-Imam..., Kitab al-Tahrir, Kairo.
7. (tanpa tahun), *Durus min al-Qur'an al-Karim*, ed. by Tahir al-Tanakhi, Dar al-Hilal, Kairo.
8. (1964) *al-Islam Din al-Ilm wa al-Madaniyyat*. Kairo: Dar al-Majlis al-A'la li al-Syu'un al-Islamiyah.
9. (tanpa tahun), *Muzakkirat al-Imam Muhammad Abduh*. Mesir: Dar al-Hilal. Ditarqiq oleh Thahir al-Thanani.

## Pemikiran

Muhammad Abduh berpendapat bahwa umat Islam tidak bisa secara sederhana menyandarkan pada penafsiran teks yang berasal dari ulama abad tengah, sebaliknya, umat Islam perlu menggunakan akal untuk sejalan dengan perubahan waktu. Ia mengatakan bahwa dalam Islam seseorang tidaklah diciptakan untuk dipimpin oleh sebuah kekangan, namun ia dikaruniai intelek agar dapat dituntut oleh pengetahuan. Menurut Abduh, peran guru adalah untuk menunjukkan manusia kepada kajian. Ia percaya bahwa Islam mendorong manusia untuk melepaskan diri dari nenek moyangnya dan bahwa Islam memarahi tradisi meniru seperti budak. Ia mengatakan bahwa dua kepemilikan terbesar terkait dengan agama adalah bahwa manusia dikaruniai dengan kemerdekaan atas kehendak dan kebebasan berpikir dan berpendapat. Dengan bantuan alat tersebut manusia bisa memperoleh kebahagiaan. Ia percaya bahwa perkembangan peradaban Barat di Eropa adalah didasarkan pada dua prinsip tersebut. Ia berpendapat bahwa bangsa Eropa bangkit untuk bertindak setelah banyak dari kalangan mereka mampu melaksanakan pilihan dan mencari fakta dengan akal mereka.

Lawan Abduh menuduhnya sebagai kafir, namun para pendukungnya menyebutnya sebagai orang bijak, pembaharu agama dan emimpin pembaharu. Ia secara konvensional dianugerahi julukan Ustadz al-Imam dan al-Syaikh al-Mufti. Dalam karya tulisnya, beliau

menyatakan bahwa Tuhan melakukan pendidikan kemanusiaan sejak kanak-kanak, lalu remaja dan dewasa. Menurutnya, Islam adalah satu-satunya agama yang memiliki dogma yang bisa dibuktikan dengan akal pikiran. Abduh tidak mendukung untuk kembali kepada tahap perkembangan awal Islam. Ia menentang poligami dan berpendapat bahwa hal tersebut merupakan kebiasaan kuno. Ia percaya bahwa Islam membebaskan manusia dari perbudakan, memperlakukan hak yang sama pada semua manusia, menghapus monopoli ulama dalam penafsiran agama dan menghilangkan diskriminasi ras serta paksaan terhadap agama.

Abduh berupaya keras untuk mengkampanyekan hubungan harmonis antara Sunni dengan Syi'ah. Secara umum, ia menyeru pada persaudaraan antara seluruh aliran pemikiran dalam Islam. Walaupun begitu, ia mengkritik perilaku salah seperti tahayul itu berasal dari tasawuf. Abduh terus menerus menyeru pada persahabatan lebih baik antara masyarakat beragama. Mengingat bahwa agama Kristen adalah agama terbesar kedua di Mesir, maka ia mencurahkan upayanya secara khusus untuk meningkatkan persahabatan antara umat Islam dan kaum Kristiani. Ia punya banyak kawan Kristiani dan sering berdiri membela pemeluk Koptik. Selama Revolusi Urabi, sebagian umat Islam mengepung sejumlah penganut Koptik secara keliru sehingga mengakibatkan kemarahan pihak kolonial Eropa.

## 1. Pemikiran Kalam

Pemikiran kalam Abduh meliputi beberapa hal, yaitu masalah perbuatan manusia, qada'-qadar, dan sifat-sifat Allah. Bagi Abduh, manusia adalah makhluk yang bebas dalam memilih perbuatannya, karena didukung oleh tiga unsur, yaitu: akal, kemauan dan daya. Ketiganya merupakan ciptaan Tuhan bagi manusia yang dapat dipergunakan dengan bebas (Abduh, *Risalah al-Tauhid*, 1965:5). Akal dan kebebasan adalah natur manusia yang merupakan keistimewaan yang dimilikinya dan tidak terdapat pada makhluk lain. Kalau salah satu di antara keduanya hilang, maka ia tidak lagi bernama manusia, tapi mungkin berupa malaikat atau mungkin pula binatang. Kebebasan yang dimaksud Abduh bukanlah tanpa batas atau kebebasan yang bersifat absolut. Batasan dimaksud adalah karena lalai (*taqshir*) dan karena sebab alam (*al-asbab al-kauniyah*), yaitu peristiwa alam yang tidak terduga. Manusia melakukan perbuatan dengan daya dan kemampuannya, namun kekuasaan Allah adalah tempat kembali semua yang terjadi. Dalam keterangannya yang lain ia menyebutkan bahwa kekuasaan Allah tersebut adalah dalam menciptakan *sunnatullah*.

*Sunnatullah* adalah tempat pengembalian semua yang terjadi di alam ini. Tuhan, katanya, menjadikan segala sesuatu di atas hukum alam, berupa sebab akibat yang ditetapkanNya. Dengan demikian, suatu kegagalan yang disebabkan *taqshir* terjadi adalah karena manusia tidak memenuhi sebab-sebab yang ditetapkan Tuhan sebagai *Sunnatullah* yang berlaku di alam ini. Seperti yang dikatakannya, bahwa berhasil atau tidaknya suatu perbuatan bergantung pada terpenuhi atau tidaknya sebab-sebab yang membawa kepada keberhasilan tersebut, yaitu sebab yang sesuai dengan tuntutan hukum alam atau *sunnatullah* yang berlaku. Dalam kenyataannya tidak semua sebab-sebab dapat diketahui manusia dan tidak semua sebab dapat terjangkau oleh kemampuan akalnya. Agaknya di sinilah akal memegang peranan penting. Semakin cerdas akal manusia semakin banyak pula alternatif yang dapat dikuasainya dan semakin tampak fungsi kebebasan yang dimilikinya (Arbiyah Lubis, 1993:126-127).

Gambaran yang kedua yang membatasi kebebasan manusia adalah sebab-sebab alami



berupa kekuatan alam yang tidak dapat dikuasai manusia. Abduh menggambarkan peristiwa alam tersebut dengan terjadinya angin ribut yang menenggelamkan kapal yang membawa barang dagangan dan ternak yang mati karena disambar petir. Dalam peristiwa tersebut seakan nampak ketidak berdayaan manusia untuk mengetahui dan menguasai peristiwa alam yang akan terjadi. Ketidakmampuan manusia menguasai peristiwa alam tersebut menyebabkan manusia tidak dapat mewujudkan apa yang dikehendaknya, atau dengan kata lain, peristiwa alam tersebut membatasi kemampuan dan kebebasan serta kekuasaan yang dimilikinya.

Daya dan kehendak manusia dalam mewujudkan perbuatan dapat dipahami melalui pendapatnya tentang *kasb* (kebebasan memilih perbuatan), yakni daya dan kehendak manusia sendiri. Jika daya dan kehendak tersebut tergantung pada yang lain, maka kebebasan memilih tidak akan dapat diwujudkan. Dari sisi ini, Albert Hourani menilai Abduh sebagai seorang yang cenderung kepada pendapat Mu'tazilah. Paham ini menurutnya diperoleh Abduh dari Jamaluddin al-Afghani yang dipengaruhi oleh pemikiran filsuf ibn Sina. Para penulis lain memberikan penilaian yang hampir sama dengan penilaian yang diberikan oleh Hourani di atas. Akan tetapi mereka lebih menekankan pada penilaian tersebut dari segi perbedaan konsep *kasb* antara Abduh dengan al-Asy'ari. Dari perbedaan yang demikian akhirnya mereka berpendapat bahwa konsep kebebasan manusia yang dianut Abduh banyak persamaannya dengan yang terdapat dalam paham Mu'tazilah.

Masalah *qada'-qadar*, menurut Abduh adalah meyakini bahwa setiap peristiwa dilatar belakangi oleh sebab. Rangkaian sebab-sebab tersebut menciptakan suatu keteraturan, sehingga peristiwa yang telah berlalu dapat dipelajari. Sumber dari segala sebab tersebut menurutnya adalah Allah yang mengatur segala sesuatu menurut kebijaksanaanNya. Ia menjadikan setiap peristiwa menurut hukumnya yang tersendiri yang merupakan komponen dari suatu sistem yang tidak berubah-ubah. Itulah yang disebutnya dengan *sunnatullah*, dan manusia tidak dapat melepaskan diri dan harus tunduk pada setiap sunnah yang ditetapkan oleh Allah. Dengan demikian, keyakinan yang kuat terhadap *sunnatullah* bukan berarti membelakangi kekuasaan Allah, tetapi sama artinya dengan meyakini kekuasaan Allah yang menciptakan sunnah tersebut.

Tentang pendapatnya seputar sifat-sifat Tuhan, Abduh menekankan dua hal, yaitu apakah ia termasuk dalam *musbit al-shifat* atau *nafy al-shifat*, dan apakah sifat Tuhan merupakan sesuatu yang ditambahkan pada zat, atau zat adalah sifat. Dalam hal ini Harun Nasution, setelah meneliti buku *Hashiat 'ala al-Syarh al-Dawwani li al-Aqa'id al-'Adudiyat* dan *Risalat al-Tauhid*, menyimpulkan bahwa Abduh lebih dapat dogolongkan ke dalam kelompok *nafy al-shifat*. Kesimpulan tersebut bukan didasarkan pada keterangan yang tegas dari Abduh, namun dari kritik yang dilemparkan kepada pendapat para Mutakallimin, antara lain al-Asy'ari, sebagai penganut paham *musbit al-shifat*. Di samping itu penegasan atau keterangan yang bersifat menopang terhadap pendapat para filsuf yang pada umumnya meniadakan sifat-sifat Tuhan, dalam arti sebagai sesuatu yang ditambahkan pada zat, dan bersifat *qadim*, sama halnya dengan zat.

Salah satu kritik yang dilontarkannya adalah terhadap argumen yang dikemukakan oleh para mutakallimin tentang hajatnya Tuhan pada sifat untuk kesempurnaanNya. Bantahan yang dikemukakan oleh Abduh tampaknya senada dengan pendapat yang dikemukakan oleh Abu al-Huzail yang mengatakan bahwa zat manusialah yang berhajat kepada sifat, ilmu misalnya, karena tidak sempurnanya zat manusia tersebut. Kalau Tuhan

juga demikian keadaannya, maka Tuhan merupakan zat yang tidak sempurna. Ia juga memerlukan ilmu sebagai sifat yang berada di luar zat-Nya. Seperti kata Abduh, kalau Tuhan masih memerlukan sesuatu yang berada di luar zat-Nya, yaitu sifat, berarti terdapat sesuatu yang lebih tinggi dari zat Tuhan. Hal itu menunjukkan ketidaksempurnaanNya. Dengan demikian, baik Abu al-Huzail maupun Abduh, keduanya mengemukakan argumentasi yang sama dalam menolak pendapat salah satu alasan yang dikemukakan oleh golongan *shifatiyat* dalam mendukung keberadaan sifat Tuhan yang kekal di samping zat.

## 2. Pemikiran Syari'ah

Abduh sangat menghargai para mujtahid dari aliran atau madzhab fiqh manapun. Dalam pandangannya para mujtahid adalah mereka yang telah mengorbankan kesanggupannya yang maksimal untuk mendapatkan kebenaran dengan niat yang ikhlas serta ketakwaan yang tinggi kepada Allah. Berbeda pendapat menurut pendapatnya adalah suatu yang wajar dan merupakan tabiat manusia. Keceragaman berpikir dalam semua hal adalah suatu yang tidak mungkin diwujudkan.

Perbedaan pendapat menurutnya tidak selamanya merupakan ancaman bagi kesatuan umat Islam. Yang membawa bencana perpecahan menurut pendapatnya adalah jika pendapat-pendapat yang berbeda tersebut dijadikan tempat berhukum dengan tunduk kepada pendapat tertentu tanpa berani mengkritik atau mengajukan pendapat lain. Seorang Muslim, kata Abduh, haruslah memandang hasil ijtihad tersebut sebagai hasil pemikiran manusia biasa yang tidak selamanya benar dan yang bisa saja bersalah. Sikap yang harus diambil umat Islam dalam menghadapi perbedaan pendapat tersebut adalah dengan kembali kepada sumbernya yang asli, yaitu Alquran dan Sunnah.

Untuk itu Abduh menunjukkan dua cara yang harus dilakukan oleh umat Islam, yaitu bagi kelompok yang memiliki ilmu pengetahuan dan kelompok awam. Bagi kelompok pertama, yakni mereka yang memiliki ilmu pengetahuan, bila memenuhi syarat maka ia wajib berijtihad langsung kepada Alquran dan Sunnah. Ijtihad dituntut dari mereka karena perbedaan situasi dan lingkungan sehingga menyebabkan tidak semua hasil ijtihad tersebut dapat diterapkan untuk memecahkan persoalan masa kini yang belum terjangkau oleh pemikiran mujtahid masa lalu. Tiadanya ijtihad menyebabkan kaum Muslimin akan mencari keputusan hukum di luar ketentuan syari'ah. Abduh menganggap pintu ijtihad tidak mungkin ditutup, tetapi harus dibuka untuk selamanya.

Sedang untuk kelompok kedua, yakni kaum awam, sikap yang harus diambil oleh golongan ini adalah bertanya kepada orang yang mereka percayai keahliannya di bidang agama. Jika masalah yang ditanyakan tersebut terdapat nash nya dalam Alquran dan Sunnah, maka yang bertanya harus mengetahui dalil setiap pendapat. Kalau pendapat yang difatwakan memang berpegang pada kedua sumber tersebut, atau salah satunya, maka pendapat tersebut boleh diikuti, dan jika tidak berdasar pada nash, ia harus ditinggalkan. Jadi, orang awam yang tidak mempunyai madzhab, madzhabnya adalah madzhab orang yang memberi fatwa kepadanya (Arbiyah Lubis, 1993:139-140).

Biografi Abduh sendiri menunjukkan bahwa beliau telah berkenalan dengan berbagai madzhab. Sebelum memasuki al-Azhar ia telah mempelajari Madzhab Maliki dan menganut paham madzhab tersebut. Ketika ia belajar di al-Azhar, ia mempelajari Madzhab Hanafi, bahkan diuji dalam fiqh madzhab tersebut, sehingga ia memperoleh syahadah 'alimiyah. Hal ini menunjukkan bahwa ia tidak memusatkan pengetahuannya tentang satu ajaran madzhab,

tetapi mendalami kedua madzhab tersebut, yang pertama banyak mendasarkan pendapatnya pada Hadits, sedangkan madzhab kedua banyak berpegang pada *al-ra'yu*.

Untuk mengkaji kecenderungan madzhab yang dianutnya perlu dilihat ketika ia memegang jabatan sebagai hakim, mufti dan penafsirannya terhadap Alquran. Jabatan *qadli* (hakim) yang dipegangnya sejak tahun 1888 sampai tahun 1899, bertugas untuk memutuskan perkara di antara orang yang berselisih. Dalam mengemban tugasnya Abduh tidak selamanya tunduk kepada undang-undang yang berlaku di negeri Mesir atau kepada ajaran-ajaran madzhab tertentu. Yang diutamakan adalah keadilan dari keputusan hukum yang diberikannya dan tidak menjadi persoalan baginya apakah keputusan itu sesuai dengan ketentuan undang-undang atau tidak. Sikapnya yang demikian tercermin dalam beberapa keputusan yang dijatuhkannya dalam beberapa kasus.

Sumber lain yang dapat dijajaki adalah ketika ia memegang jabatan mufti. Mufti, sama halnya dengan *qadli*, merupakan jabatan resmi yang ditunjuk Pemerintah untuk memangku jabatan tersebut. Tugas yang utama dari mufti adalah memberikan fatwa dalam menjawab permasalahan hukum yang dilemparkan padanya. Abu Zahra membedakannya dengan ijtihad yang mencari penyelesaian hukum meskipun permasalahan hukum belum muncul. Fatwa hanya menjawab dan memberi kepastian hukum bila terjadi suatu peristiwa yang memerlukan penyelesaian atau kepastian hukum yang datang dari yang meminta fatwa, meskipun penyelesaian tersebut juga memerlukan ijtihad.

Pandangannya terhadap Alquran sebagai sumber syariat yang pokok menyebabkan ia menjadikannya sebagai sumber pertama dalam menetapkan hukum. Dalam hal ini ia maksudkan agar Alquran ditafsirkan sebagai mana adanya, tidak ditundukkan kepada pendapat atau pengaruh madzhab tertentu. Ia mengatakan: "Saya ingin agar Qur'an menjadi dasar, yang semua pendapat madzhab ditegakkan di atasnya, bukan sebaliknya, pendapat madzhab dalam masalah agama yang dijadikan dasar dan pemahaman terhadap Alquran disesuaikan dengan pendapat madzhab.

Pendapatnya yang demikian sekaligus mencerminkan prinsip penafsirannya yang kedua yaitu memerangi *taqlid*. *Taqlid* dalam pandangannya adalah pelumpuhan akal yang dilakukan manusia terhadap dirinya sendiri. Agaknya salah satu sebab kegigihannya memerangi *taqlid* adalah agar manusia memfungsikan akal yang diberikan Tuhan dan tidak hanya tunduk mengikuti pendapat orang lain. Keteguhannya dalam penggunaan akal tergambar pula dalam penafsirannya. Ia menggunakan akal dengan *takwil* dan tamsil terhadap ayat-ayat Alquran untuk mendekatkan dan memudahkan pengertian, dan seperti kata Syahatah, agar para sarjana modern yang sukat mempercayai sesuatu yang tidak sesuai dengan akal dan metode ilmiah yang mereka pahami, bisa mengerti dan memahami pemikiran dan ajaran Islam. Dengan demikian, Abduh dalam berijtihad menjadikan Alquran dan Sunnah sebagai sumber pokok. Abduh adalah seorang *mujtahid fardli*, yang mandiri, yang berijtihad langsung dari Alquran dan Sunnah. Rasyid Ridla menyebutnya sebagai *al-qadli al-mujtahid*, bukan *al-qadli al-muqallid*. Mahmud Syahatah menyebutnya sebagai mujtahid yang sebenarnya.

### 3. Pemikiran Pendidikan

Sebagaimana telah diungkapkan dalam biografi di atas, Abduh dilahirkan, dibesarkan, bahkan hidup dalam suatu masyarakat yang sedang disentuh oleh perkembangan-perkembangan mendasar di Eropa. Sayyid Quthb memberikan gambaran singkat dan tepat

mengenai masyarakat tersebut yakni “suatu masyarakat yang beku, kaku, menutup rapat-rapat pintu ijtihad, mengabaikan peranan akal dalam memahami syari’at Allah atau meng-*istinbath*-kan hukum-hukum karena mereka telah merasa berkecukupan dengan hasil karya para pendahulu mereka yang juga hidup dalam masa kebekuan akal (*jumud*) serta yang berlandaskan *khurafat*“. Sementara itu di Eropa hidup suatu masyarakat yang mendewakan akal, khususnya setelah penemuan-penemuan ilmiah yang sangat mengagumkan ketika itu, ditambah lagi dengan kecaman-kecaman tajam yang dilontarkan oleh orientalis terhadap ajaran-ajaran Islam.

Keadaan masyarakat di Eropa tersebut sesungguhnya telah menanamkan benih-benih pengaruhnya sejak kedatangan Ekspedisi Prancis (Napoleon) ke Mesir (1798). Namun secara jelas tumbuhnya benih-benih tersebut mulai dirasakan Muhammad Abduh pada saat ia memasuki pintu gerbang Al-Azhar. Waktu itu, lembaga pendidikan tersebut para pembina dan ulamanya telah terbagi dalam dua kelompok, mayoritas dan minoritas. Kelompok pertama menganut pola *taqlid*, yakni mengajarkan kepada siswa bahwa pendapat-pendapat ulama terdahulu hanya untuk sekedar dihafal, tanpa mengantarkan pada usaha penelitian, perbandingan dan pentarjihan. Sedangkan kelompok ke dua menganut pola *tajdid* (pembaharuan) yang menitik beratkan uraian-uraian mereka ke arah penalaran dan pengembangan rasa.

Berkat pengetahuan Abduh akan ilmu tasawuf serta dorongan Syaikh Darwisy agar ia selalu mempelajari berbagai bidang ilmu agama, yang diterimanya ketika usia muda dulu, maka tidak mengherankan jika naluri Abduh yang didukung Syaikh tersebut membuat Abduh lebih condong untuk berpihak pada kelompok minoritas yang ketika itu dipelopori oleh antara lain Syaikh Hasan Al Thawil yang telah mengajarkan falsafah dan logika jauh sebelum Al-Azhar mengenalnya.

Pada sisi yang lain pertemuannya dengan Al-Afghani menjadikan Abduh aktif dalam berbagai bidang sosial dan politik, dan kemudian mengantarkannya untuk bertempat tinggal di Paris, menguasai bahasa Prancis, menghayati kehidupan masyarakatnya, serta berkomunikasi dengan pemikir-pemikir Eropa ketika itu, khususnya Herbert Spencer.

Dari gambaran singkat di atas dapat diketahui bahwa “penyakit” yang menimpa umat Islam Mesir dalam beberapa hal, sama dengan “penyakit” yang diderita oleh umat Islam di tempat lain. Abduh berpendapat bahwa penyakit tersebut antara lain berpangkal dari ketidaktahuan umat Islam pada ajaran agama Islam yang sebenarnya, karena mereka mempelajarinya dengan cara yang tidak tepat. Dari itu, menurut pendapatnya, betapapun beratnya penyakit tersebut masih bisa diobati, yaitu dengan cara mendidik mereka dengan sistem pengajaran yang tepat yang tercermin dalam tujuan, bahan pelajaran dan metode pengajaran.

Situasi lain yang memunculkan pemikiran pendidikan Abduh adalah sistem pendidikan yang ada saat itu yang bersifat dualisme, yakni dua tipe pendidikan pada abad kedupuluh, tipe pertama adalah sekolah-sekolah agama dengan al-Azhar sebagai lembaga pendidikan tertinggi, dan tipe kedua sekolah-sekolah modern, baik yang dibangun oleh Pemerintah Mesir maupun yang didirikan oleh bangsa asing. Kedua tipe sekolah tersebut tidak mempunyai hubungan antara satu dengan lainnya, masing-masing berdiri sendiri dalam memenuhi kebutuhan dan mencapai tujuan pendidikannya. Sekolah-sekolah agama berjalan di atas garis tradisional, baik dalam kurikulum, maupun metode pengajaran yang diterapkan.

Pelajaran fiqh, misalnya, terbatas pada masalah ibadah dengan hukum-hukumnya yang diberikan tanpa pengertian dan pemahaman terhadap apa yang diterima. Ilmu-ilmu Barat tidak diberikan di sekolah-sekolah agama.

Di pihak lain, sekolah-sekolah Pemerintah tampil dengan kurikulum yang memberikan ilmu pengetahuan Barat sepenuhnya, tanpa memasukkan ilmu pengetahuan agama. Di samping itu, terdapat pula sekolah-sekolah asing (al-madrasat al-ajnabiyat), dimana sekolah tersebut tidak hanya dimasuki oleh mereka yang beragama Kristen, tapi juga oleh anak-anak Muslim dengan tujuan mendapatkan ilmu pengetahuan untuk mencari kehidupan. Mereka berasumsi bahwa ilmu-ilmu tersebut lebih penting artinya bagi kehidupan di masa yang akan datang. Akan tetapi kehadiran sekolah-sekolah tersebut di tengah-tengah rakyat Mesir tampaknya menambah beragamnya masalah sosial yang dihadapi. Sekolah-sekolah tersebut tidak hanya mentransfer ilmu pengetahuan modern, tetapi juga agama Kristen, sikap dan tingkah laku yang kemudian ditiru, dicontoh dan diteladani oleh murid. Mereka pun tumbuh dengan mental yang tidak hanya memuja Barat dan merasa tergantung kepadanya, tetapi terdapat pula di antaranya yang beralih ke agama Kristen.

Abduh melihat segi-segi negatif dari kedua bentuk pendidikan tersebut. Ia memandang bahwa pemikiran yang pertama tidak dapat dipertahankan lagi. Usaha-usaha untuk mempertahankan pemikiran yang demikian hanya akan menyebabkan umat Islam tertinggal jauh, terdesak oleh arus kehidupan dan pemikiran modern. Sedangkan pada pola pemikiran kedua ia melihat adanya bahaya yang mengancam sendi-sendi agama dan moral yang akan tergoyahkan oleh pemikiran modern yang mereka serap. Dari itulah Abduh melihat pentingnya mengadakan perbaikan di dua institusi tersebut, sehingga jurang yang terbuka lebar dapat dipersempit.

Bagi Abduh, tujuan pendidikan formal adalah menghapuskan dualisme pendidikan yang nampak dengan adanya kedua institusi yang disebutkan di atas. Untuk itu ia bertolak dari tujuan pendidikan yang dirumuskannya sebagai berikut: "tujuan pendidikan adalah mendidik akal dan jiwa dan menyampaikannya kepada batas-batas kemungkinan seorang mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat". Tujuan pendidikan yang demikian diwujudkan dalam seperangkat kurikulum sejak dari tingkat sekolah dasar sampai pada tingkat atas.

Kurikulum tingkat sekolah dasar diberikan matapelajaran: membaca, menulis, berhitung, pelajaran agama dan sejarah. Pelajaran agama meliputi akidah menurut versi ahl al-Sunnah, serta fiqh dan akhlak yang berkaitan dengan halal dan haram, perbuatan-perbuatan bid'ah serta bahayanya dalam masyarakat. Pelajaran akhlak mencakup perbuatan-perbuatan dan sifat-sifat yang baik dan buruk. Sedangkan pelajaran sejarah mencakup sejarah Nabi saw dan para sahabat, akhlak mereka yang mulia, serta jasa mereka terhadap agama. Diperkenalkan juga sebab-sebab Islam dapat berkuasa dalam waktu yang relatif singkat, sejarah Nabi saw dan sahabat ditambah dengan uraian-uraian tentang khalifah Ustmaniyah yang kesemuanya diberikan secara ringkas.

Kurikulum tingkat sekolah menengah diberikan matapelajaran: manthiq atau logika, akidah, fiqh dan akhlak, dan sejarah Islam. Pelajaran aqidah dikemukakan dengan pembuktian akal dan dalil-dalil yang pasti. Pada tingkat ini pelajaran yang diberikan belum menjangkau perbedaan pendapat. Di samping itu dijelaskan fungsi akidah dalam kehidupan. Sedang fiqh dan akhlak isinya memperluas bahan yang diberikan pada tingkat dasar, dengan

menekankan pada sebab, kegunaan, dan pengaruh, terutama dalam masalah akhlak. Misalnya kegunaan berakhlak baik dan pengaruhnya dalam kehidupan bermasyarakat. Pelajaran fiqh lebih ditekankan pada hukum-hukum agama dan kegunaannya dalam kehidupan bermasyarakat. Semua pelajaran tersebut diberikan dengan landasan dalil-dalil yang sah dan praktik dari masa *al-salaf al-salih*. Adapun sejarah Islam kajiannya menyangkut sejarah Nabi saw, sahabat dan penaklukan-penaklukan yang terjadi dalam beberapa abad sampai pada penaklukan pada masa Kerajaan Utsmaniyah. Semua penaklukan tersebut, menurut Abduh, dipandang dari sisi agama, sekiranya motif politik dikemukakan, namun keberadaan motif politik tersebut berada di belakang motif agama. Murid-murid di sekolah menengah ini dipersiapkan untuk menduduki jabatan tertentu dalam pemerintahan.

Sedangkan kurikulum tingkat atas diperuntukkan bagi mereka yang akan menjadi pendidik yang disebutnya sebagai golongan yang arif (*urafa' al-ummat*). Pelajaran yang diberikan kepada mereka mencakup: tafsir, Hadist, bahasa Arab, akhlak, ushul fiqh, sejarah, retorika, dan ilmu kalam. Di sini, sejarah yang termasuk di dalamnya sejarah Nabi saw dan sahabat diuraikan lebih rinci. Sejarah peralihan penguasa-penguasa Islam, sejarah Kerajaan Utsmaniyah dan sejarah jatuhnya kerajaan-kerajaan Islam ke tangan penguasa lain dengan menerangkan sebab-sebabnya. Adapun ilmu kalam pada tingkat ini diberikan dengan menerangkan aliran-aliran yang terdapat dalam ilmu kalam dengan menjelaskan dalil-dalil yang menopang pendapat setiap aliran. Pada tingkat ini pelajaran ilmu kalam tidak ditujukan untuk mempertahankan aqidah, namun untuk memperluas cakrawala pemikiran.

Kurikulum yang dirancang oleh Abduh di atas agaknya sulit diterapkan secara utuh, terlebih di sekolah umum seperti yang diharapkannya, tetapi dari materi-materi pelajaran yang demikian dapat dijangkau pemikirannya yang menghargai ilmu-ilmu agama sama dengan penilaiannya terhadap ilmu yang datang dari Barat. Ia menginginkan agar sekolah-sekolah umum menerapkan kurikulum yang demikian, sama halnya dengan keinginannya agar al-Azhar merubah sistem pengajarannya, antara lain dengan menerapkan ilmu-ilmu yang datang dari Barat.

## Corak Pemikiran

### *Modernisme*

Sebagaimana telah disinggung pada latar belakang pemikiran Muhammad Abduh, bahwa semenjak perjumpaannya dengan Al-Afghani, Abduh berusaha mengadakan penyesuaian ajaran Islam dengan tuntutan zaman, seperti penyesuaian dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Gagasan penyesuaian inilah yang kemudian disebut dengan modernisasi. Sumber dari gagasan modernisasi Abduh tersebut bersumber dari penentangannya terhadap *taqlid*.

Menurut Muhammad Abduh, Alquran memerintahkan kepada umatnya untuk menggunakan akal sehat mereka, serta melarangnya mengikuti pendapat-pendapat terdahulu tanpa mengetahui secara pasti hujah-hujah yang menguatkan pendapat tersebut, walaupun pendapat itu dikemukakan oleh orang yang seyogyanya paling dihormati dan dipercaya. Abduh menetapkan tiga hal yang menjadi kriteria perbuatan *taqlid* ini. Ketiga kriteria tersebut adalah:

1. Sangat mengagung-agungkan para leluhur dan para guru mereka secara berlebihan.
2. Mengi'tikadkan agungnya pemuka-pemuka agama yang silam, seolah-olah telah mencapai kesempurnaan.
3. Takut dibenci orang dan dikritik bila ia melepaskan fikirannya serta melatih dirinya untuk

berpegang kepada apa yang dianggapnya benar secara mutlak.

Berdasar pada pandangannya tersebut, Abduh memahami Alquran, terutama yang berkaitan dengan kecaman terhadap sikap dan perbuatan taqlid tersebut, walaupun menyakuti sikap kaum musrikin. Selanjutnya ia mengecam sikap kaum Muslimin – khususnya yang berpengetahuan – yang mengikuti pendapat ulama-ulama terdahulu tanpa memperhatikan hujjahnya. Dalam hal ini Abduh menyatakan:

“Islam menyerang taqlid, serangan yang menempatkan taqlid itu sedemikian rupa sehingga tidak ada harganya lagi. Maka ia menghancurkan-leburkan bala tentara taqlid itu yang selama ini menguasai jiwa sanubari manusia serta membongkar akar-akarnya yang terhujam dalam fikiran manusia dan merubuhkan tiang-tiang dan sendi-sendi”

Berkaitan dengan modernisme ini, Fazlur Rahman memberikan pernyataannya bahwa seorang modernis bisaanya memiliki beberapa ciri, diantaranya selalu berusaha menghadapi segala situasi dengan penuh keyakinan serta keberanian, dan gerakannya bersifat kerakyatan serta senantiasa melibatkan pemikiran pribadi. Bagi Fazlur Rahman, kaum modernis yang telah menjadikan reformasi sebagai tolok ukurnya adalah mereka yang berusaha menciptakan ikatan-ikatan positif antara “pemikiran Qur’ani” dengan “pemikiran modern”. Perpaduan antara kedua pemikiran ini telah melahirkan beberapa lembaga sosial dan moral modern dengan berorientasi pada Alquran.

Muhammad Abduh sebagai pelaku modernis telah menyikapi peradaban Barat modern dengan selektif dan kritis. Dia senantiasa menggunakan prinsip *ijtihad* sebagai metode utama untuk meretas kebekuan pemikiran kaum Muslim. Nilai-nilai dan gagasan tertentu yang lahir dari peradaban Barat, seperti demokrasi, prinsip kebersamaan, dan kemerdekaan, serta konsep negara-bangsa diterima Muhammad Abduh dengan bingkai Islam secara kritis.

Namun demikian, Abduh tidak pernah berpikir, apalagi berusaha, untuk mengambil alih secara utuh segala yang datang dari dunia barat. Karena disamping hal ini hanya akan berarti mengubah *taqlid* yang lama kepada *taqlid* yang baru, juga karena hal tersebut tidak akan berguna, disebabkan adanya perbedaan-perbedaan pemikiran dan struktur sosial masyarakat masing-masing daerah. Islam, menurut Abduh “harus mampu meluruskan kepincangan-kepincangan perbedaan Barat serta membersihkannya dari segi-segi negatif yang menyertainya. Dengan demikian, peradaban tersebut pada akhirnya, akan menjadi pendukung terkuat ajaran Islam, sesaat setelah ia mengenalnya dan dikenal oleh pemeluk-pemeluk Islam”.

Sedangkan ekspresi peradaban Barat dalam bentuk kolonialisme dan imperialisme modern ditentang Muhammad Abduh dengan berbagai cara dan strategi. Dalam pandangan Nurcholis Madjid modernisme Muhammad Abduh diantaranya tercermin dalam sikapnya yang memberikan apresiasi yang tinggi terhadap falsafah. Abduh kiranya memberikan penekanan serius terhadap falsafah, agar pola pikir kaum Muslim lebih rasional dan terbebas dari kebekuan.

Sebagai seorang modernis, Muhammad Abduh menghadapi tantangan yang datang dari Barat dan tuntutan dunia modern dengan menggunakan pendekatan identifikatif, selain juga menggunakan pendekatan apologetik. Kedua pendekatan inilah yang membuat Abduh senantiasa mengacu kepada Barat dalam hal intelektualitas-modernitas dan berkiblat pada Alquran dan Asunnah dalam hal moralitas.

Pendekatan identifikatif Muhammad Abduh lebih identik dengan pendekatan bagi gerakan pembaharuan Islam yang orientasi ideologisnya modernis-sekuler. Dengan pendekatan

ini kebangkitan Islam hanya dapat dilakukan dengan cara identifikasi hal-hal yang datang dari Barat. Dengan sikap adoptif rasionalnya, Abduh berusaha mengaplikasikan ajaran Islam dalam kehidupan realitas yang penuh dengan dinamika perubahan dan permasalahan-permasalahan yang terus bermunculan. Kaum Muslim kiranya berkewajiban mencari pemecahan bagi masalah-masalah baru melalui *ijtihad* berdasarkan sumber Alquran dan Alhadits.

Sementara itu, John O.Voll (Toto Suharto, 2006:259) menambahkan bahwa kaum modernis-reformis memiliki tiga tema utama pembaharuan, yaitu kembali kepada Alquran dan Alhadits, perlunya *ijtihad* dalam memecahkan persoalan kaum Muslim, dan penguatan kembali autentisitas serta keunikan dan keistimewaan Alquran.

Disamping itu, banyak pendapat dari para modernis yang menyatakan bahwa pendekatan pembaruan yang digunakan Muhammad Abduh didasarkan pada dua postulat. *Pertama*, Muhammad Abduh menekankan perlunya peran agama bagi kehidupan manusia, yang secara mutlak merupakan wahyu yang bersumber dari Alquran dan AlHadits. *Kedua*, Muhammad Abduh menekankan perlunya penggunaan bagian terbaik dari peradaban Barat yang telah sedemikian rupa mencapai kemajuan. Islam adalah agama yang sesuai akal dan akan senantiasa tidak menolak kemajuan. Dengan kedua postulat ini, Muhammad Abduh tampaknya berupaya membela Islam sebagai doktrin, dan sekaligus memadukannya dengan kemajuan modernitas sebagai hasil rekayasa akal manusia. Sikap kreatif dan pro-aktif yang ditunjukkan Muhammad Abduh dalam rangka menghadapi peradaban Barat ini merupakan bukti bagi pendekatan identifikatif-apologetik yang digunakannya. Dengan pendekatan ini, Muhammad Abduh ingin menegaskan bahwa Islam adalah agama rasional yang dapat menjadi dasar bagi kehidupan modern. Tak ada konflik antara Islam dengan prinsip-prinsip peradaban Modern, sekalipun pada akhirnya Islam harus membersihkan peradaban ini dari noda-noda yang mencemarinya.

### ***Rekonstruksionisme***

Muhammad Abduh senantiasa melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali (rekonstruksi). Agar tradisi suatu masyarakat dapat tetap *survive* dan terus diterima, ia harus dibangun kembali, atau dengan istilah lain *I'adab al-bunyat min jadid*. Pembangunan kembali ini tentunya dengan kerangka modern yang bersyarat rasional. Hal ini diakui juga oleh Fazlur Rahman, bahwa pemikiran pembaruan yang bercorak reformistik dalam bentuknya yang pertama, secara filosofis, telah dikemukakan Muhammad Abduh dan kemudian diperkuat oleh Muhammad Iqbal.

Masih terdapat satu lagi pendekatan yang digunakan Abduh yakni pendekatan identifikatif-modernis. Penggunaan pendekatan ini bisa diamati dari esensi pemikirannya pada perumusannya terhadap pemikiran dan revitalisasi masyarakat Muslim melalui identifikasi gagasan dan institusi-institusi modern. Adapun pendekatan apologetiknya terlihat dari upaya gigihnya untuk mengukuhkan dan mempertahankan eksistensi doktrin Islam sebagai landasan utamanya.

Muhammad Abduh pernah menyatakan bahwa Alquran mengajarkan kepada penganutnya agar menuntut hujjah karena Alquran mengantarkan mereka ke jalan yang benar. Adalah wajar bagi seseorang yang memiliki keyakinan untuk menuntut dari lawannya atau mengajaknya dengan menggunakan dalil-dalil. Demikianlah kebiasaan ulama terdahulu; mengutarakan sesuatu dengan dalil, menuntut dalil, serta melarang menerima sesuatu yang tanpa dalil. Tetapi, setelah kepergian mereka, datanglah “khalaf yang thaleh” (penerus-penerus yang tidak saleh) untuk menetapkan taqlid, bahkan memerintahkannya.



## **Teori Pendidikan Muhammad Abduh**

Pandangan Muhammad Abduh mengenai ilmu akan menentukan pandangannya tentang manusia. Sedangkan konsep manusia akan menentukan arah modernisasi pendidikan yang diagendakannya. Dalam modernisasi pendidikan yang didasarkan pada konsep ilmu dan manusia itulah akan ditemukan tujuan dan metode modernisasi pendidikan Muhammad Abduh. Selanjutnya analisis komparatif akan lebih mengerucut pada orientasi konsientisasi dan modernisasi pendidikan, yang sebelumnya dicari persamaan dan perbedaan serta kelemahan dan keunggulan masing-masing teori tersebut.

### ***Konsep Ilmu Pengetahuan***

Langkah awal modernisasi Abduh adalah dibentuknya Majelis Pendidikan Tinggi Mesir. Selain itu, Muhammad Abduh juga memandang perlunya integrasi pendidikan Islam dengan pendidikan umum. Dengan cita-cita ini, Muhammad Abduh menganggap perlu diajarkannya ilmu pengetahuan modern di lembaga pendidikan Islam semisal Al-Azhar, di samping juga perlunya memperkuat ilmu-ilmu agama (Harun Nasution, 1990:67). Hal ini didasarkan pada pandangannya terhadap ilmu yang tidak dibedakannya antara ilmu keagamaan dan ilmu kealaman sebagaimana penafsiran surat Al-Alaq ayat 5 berikut ini:

*Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang Menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah yang Maha pemurah. Yang mengajar (manusia) dengan perantaran kalam. Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya. (QS. Al-Alaq: 1-5)*

Abduh menafsirkan ayat diatas sebagai berikut: “Bahwa Dia (Allah) yang keluar darinya perintah untuk menjadikanmu seorang pembaca dan yang membacakan, dan menimbulkan dalam dirimu kepandaian itu, bahkan kelak akan menyampaikanmu pada tingkatan setinggi-tingginya yang tak seorangpun selainmu akan mencapainya di bidang ini; Dia pulalah yang telah mengajarkan kepada manusia segala ilmu pengetahuan yang dinikmatinya, sedangkan ia di hari-hari permulaan penciptaannya tak mengetahui apa pun!”

Penafsiran Abduh atas ayat kelima dari surat Al-Alaq diatas mengandung tiga hal yang perlu diungkap, terkait dengan modernisasi pendidikannya. *Pertama*, bahwa segala ilmu adalah ciptaan Allah. Buktinya proses kejadian manusia dari setetes air hina, menjadi segumpal darah, kemudian menjadi seonggok daging dan akhirnya menjadi manusia, merupakan kekuasaan Allah. Proses tersebut bukan saja ilmu agama yang mengupas secara tuntas, tetapi ilmu alam (khususnya ilmu kedokteran) mengakui dengan sepenuhnya karena proses tersebut dapat dibuktikan secara empiris-rasional oleh ilmu kelaman bahkan ilmu eksak. *Kedua*, ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah merupakan sang pendidik yang sejati. Buktinya, ketika manusia lahir, ia tidak mengetahui apapun dimuka bumi ini, tetapi setelah ia dewasa bahkan tua, pengetahuannya menjadi banyak sekali, bahkan ia mampu memahami kehidupan selanjutnya yakni kehidupan setelah mati. Hal ini menunjukkan selama itu ia berada dalam didikan Allah SWT. Namun demikian pengetahuan dari Tuhan yang diberikan kepada manusia tidak secara langsung melainkan melalui utusanNya, yaitu Nabi Muhammad ASW. Dalam hal ini, Rasul SAW dapat dipahami sebagai pendidik yang kedua. Tanpa adanya pendidik yang ke dua ini (para Rasul) mustahil manusia mampu mengetahui kehidupan setelah mati. Abduh mengetakan: “Rasul-Rasul itu mengajarkan kepada manusia tentang berita-berita gaib menurut apa yang diizinkan Tuhan pada hamba-hambaNya untuk mengetahui“. *Ketiga*, ilmu-ilmu kealaman mempunyai kedudukan yang sama dengan ilmu keagamaan. Proses kejadian manusia

sebagaimana dijelaskan dalam surat Al-Alaq diatas bukanlah penjelasan keagamaan murni, tetapi juga sesuai dengan ilmu kedokteran (yang merupakan bagian dari ilmu kealaman) yang dapat dipelajari secara obyektif. Contoh lain adalah sunatullah alam atau hukum alam (benda jatuh kebawah, air mengalir ke bagian yang lebih rendah, api bersifat panas). Kesemuanya itu dapat dipelajari dengan ilmu kealaman pula, dan itu dibenarkan oleh agama. Oleh karena itu Alam dan ayat Alquran pada dasarnya sama-sama wahyu Allah dan dengan demikian kedua ilmu tersebut menempati posisi yang sama. Namun demikian Abduh menjelaskan, bahwa para Rasul bukan bertugas untuk mengajarkan ilmu kealaman sebagaimana diajarkan para sarjana dan para ahli. Abduh menjelaskan:

Tetapi bukanlah termasuk fungsi kewajiban para Rasul Tuhan untuk melakukan apa-apa yang menjadi tugas para guru dan sarjana-sarjana ahli ekonomi (perindustrian). Maka karenanya para Rasul itu tidak datang ke dunia untuk mengajarkan sejarah, dan tidak pula menjelaskan segala persoalan yang menyangkut dengan alam, planit-planit, dan tidak menerangkan gerak-gerik binatang yang berbeda satu dengan yang lain...

Mencermati pernyataan Abduh di atas, dapat dipahami bahwa ilmu-ilmu kealaman juga bagian dari ilmu secara keseluruhan. Tanpa ilmu kealaman seperti di atas, maka pincanglah pengetahuan manusia, dan dengan demikian manusia tidak lagi sebagai makhluk yang sempurna. Oleh karena itu ilmu kealaman juga wajib untuk dipelajari sebagaimana wajibnya ilmu agama. Dengan prinsip yang demikian, maka manusia akan memiliki keseimbangan pengetahuan yakni pengetahuan agama dan umum. Hanya saja, ilmu umum disampaikan oleh para sarjana dan ahli alam, sedangkan ilmu agama disampaikan oleh para Rasul. Masing-masing mempunyai proporsinya sendiri-sendiri. Bahkan pada bagian lain, Abduh menjelaskan dengan lantang:

“Pada kenyataannya saya harus mengatakan bahwa umat Islam tidak pernah menjadi musuh bagi ilmu pengetahuan, begitu pula sebaliknya, kecuali setelah mereka mulai melenceng dari ajaran agama. Mereka mulai berpaling dari ilmu pengetahuan. Setiap kali mereka menjauh dari ilmu agama, setiap kali itu pula mereka menjauh dari ilmu dunia dan menghindari pemanfaatan akal. Setiap kali mereka memperdalam tentang ilmu agama, setiap kali itu pula mereka memperdalam ilmu alam ...“

Mencermati pernyataan lantang Abduh di atas, tampak dengan jelas bahwa ia memandang akan kesamaan atau kesederajatan antara ilmu agama dan ilmu kealaman. Keduanya tidak lagi dipisahkan antara agama sebagai produk Tuhan dan ilmu sebagai produk akal. Dalam pandangan modernisasi pendidikan Abduh, antara ilmu dan agama, keduanya mempunyai hubungan yang saling memperkuat keberadaan masing-masing. Semakin dalam pengetahuan manusia tentang agama semakin dalam pula pengetahuannya mengenai ilmu alam. Dengan alur ilmu dan agama yang demikian maka tidak sulit untuk menjadikan manusia yang berintelektual sekaligus bermoral.

Ilmu pengetahuan dalam pandangan Abduh tidak bertolak belakang secara menyeluruh dengan ilmu pengetahuan modern. Pada garis besarnya, bahwa persamaan-persamaan diantara keduanya dapat diterima secara universal. Misalnya, akal diakui oleh Islam sebagai salah satu media memperoleh pengetahuan. Ihwan Al-Sahfa menegaskan, bahwa sesungguhnya seluruh ilmu pengetahuan diusahakan, sedangkan dasar usahanya itu adalah pengindraan. Menurut pernyataan Shafa tersebut, dapat dipahami bahwa pengetahuan dapat diupayakan melalui indra manusia. Indra dalam artian luas, terutama dalam hal ilmu pengetahuan maka akal lah yang berperan besar dalam penyusunan ilmu pengetahuan tersebut. Pada sisi yang lain, obyek kajian

yang ada pada akal bukanlah sesuatu tanpa simbul atau perlambang yang diperoleh melalui indra. Namun dalam keadaan kemampuan manusia sangat terbatas, disamping panca indra sendiri juga dapat keliru dalam melakukan pengamatan, penelitian, penafsiran, dan pengkajian. Bersamaan dengan ini maka data atau hasil pengamatan tersebut tidak akan mampu tampil sebagaimana mestinya karena unsur subyektifitas individu akan mempengaruhi warna sebuah fakta yang diamati.

Demikian juga yang terjadi pada akal manusia. Islam mengakui keberadaan akal manusia sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan yang paling penting. Tetapi sebagaimana indera pada umumnya, akal justru mempunyai tingkat rawan kekeliruan yang lebih tinggi dibandingkan dengan indera yang lain, sehingga supaya akal dapat bekerja maksimal perlu bantuan. Karena keterbatasan atau kelemahan akal dan indera itulah maka Islam merancang ilmu pengetahuan yang disandarkan pada kekuatan spiritualitas atau religiusitas yang bersumber pada wahyu atau Allah.

### **1. Bersandar pada Kekuatan Religiusitas.**

Para ilmuwan Barat begitu gigih memegang obyektivitas sebagai penentu validitas kebenaran ilmu pengetahuan. Sikap ini dimaksudkan untuk menghindari pengaruh faktor-faktor dari luar, seperti; ideologi, tradisi dan kepentingan tertentu termasuk agama terhadap penarikan kesimpulan sebagai kebenaran ilmu pengetahuan. Sikap obyektif ini, secara sepintas mampu meyakinkan rasionalitas, tetapi setelah ditelaah lebih lanjut sikap ini menyisakan berbagai persoalan, antara lain: *Pertama* faktor dari luar tersebut tidak selalu salah. Islam misalnya justru menunjukkan kebenaran kepada manusia melalui Alquran. Selama ini kesalahan terjadi pada sikap dasar para ilmuwan Barat, bahwa ajaran-ajaran agama tidak bisa dibenarkan secara ilmiah. Akibatnya, agama tidak pernah dipertimbangkan untuk memberikan masukan-masukan terhadap ilmu pengetahuan. *Kedua*, dalam sejarah ilmu pengetahuan, ternyata dalam kebenaran ilmiah yang dipandang obyektif dan steril dari pengaruh-pengaruh faktor luar tersebut, ternyata seringkali digugurkan oleh kebenaran ilmiah lain yang juga obyektif. Permasalahannya, bagaimana suatu kebenaran ilmiah yang obyektif bisa bertentangan secara antagonis dengan kebenaran ilmiah lain yang juga obyektif?

Berdasarkan kelemahan kebenaran ilmiah yang obyektif inilah, para pemikir Muslim harus menampilkan visi lain dalam pemikirannya dengan menghadirkan kekuatan subyektif yang berasal dari Tuhan, untuk membimbing usaha manusia dalam mencapai kebenaran ilmu pengetahuan.

Manusia adalah makhluk yang lebih dari sekedar bersifat sensual; dia punya akal, hati nurani, dan punya iman. Dalam keimanan manusia itulah tersimpan kekuatan-kekuatan spiritual yang luar biasa dahsyatnya. Seseorang dapat mempunyai kesadaran yang tinggi dalam melakukan pekerjaan-pekerjaan yang sangat berat, bahkan penuh risiko, karena dorongan kuat imannya. Seseorang berani mengorbankan hartanya bahkan nyawanya juga atas dorongan imannya. Keimanan ini tidak dapat dinilai besar dan milik seseorang yang paling istimewa, sehingga menempati posisi paling tinggi dalam segala sisi kemanusiaannya.

Dalam hati nurani juga terdapat kekuatan spiritual. Indikasinya bahwa hati nurani selalu condong pada hal perbuatan-perbuatan yang baik-baik, yang tentunya diridhai Tuhan, sehingga ketika manusia akan berbuat jahat, selalu diingatkan oleh hati nuraninya agar tidak jadi dilaksanakan. Bahkan hati nurani seringkali mengingatkan seseorang melalui perasaan,

jika akan mengalami bahaya, sehingga bisaanya timbul perasaan tidak enak atau ragu-ragu. Hanya saja, kita sendiri yang kurang mampu bahasa isyarat hati nurani itu.

Sebagaimana pada keimanan dan hati nurani tersebut, pada akal juga terdapat kekuatan spiritual. Akal manusia mempunyai substansi spiritual yang sumber dan prinsipnya adalah Ilahi atau logos yang juga merupakan prinsip alam jagad makrokosmik dan merupakan sumber kitab suci, Alquran seperti dipercayai oleh kaum Muslim berada pada kekuatan akal itu. Akal manusia sebagai individu, alam jagad sebagai makrokosmik, dan Alquran mempunyai dasar atau sumber metafisika yang juga mempunyai pengaruh besar pada metodologi sains dalam Islam.

Akal tersebut melakukan aktivitasnya yang sering kita sebut dengan berpikir. Jika akal mempunyai substansi spiritual, maka dalam berpikir juga mempunyai kekuatan spiritual. Ibn Khaldun mengatakan, bahwa sesungguhnya ilmu dan berpikir terjadi dengan sebab adanya kekuatan tertentu dalam diri manusia. Lantaran adanya ilmu dan berpikir itulah, maka dapat mengembangkan akal seseorang.

Ilmu pengetahuan Islam senantiasa berupaya untuk menerapkan metode-metode yang berlainan sesuai dengan watak subyek yang dipelajari dan cara-cara memahami subyek tersebut. Para ilmuwan Muslim dalam mengembangkan beraneka ragam cabang ilmu pengetahuan telah menggunakan setiap jalan pengetahuan yang terbuka bagi manusia, dari rasionalisasi dan interpretasi kitab suci hingga observasi dan eksperimentasi. Penggunaan metode yang beraneka ragam ini, merupakan konsekuensi logis dari realitas yang dirangkul ilmu pengetahuan Islam. Berbeda dengan sains modern yang hanya membatasi ruang lingkup pada benda-benda yang bersiat inderawi, ilmu pengetahuan Islam, termasuk psikologi Islami, bekerja pada wilayah yang terpikirkan dan wilayah yang tidak terpikirkan. Pada wilayah yang tidak terpikirkan ini, ilmu pengetahuan dalam Islam banyak ditemukan melalui metode-metode spiritual yang tidak pernah dipakai oleh sains modern.

Salah satu ciri utama ilmu pengetahuan Islam adalah wahyu Tuhan yang ditempatkan di atas rasio. Wahyu ditempatkan pada kedudukan yang paling tinggi. Dalam upaya mengembangkan ilmu pengetahuan Islam, yang dilakukan adalah menjadikan wahyu Tuhan sebagai sumber kebenaran mutlak. Suatu kebenaran yang kokoh dan tidak tergoyahkan sedikitpun oleh kebenaran yang lain. Wahyu Tuhan memberikan penyelesaian yang terakhir setelah akal tidak lagi berdaya memecahkan suatu persoalan, tetapi wahyu juga terkadang memberikan petunjuk awal dari suatu pencarian pengetahuan, sehingga para pemikir dan ilmuwan Muslim termotivasi untuk melakukan penggalan maupun percobaan ilmiah. Ringkasnya, wahyu menjadi tempat petunjuk dan konsultasi bagi ilmu pengetahuan dalam Islam, sehingga posisi wahyu paling terhormat diantara sumber-sumber pengetahuan yang ada.

Posisi demikian ini membawa konsekuensi, bahwa menurut pandangan Islam sumber pengetahuan, seperti indera dan akal harus tunduk pada wahyu. Cara untuk mengenal alam jagad yang menjadi tumpuhan perhatian pengetahuan yang disebut sains, adalah melalui aktualisasi semua kemungkinan dalam akal itu. Namun aktualisasi itu hanya mungkin jika akal tunduk pada kitab suci. Oleh karena itu dapat dipahami mengapa ulama-ulama terdahulu memandang pembersihan jiwa merupakan suatu bagian integral dari metodologi ilmu. Mereka meyakini bahwa ajaran-ajaran Alquran pasti menghasilkan kebenaran yang lebih berkualitas, daripada kebenaran yang dicapai oleh akal, karena petunjuk Allah.

Dengan demikian, wahyu atau kitab suci merupakan perpaduan antara ilmu supra subyektif dengan ilmu obyektif, sehingga sulit bagi kita memisahkan keduanya (Mujamil Qomar, 2002). Ilmu obyektif dicapai dengan menjadikan realitas empirik sebagai obyeknya, sedangkan ilmu suprasubyektif dicapai dengan sasaran realitas metafisik dan eskatologi. Realitas yang kedua ini, memang tidak bisa diuji secara empiris, karena tidak bisa ditangkap oleh indera. Tetapi keberadaan ilmu ini mampu ditangkap oleh akal. Sehingga sering disebut sebagai ilmu supra rasional. Maka realitas ini telah merupakan ketentuan-ketentuan yang diberikan oleh Allah, berdasarkan kodrat iradat-iradatnya, sehingga bersifat subyektif.

## 2. Konsep Manusia

Berlandaskan pada konsep ilmu pengetahuan pada surat Al-Alaq dan pemahamannya terhadap kesederajatan ilmu agama dan ilmu kelaman di atas, Abduh mempunyai pandangan tentang manusia yang sesuai dengan konsep ilmu tersebut. Konsep manusia inilah yang akan menentukan corak modernisasi pendidikan Muhammad Abduh.

Karena kentalnya Abduh dengan penafsiran Alquran, maka pandangannya terhadap manusia pun tidak akan menyimpang dari penafsirannya terhadap ayat-ayat Alquran tentang manusia. Abduh menggambarkan manusia sebagai makhluk pilihan Tuhan, sebagai khalifah-Nya di bumi, serta sebagai makhluk "semi" samawi dan semi duniawi yang dalam dirinya ditanamkan sifat mengakui Tuhan, bebas, terpercaya, rasa tanggung jawab terhadap dirinya maupun alam semesta, langit dan bumi. Manusia dibekali potensi yang cenderung kepada kebaikan dari pada kejahatan. Maka dari itu, fungsi pendidikan yang lebih utama ialah pengembangan terhadap potensi kebaikan tersebut.

Dari segi zatnya, Abduh memahami manusia sebagaimana penjelasan Allah dalam Alquran, yang menyatakan bahwa manusia diciptakan dari setetes air mani, yang kemudian berubah menjadi segumpal darah, kemudian menjadi seonggok daging dan akhirnya terwujud sebagai layaknya makhluk yang bernyawa. Pendapat Abduh yang demikian didasarkan atas pemahamannya terhadap ayat Alquran berikut ini:

*"Kemudian kami telah jadikan saripati itu air mani itu di dalam tempat yang kokoh. Kemudian Kami menjadikan air mani itu segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, lalu Kami jadikan segumpal daging itu tulang belulang, kemudian tulang-belulang itu Kami bungkus dengan daging, Kemudian kami jadikan dia makhluk yang berbentuk lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling Baik. Kemudian, setelah itu, Sesungguhnya kamu sekalian benar-benar akan mati. Kemudian, Sesungguhnya kamu sekalian akan dibangkitkan pada hari Kiamat." (Al-Mu'minin. 23: 16).*

Dari penjelasan Alquran tersebut maka proses pendidikan harus mampu mengembangkan jasmani, rohani, akal dan moral peserta didik. Pengembangan jasmani harus menumbuhkan kesehatan fisik, pengembangan ruhani harus mencetak moral yang sesuai dengan ajaran Islam, dan akal harus diberdayakan untuk merasionalisasikan atau menafsirkan Islam secara ilmiah sehingga manusia mampu berpikir bebas dan kreatif. Dengan modernisasi pendidikan yang demikian, maka peserta didik dipastikan terbebas dari belenggu taqlid yang selama itu ditentang habis oleh Muhammad Abduh. Dengan demikian, modernisasi pendidikan mengemban amanah utama untuk mengembangkan manusia dari sisi jasmani, ruhani atau moral serta intelektual atau akal.

Kemudian dari sisi tujuan diciptakannya manusia, Abduh juga merujuk pada Alquran yang menjelaskan bahwa tujuan diciptakannya manusia tidak lain hanya untuk menyembah Allah SWT. QS. Adz-Dzariyat, 51:56: *Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.*

Dari tujuan Allah menciptakan manusia dalam ayat di atas, maka proses pendidikan harus membentuk jiwa siswa yang selalu tunduk pada perintah agama, dengan tanpa mengesampingkan dimensi intelektualitas. Peniadaan dikotomi ilmu bagi Abduh, atau keseimbangan penguasaan terhadap ilmu dan agama juga dimaksudkan untuk menjaga akal agar selalu tunduk pada ajaran Tuhan. Semakin berilmu seseorang, semakin tawadu' dan zuhud serta tekun dalam beribadah. Hal ini senada dengan pernyataan Abduh bahwa semakin dalam ilmu kealaman seseorang maka semakin dalam pula ilmu agamanya. Pendidikan yang demikianlah yang akan menghindarkan peserta didik dari rasionalitas mutlak ala pendidikan Barat.

Di samping itu manusia dalam modernisasi pendidikan juga mempunyai tanggung jawab sebagai pemimpin di muka bumi ini. Dalam pembahasan sebelumnya Abduh telah menyinggung bahwa para ahli dan sarjana mempunyai tugas menjarkan keahliannya atau kesarjanaannya tersebut pada orang lain, karena Rasul diturunkan Tuhan bukan bertugas mengajarkan ilmu yang demikian. Oleh karena itu, kemaslahatan alam semesta merupakan tanggung jawab manusia dengan bimbingan wahyu Tuhan. Hal ini telah difirmankan Allah:

*"Dan Ingatlah ketika telah berfirman Tuhanmu kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku akan menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka (para malaikat) berkata: "Apakah Engkau akan menjadikan (khalifah) di bumi ini orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah di atasnya, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji-Mu dan mensucikan-Mu?" Allah berfirman: "Sesungguhnya Aku lebih mengetahui apa-apa yang kalian tidak". (Al-Baqarah, 2: 30).*

Merujuk pada ayat di atas, maka tujuan diciptakannya manusia, selain beribadah juga sebagai khalifah di muka bumi. Kekhalifahan yang demikian sesungguhnya juga merupakan ibadah yang bernilai tinggi di hadapan Illahi. Sebagai senjata menjadi khalifah untuk membuat kemaslahatan di muka bumi, Allah memberikan akal sebagai pembeda antara yang benar dan yang salah, yang baik dan yang buruk, serta yang dilarang dan yang diperintahkan. Dengan akal pula, akan menjadi pembeda antara manusia dengan makhluk yang lain. Allah berfirman: *"Apakah kamu menyeru orang-orang kepada kebaikan sedangkan kamu melupakan dirimu sendiri, padahal kamu selalu membaca Kitab, maka apakah kamu tidak menggunakan akal". (Al-Baqarah, 2: 44).*

Penggunaan akal dalam ayat di atas, menunjukkan bahwa Islam menaruh perhatian yang besar bagi perkembangan akal manusia. Oleh karena itu proses pendidikan harus menumbuhkembangkan akal sekaligus menyandarkannya pada hukum tertinggi Islam. Dengan demikian pendidikan akan mencetak hamba-hamba Allah dengan kekuatan intelektualitas yang tinggi beserta sifat ketawadzu'an dan keimanan yang mendalam sekaligus. Dengan pendidikan yang demikian, maka peserta didik akan menemukan kesejatan manusia (humanisasi) yang bahagia di dunia dan di akhirat nanti.

### **3. Teori Modernisasi Pendidikan**

Islam dalam sepanjang perjalanan sejarahnya tidak selalu berperan ideal dan determinan bagi pemeluknya. Dalam rangka menghadapi realitas sosial dan kultural yang penuh problematik, Islam tidak selalu mampu memberikan jawaban yang diharapkan para pemeluknya secara definitif. Kenyataan ini banyak terkait dengan sifat *Ilahiah* dan transendensi Islam yang berupa ketentuan-ketentuan normatif-dogmatif secara umum. Dalam hal ini, jika dicermati secara seksama, maka akan terlihat adanya semacam “pertarungan teologis” antara keharusan memegang doktrin yang bersifat normatif dengan keinginan memberikan pemaknaan baru terhadap doktrin tersebut agar tampak historisitasnya yang relatif. Pertarungan ini pada gilirannya memunculkan konflik teologis, intelektual, moral dan sosial di kalangan kaum Muslim secara luas. Kenyataan inilah yang di antaranya memicu lahirnya gerakan modernisasi dalam Islam.

Terma modernisasi atau pembaruan merupakan alih bahasa dari istilah *tajdid*. Terma yang seirama dengan ini adalah pembaruan, *tajdid*, dan modernisasi. Ketiga istilah ini sering dipahami berlainan, sehingga tak jarang menimbulkan polemik yang tiada akhir di kalangan kaum Muslim sendiri. Dalam kesempatan ini, ketiga istilah tersebut (pembaruan, *tajdid*, dan modernisasi) akan dipahami sebagai istilah yang mempunyai makna serupa jika tidak diartikan sama. Telah banyak upaya yang dilakukan para ilmuwan dan cendekiawan Muslim untuk memahami ketiga istilah tersebut. Azyumardi Azra yang dikutip Toto Suharto misalnya, berpendapat bahwa modernisasi atau pembaruan merupakan upaya untuk mengaktualisasikan ajaran Islam agar sesuai dengan perkembangan sosial yang terjadi. Dengan pengertian ini, pembaruan dalam Islam berarti telah hadir semenjak masa yang paling awal bersamaan dengan kelahiran Islam itu sendiri. Sejak masa pertumbuhan dan perkembangannya, upaya aktualisasi ajaran Islam telah dilakukan Rasulullah, yang kemudian dilanjutkan oleh para sahabat dan tabi'in. Puncak keberhasilan pembaruan dalam pengertian ini adalah ketika terjadinya aktualisasi Islam dalam berbagai kehidupan sosial-kultural oleh kaum Muslim pada masa dinasti Abbasiyah di Baghdad dan dinasti Umayyah di Andalusia.

Sedangkan Faisal Ismail menyebutkan bahwa modernisasi mempunyai arti usaha secara sadar yang dilakukan oleh suatu bangsa untuk menyesuaikan diri dengan konstelasi dunia pada suatu kurun tertentu di mana bangsa itu hidup (Faisal Ismail, 1996:124). Dengan pengertian tersebut, usaha modernisasi dapat dikatakan selalu muncul dalam setiap kurun atau zaman. Hal ini dapat ditelaah dan dipahami dari perjalanan sejarah setiap bangsa. Di samping itu, pengertian ini juga mengindikasikan bahwa pembaruan sama artinya dengan upaya "adopsi" ajaran Islam dengan perkembangan baru.

Berbeda dengan kedua pendapat tokoh diatas, Nurcholish Madjid menyatakan bahwa modernisasi merupakan proses perombakan pola pikir dan tata kerja lama yang tidak rasional dan menggantinya dengan pola pikir dan tata kerja baru yang rasional (Nur Cholish Madjid, 1989: 172). Pengertian pembaruan yang dilontarkan Nurcholish Madjid ini mengandung pengertian bahwa modernisasi adalah suatu upaya yang identik dengan rasionalisasi. Selain itu, pengertian pembaruan yang ditawarkan Cak Nur (panggilan akrab Nurcholish Madjid) Juga mengandung pengertian bahwa modernisasi merupakan proses untuk membebaskan diri dari tradisionalisme yang penuh dengan pola pikir dan tata kerja lama atau tradisional. Dengan kata lain, pembaruan (modernisasi) merupakan lawan dari tradisionalisasi (Toto Suharto, 168).

## Modernisasi dalam Islam

Terlepas dari perbedaan pendapat di kalangan cendekiawan Muslim tentang konsep dan definisi modernisasi, sesungguhnya modernisasi dalam Islam mempunyai watak dan karakteristik tersendiri, yang berbeda dengan modernis-modernis yang lain. Gagasan dan ide modernisasi Islam muncul sebagai upaya interpretasi kaum Muslim terhadap sumber-sumber ajaran Islam dalam rangka menghadapi berbagai perubahan sosial-kultural yang terjadi dalam setiap waktu dan tempat masing-masing. Dengan demikian, modernisasi Islam sesungguhnya memiliki landasan normatif-teologis yang berasal dari sumber-sumber ajaran Islam yaitu Alquran dan Asunnah.

Dalam salah satu Hadits yang diriwayatkan Abu Daud Rasulullah telah bersabda:

إِنَّ اللَّهَ يُعْشَلُ هَذِهِ الْأُمَّةَ شَيْ رَأْسُ كُلِّ حَلَّةٍ قُرْآنٌ مِنْ نَبِيِّ حَدِيدٍ هَذَا يَوْمَ.

"Allah akan mengutus untuk umat ini pada setiap permulaan seratus tahun seorang atau kelompok yang akan melakukan pembaruan bagi agamanya" (HR. Abu Daud).

Pada bagian lain dalam Hadits yang diriwayatkan Ahmad, Nabi pun bersabda:

جِدُّوا عَلَى حَالِكُمْ هَيْئًا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلِيْفَن جِدُّوا عَلَى حَالِكُمْ أَقَالَ لَقُرُّوا مِنْ قَوْلٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

"Perbaruilah iman kalian!" Kemudian ditanyakan (kepada Rasulullah), "Ya Rasulullah! Bagaimana caranya memperbarui iman kami?" Rasulullah menjawab, "Perbanyaklah mengucapkan la ilaha illallah. (HR. Ahmad)"<sup>1</sup>

Mencermati kedua Hadits di atas, minimal terdapat tiga permasalahan yang berkaitan dengan modernisasi Islam. *Pertama*, masalah waktu: kapan modernisasi itu dapat dimulai dan dilakukan? *Kedua*, masalah pelaku atau sang modernis: siapa yang berhak melakukan modernisasi tersebut? *Ketiga*, permasalahan obyek modernisasi: apa yang perlu dimodernisasikan? Untuk mengupas permasalahan pertama, ada dua pendapat yang bisa diajukan ke permukaan. Pendapat *pertama*, modernisasi Islam terjadi dan dihitung dari kelahiran sang modernis terdahulu (*mujaddid*). Pendapat ini kiranya kurang valid dan sulit dipahami, karena dari sekian modernis yang ada, kebanyakan mereka meninggal pada awal setiap abad. *Pendapat kedua*, modernisasi dapat dihitung dari tanggal kematian sang modernis tersebut (*mujaddid*). Jawaban ini lebih rasional karena sesuai dengan tradisi penulisan biografi dalam sejarah Islam, dimana penulisan biografi tersebut hanya menunjuk tanggal kematiannya. Dari kedua pendapat yang berbeda dan telah diajukan ini, muncul *pendapat ketiga* yang berupaya sintesis atas kedua jawaban tersebut. Pendapat ini menyatakan bahwa yang paling penting modernisasi dapat dilakukan ketika para modernis (*mujaddid*) tersebut hidup dalam abad yang sama.

Adapun untuk membahas permasalahan ketiga, yaitu tentang inti obyek modernisasi (tema sentral) modernisasi dalam Islam, maka Hadits Ahmad di atas dapat memberikan argumennya. Berdasarkan Hadits tersebut, tema sentral modernisasi Islam adalah segala hal yang berkaitan dengan inti ajaran Islam itu sendiri. Pendapat ini dapat

<sup>1</sup> Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Abu Daud dalam Sunan-nya. Lihat Sunan Abu Dawud dalam CD-Rom Mausu'ah al-Hadits al-Syarif Hadits no. 3740.



dipahami dari *kalimah thayyibah* yang tersurat dalam Hadits tersebut. Oleh karena itu, dalam lintasan sejarah Islam, inti utama modernisasi akan selalu mengarah pada prinsip-prinsip pokok ajaran Islam. Slogan "Kembali kepada Alquran dan Al-Hadits" merupakan bukti penafsiran Hadits Ahmad di atas.

Dari berbagai pendapat di atas penelusuran terhadap landasan normatif bagi ide dan gagasan modernisasi Islam, dapat dikatakan bahwa modernisasi merupakan sebuah bentuk implementasi dari ajaran Islam secara kontekstual atas dasar interpretasi penafsiran. Modernisasi sesungguhnya merupakan isu yang sudah lama muncul dalam kehidupan umat Islam. Kenyataan ini menunjukkan bahwa gerakan modernisasi Islam senantiasa muncul dalam berbagai bentuk yang beragam. Semua bentuk modernisasi tersebut merupakan respon dan jawaban kaum Muslim atas segala persoalan di zaman mereka, dimana mereka harus menyambutnya secara arif dan bijaksana.

### **Modernisasi Pendidikan Muhammad Abduh**

Setelah diuraikannya mengenai pandangan Muhammad Abduh tentang ilmu dan manusia, kemudian dikemukakan pula landasan normatifitas bagi modernisasi Islam, maka pada bagian ini pembahasan akan difokuskan pada modernisasi pendidikan Muhammad Abduh. Tetapi sebelumnya, akan dikemukakan secara singkat gerakan modernisasi pendidikan sebelum Muhammad Abduh.

Pendidikan Islam, yang selalu menuntut diaktualisasikannya nilai-nilai Islami dalam kurikulumnya, merupakan inti utama dan pangkal periode dilakukan modernisasi dalam bidang pendidikan. Hal ini tampak lebih menyolok semenjak terjadinya kontak Islam dengan dunia Barat pada akhir abad ke-18 M. Gerakan modernisasi Islam di bidang pendidikan dengan segala bentuk dan coraknya, baik yang konservatif, reformis, sekuler, maupun yang fundamentalis, mempunyai implikasi serius bagi dilakukannya modernisasi pendidikan. Bagaimanapun juga, sebuah gerakan modernisasi akan selalu memerlukan wadah dan strategi tertentu, dalam rangka tercapainya tujuan modernisasi yang diharapkan sejak awal. Dalam konteks ini, pendidikan merupakan bidang yang sangat tepat untuk dijadikan ajang dilakukannya modernisasi.

Dalam perkembangan selanjutnya, gerakan modernisasi Islam, terutama modernisasi di bidang pendidikan tidak terlepas dari unsur filosofis berupa cita-cita dan lembaga pendidikan yang terkait. Keberadaan visi dan misi kependidikan dalam modernisasi pendidikan Islam merupakan landasan filosofis dan paradigma ideologis mengenai bagaimana idealnya modernisasi pendidikan Islam itu dilakukan. Sedangkan keberadaan lembaga kependidikan merupakan wadah bagi aplikasi dan implementasi dari suatu visi dan misi kependidikan tersebut. Oleh karena itu, aspek visi dan misi lembaga dalam modernisasi pendidikan merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Keduanya saling berkaitan, laksana sekeping uang logam dengan dua wajah; dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan. Dengan ilustrasi pemikiran seperti ini, pada dasarnya modernisasi pendidikan dalam tubuh agama Islam, pada tingkat kelembagaan, juga merupakan modernisasi pada tingkat pemikiran atau visi dan misi, sebab modernisasi pada aspek kelembagaan merupakan manifestasi dari modernisasi pada aspek pemikiran secara filosofis.

Gerakan modernisasi pendidikan Islam di Mesir jauh sebelum Muhammad Abduh, memang cukup melelahkan. Berbagai upaya dan usaha yang dilakukan selalu

mendapat kendala, hambatan dan tantangan terutama yang datang dari kaum konservatif. Untuk mengatasi masalah ini, pemerintah Mesir mendirikan Darul Ulum sebagai tandingan bagi al-Azhar yang menjadi basis kaum konservatif untuk selalu menentang modernisasi pendidikan. Lembaga ini dibangun agar dapat melahirkan guru-guru agama dan bahasa untuk sekolah-sekolah umum. Selanjutnya, pada tahun 1907 dibangun Sekolah Hakim Agama agar para alumni Al-Azhar tidak lagi mendapat jabatan strategis dengan menjadi imam dan khatib di masjid-masjid (Mahmud Yunus, 1980:181).

Pengalaman Turki dan Mesir kiranya cukup lengkap untuk mencerminkan kondisi bagaimana proses modernisasi pendidikan terjadi pada dunia Islam. Pada tahap yang paling awal, proses modernisasi pendidikan Islam, baik di Turki maupun Mesir, sebagian besar tidak diarahkan kepada modernisasi lembaga-lembaga pendidikan. Yang disebut dalam berbagai literatur tentang "modernisasi" pada esensinya adalah pembaruan pemikiran dan cita-cita dengan perspektif intelektual, demikian menurut Azra (1994:xiii). Hal ini ditandai dengan munculnya penerjemahan literatur bahasa-bahasa Eropa ke dalam bahasa Arab, atau adanya pengiriman sejumlah duta yang ditugaskan untuk mengamati sistem pendidikan Eropa. Akan tetapi, karena modernisasi intelektual dan cita-cita itu perlu diwujudkan, muncullah lembaga-lembaga pendidikan yang mewartakan modernisasi intelektual tersebut.

Segala upaya modernisasi dalam bidang pendidikan Islam senantiasa menimbulkan pro dan kontra di kalangan tokoh-tokoh Muslim sendiri. Di antara mereka, ada yang beranggapan bahwa modernisasi pendidikan dengan jalan transformasi pengetahuan modern sebaiknya dibatasi hanya pada bidang teknologi saja. Produk intelektual Barat dalam bidang pemikiran murni sebaiknya tidak perlu ditransformasikan kepada masyarakat Muslim. Sementara itu, tokoh-tokoh lain beranggapan bahwa kaum Muslim harus memperoleh pengetahuan teknologi dan intelektual Barat sekaligus, sebab tidak ada ilmu pengetahuan yang merugikan (Fazlur Rahman, 1995:75). Pro dan kontra ini akan terus berkelanjutan hingga sampai sekarang sejalan dengan pro dan kontranya pemikiran pembaruan di kalangan kaum Muslim.

Demikianlah, pergulatan pendapat dan argumenasi modernisasi pendidikan Islam dari segi falsafah dengan penekanan pada aspek cita-cita dan kelembagaan. modernisasi kedua aspek (kelembagaan dan cita-cita) ini senantiasa tidak dapat dipisahkan. Keduanya berjalan terpadu dan beriringan. ketika muncul sebuah cita-cita (visi-misi) yang dilandasi pemikiran untuk memodernisasi sistem pendidikan Islam yang berlaku, modernisasi dalam bentuk cita-cita atau pemikiran ini akan diimplementasikan dalam bentuk modernisasi kelembagaan. Sebuah cita-cita (visi-misi), apa pun itu bentuknya, sudah seharusnya diaplikasikan dan diimplementasikan dalam sebuah lembaga yang menguasai manajemen dengan baik, agar cita-cita itu tidak menjadi imajinasi belaka. Bukankah idealisme itu perlu diimbangi dengan realisme?

Berbagai permasalahan kaum Muslim yang muncul berkaitan dengan tantangan dunia modern dicarikan solusinya dan didekati oleh Muhammad Abduh dengan perspektif Islam. Inilah karakter terkuat dari modernisasi yang dilakukan kaum Muslim pada masa yang paling awal.

Berdasarkan pada gerakan pembaruan yang dilakukan Muhammad Abduh, masalah modernisasi pendidikan dan reformulasi hukum mendapat penekanan yang kuat

dari Muhammad Abduh. Dalam konteks ini, John L. Esposito menyebutkan bahwa Muhammad Abduh adalah tokoh awal dalam pembaruan bidang pendidikan dan hukum. Bagaimana pendidikan menurut Abduh? Rasyid Ridha, murid Abduh, yang dikutip Toto Suharto menyatakan bahwa pendidikan bagi Muhammad Abduh bertujuan "mendidik akal dan jiwa serta mengembangkannya hingga batas-batas yang memungkinkan anak didik mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat".

Dari tujuan pendidikan di atas, Muhammad Abduh tampaknya berkeinginan agar proses pendidikan dapat membentuk kepribadian Muslim yang seimbang antara jasmani dan rohani serta intelektualitas dan moralitas. Bagi Abduh, pendidikan bukan hanya bertujuan mengembangkan aspek kognitif (akal) semata, tapi juga harus menyelaraskan dengan aspek afektif (moral) dan psikomotorik (keterampilan), pendidikan seyogianya dapat memerhatikan segi material dan spiritual manusia sekaligus. Pandangan ini merupakan kritiknya terhadap situasi dan aktivitas pendidikan di Mesir pada waktu itu, dimana pendidikan hanya menekankan dan mengembangkan salah satu aspek saja dengan mengabaikan aspek lainnya.

Situasi pendidikan yang demikian itu terus eksis karena pada waktu itu (ketika Muhammad Abduh hidup) di Mesir berkembang dua model pendidikan. Model pertama adalah "Sekolah Modern". Sekolah jenis ini banyak dikembangkan dan dibangun oleh pihak pemerintah dan pihak asing. Sekolah model ini hanya mengutamakan pada pengembangan aspek intelektualitas saja. Hal ini merupakan warisan peninggalan modernisasi pendidikan yang telah dilakukan Muhammad Ali. Sekolah model ini juga telah melahirkan kelas elite generasi muda yang lebih cenderung kepada ilmu-ilmu Barat atau ilmu kelaman non-agama. Dalam pandangan Muhammad Abduh, pendidikan model ini dapat mengancam keberadaan agama dan moralitas bangsa, karena tergoyahkan oleh pemikiran modern yang diserap dari Barat yang tidak dilandasi ajaran agama. Adapun model sekolah kedua adalah "Sekolah Agama". Sekolah ini mempunyai karakteristik yang masih bersifat doktrinal teologis dan tradisional. Sekolah model ini juga telah berhasil memproduksi lulusannya tidak jauh beda dengan sekolah model pertama. Alumni sekolah model ini atau yang sering disebut dengan ulama oleh masyarakat. Tetapi Ulama kelahiran sekolah model kedua ini enggan menerima perubahan dan cenderung mempertahankan tradisi lama. Muhammad Abduh memandang bahwa sekolah model kedua ini tidak dapat dipertahankan lagi, karena akan menyebabkan Islam jauh tertinggal dan terdesak oleh arus kehidupan modern. Oleh karena itu, Muhammad Abduh bermaksud mengadakan reformasi secara kelembagaan dengan menyintesis kedua model sekolah itu, sehingga jurang pemisah antara keduanya dapat dipersatukan secara sinergis.

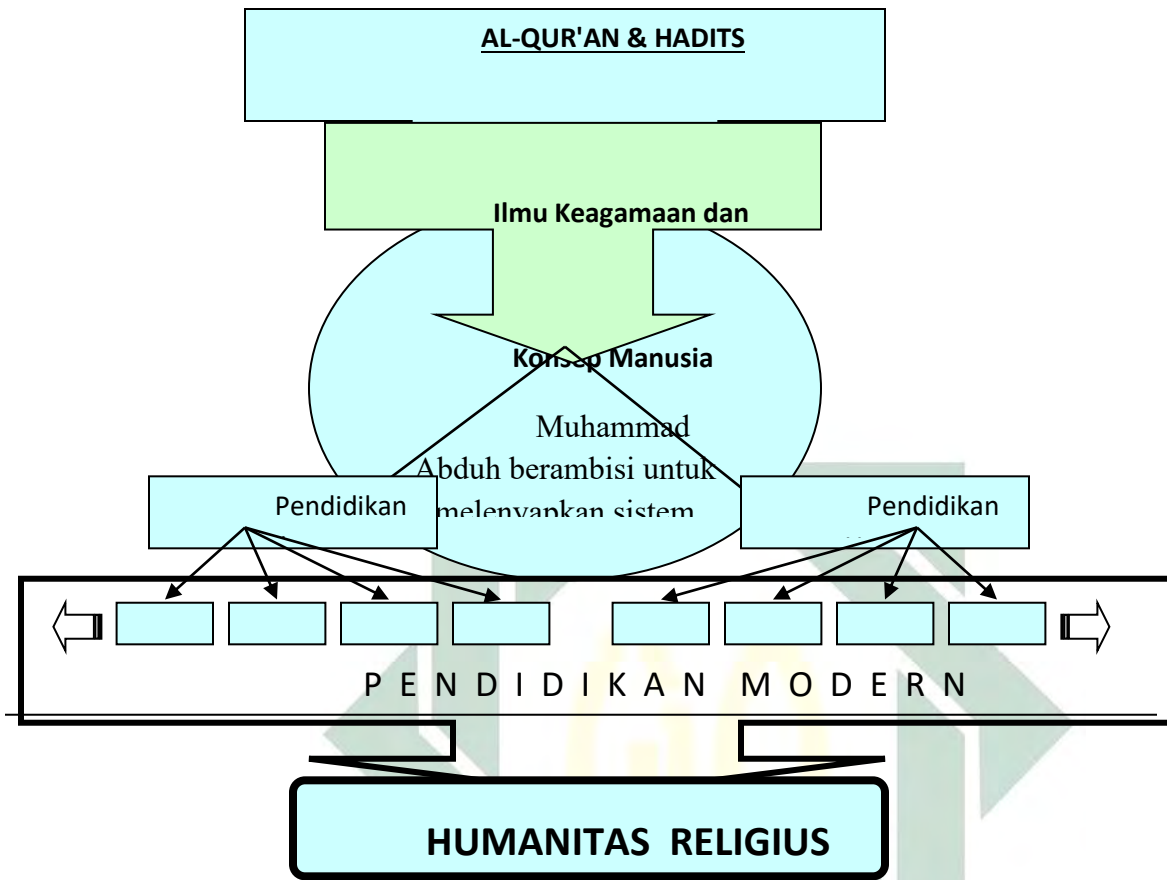
Dengan agenda reformasinya, Muhammad Abduh berambisi untuk menenyapkan sistem dualisme dalam pendidikan di Mesir. Dia menawarkan kepada Sekolah Modern agar menaruh perhatian pada aspek agama dan moral. Dengan hanya mengandalkan aspek intelektual saja, sekolah modern hanya akan melahirkan *output* pendidikan yang merosot moralnya (Fazlur Rahman, 1995:70). Sedangkan kepada Sekolah Agama, seperti al-Azhar, Muhammad Abduh menyarankan agar dirombak menjadi lembaga pendidikan yang mengikuti sistem pendidikan modern. Sebagai pionirnya, ia telah memperkenalkan ilmu-ilmu Barat kepada al-Azhar, di samping tetap menghidupkan ilmu-ilmu Islam Klasik yang orisinil, seperti *Al-Muqaddimah* karya Ibn Khaldun.

Karena pandangan Muhammad Abduh yang sangat mementingkan keseimbangan antara akal dan moral (Islam), maka ia mempunyai keinginan yang kuat untuk memajukan segala jenis pengetahuan di kalangan umat Islam. Oleh karena itu umat Islam harus mengutamakan pendidikan non-dikotomi tersebut. Sekolah-sekolah modern perlu dibuka, di mana ilmu-ilmu pengetahuan modern diajarkan di samping pengetahuan agama. Dan ke dalam al-Azhar perlu dimasukkan ilmu-ilmu modern, dan dengan demikian dapat mencari penyelesaian yang baik bagi persoalan-persoalan yang timbul di zaman Modern ini (Charles Adam, 1978:67). Cita-cita ini dimungkinkan pelaksanaannya karena kedudukannya sebagai wakil pemerintah Mesir dalam Dewan Pimpinan Al-Azhar (Ibid, 77-78).

Abduh memusatkan modernisasi pendidikan di Al-Azhar karena baginya modernisasi di Al-Azhar sama halnya dengan membenahi kondisi umat Islam secara keseluruhan lantaran para mahasiswanya berasal dari seluruh penjuru dunia. Al-Azhar adalah pusat ilmu pengetahuan yang paling utama di Mesir, bahkan di seluruh dunia Islam. Jika sistem pengajaran di Al-Azhar dapat diperbaiki, ilmu-ilmu yang diajarkan diperluas sehingga ilmu-ilmu baru bisa masuk, dan bahkan jika Islam dapat diperbarui dan diperbaiki mulai dari sini, maka Abduh berharap angin perubahan akan bertiup ke seluruh Mesir, bahkan ke negeri-negeri Islam yang lain. Bagi Abduh, Al-Azhar tidak mungkin tetap dibiarkan seperti semula di zaman modern ini, maka dari itu Al-Azhar perlu diberi jiwa baru, karena jika tidak pasti akan runtuh (Charles Adam, 1978:70).

Di dalam kurikulum Al-Azhar, Abduh memperkenalkan ilmu dan sains modern, yang pada saat itu hanya memuat ilmu-ilmu keislaman saja. Abduh menjadikan Al-Azhar sebagai laboratorium pemikirannya yang mengajarkan ilmu pengetahuan modern, disamping juga mempertahankan ilmu-ilmu Islam klasik. Selain falsafah, Abduh juga berhasil memasukkan matematika, aljabar, ilmu ukur, dan ilmu bumi ke dalam kurikulum Al-Azhar. Dengan Al-Azharnya, Muhammad Abduh menawarkan kurikulum pendidikan yang merupakan penggabungan antara ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu pengetahuan Barat Modern. Konsep modernisme Abduh dapat dilukiskan dalam skema berikut ini:

**Skema 1:  
Modernisasi Pendidikan**



Skema di atas menunjukkan bahwa modernisasi pendidikan Abduh berangkat dari penafsiran Alquran secara komprehensif. Alquran dan Hadits ditempatkan sebagai sumber hukum paling tinggi dalam setiap pemikiran Abduh. Kemudian, karena manusia dikaruniai akal untuk memahami Islam secara kaffah, dan selalu menghadapi problema kehidupan modern yang semakin kompleks, maka dengan akal itulah manusia mampu mengatasi segala permasalahan dengan jalan berijtihad. Dengan akal pula manusia senantiasa bisa memperbarui keimannya melalui pemahaman yang selalu mendalam tentang Tuhan, manusia dan alam semesta. Dengan bekal keberanian berijtihad dan niat selalu memperbarui iman tersebut akan menumbuhkan semangat pembaharuan. Berawal dari pandangan ini lah paradigma pendidikan Abduh lahir untuk memodernisasi pendidikan yang selama ini berjalan dikotomik. Pendidikan modern adalah pendidikan yang mempelajari ilmu alam seperti fisika, sosiologi, falsafah dan lain-lain disamping itu pendidikan juga tidak boleh mengesampingkan ilmu agama seperti tafsir, fiqh, Hadits, aqidah dan lain sebagainya. Dengan penyelenggaraan pendidikan yang demikian, maka siswa akan mempunyai keseimbangan pengetahuan yakni pengetahuan agama dan umum, yang juga berarti bahwa keseimbangan dunia dan akhirat juga terwujud. Inilah yang sering disebut sebagai *humanitas religius* dalam berbagai diskursus kontemporer.

Disinilah kiranya letak urgensi pemikiran modernisasi Muhammad Abduh yang diterapkan pada lembaga-lembaga pendidikan Islam, yaitu prinsip keseimbangan dalam pendidikan. Muhammad Abduh berusaha menyeimbangkan antara aspek intelek dan aspek moral dalam sebuah sistem pendidikan Islam. Dengan adanya prinsip keseimbangan dalam sistem pendidikan Islam, Muhammad Abduh yakin kaum Muslim akan dapat berpacu dengan Barat untuk menemukan ilmu pengetahuan baru dan dapat mengimbangnya dari segi kebudayaan.

Sekiranya hal ini dapat dilakukan, kaum Muslim tidak akan tenggelam lagi dalam dunia kegelapan seperti yang pernah dialami pada abad Pertengahan. Kritik dan pemikiran Abduh tentang pendidikan keseimbangan di atas didasarkan pada asumsinya bahwa ilmu pengetahuan Barat modern yang menekankan aspek rasionalitas tidak bertentangan dengan ajaran Islam yang mengandung aspek spiritual. Bagi Abduh, keduanya tidak bertentangan, bahkan saling mendukung satu sama lain.

Di samping itu, praksis pembaharuan pendidikan Muhammad Abduh bisa dicermati melalui pembenahan Al-Azhar. Pembenahan tersebut setidaknya ada lima hal. *Pertama*, perubahan kurikulum. *Kedua*, ujian tahunan dengan memberikan beasiswa bagi mahasiswa yang lulus. *Ketiga*, penyeleksian buku-buku yang baik dan bermanfaat. *Keempat*, tempo mata kuliah yang primer lebih panjang daripada yang hanya sekunder. *Dan kelima*, penambahan matakuliah-matakuliah yang terkait dengan ilmu pengetahuan modern.

Selain itu, Abduh juga menyoroti keadaan dan sistem pendidikan di Al-Azhar dan menatanya kembali pada seluruh struktur kelembagaan yang berlaku di Al-Azhar, dari mulai cara mempelajari suatu ilmu dengan hafalan diubahnya secara bertahap dengan cara memahami dan menganalisis. Oleh karena itu, selain memang perlu dihafal, siswa juga dapat mengerti apa yang dipelajarinya. Bahasa Arab yang selama ini hanya menjadi bahasa baku tanpa pengembangan, oleh Abduh dikembangkan dengan jalan menerjemahkan teks-teks pengetahuan modern pada bahasa Arab, terutama istilah-istilah baru yang muncul yang mungkin tidak ditemukan padanannya pada kosa kata Arab kuno (Abdul Sani, 1998:54). Dengan demikian pengetahuan umum dapat lebih mudah dipahami oleh para mahasiswa di Al-Azhar.

Langkah-langkah yang ditempuhnya dalam bidang administrasi adalah penentuan gaji yang layak bagi ulama Al-Azhar dan staf pengajar yang ada. Sarana-prasarana yang sebelumnya tidak ada pun diprioritaskan. Abduh sangat memperhatikan kesejahteraan para dosen, para pegawai, dan juga para mahasiswa di Al-Azhar. Selain itu Abduh juga memperbaharui sarana fisik, seperti asrama mahasiswa, perpustakaan, dan peningkatan pelayanan kesehatan bagi mahasiswa (Arbiyah Lubis, 117).

Dampak positif dari pembaharuan yang dilakukannya antara lain tampak dari jumlah murid yang diuji setiap tahunnya. Kalau sebelumnya murid yang bersedia diuji setiap tahun hanya lebih kurang enam orang, maka setelah pembaharuan itu digerakkan jumlah tersebut meningkat menjadi sembilan puluh lima orang dan sepertiganya berhasil lulus. Ini menunjukkan kualitas para siswa meningkat tajam, dengan semakin lengkapnya sarana dan prasarana di Al-Azhar.

Meski tak dapat disangkal bahwa pembaharuan-pembaharuan yang ditempuh oleh Abduh tersebut banyak memberikan manfaat, tetapi itu bukan berarti tidak ada hambatan

sama sekali. Usaha-usahnya dalam mengadakan pembaharuan di Al-Azhar terbentur pada tatanan kaum ulama konservatif yang belum dapat melihat faedah perubahan yang dianjurkan (Harun Nasution, 67). Beberapa pemimpin terkemuka di Al-Azhar mengaku perlunya perubahan itu, dan selalu mendukung Muhammad Abduh. Chedive Abbas, penguasa Mesir pada saat itu, yang selama ini mendukung Abduh, tiba-tiba berubah menentang perubahan-perubahan yang diusulkan oleh Abduh. Karena Abduh dianggap sebagai penghalang bagi Chedive yang akan menggunakan Al-Azhar sebagai alat untuk mencapai tujuannya dan menguatkan kedudukannya. Maka usaha-usaha pembaharuannya di Al-Azhar tidak bisa berjalan sebagaimana yang diinginkannya, sampai beliau meninggal dunia (Charles Adam, 76).

Ternyata Muhammad Abduh tidak saja mengadakan perbaikan di Al-Azhar, tapi ia menaruh perhatian pula pada sekolah-sekolah pemerintah untuk diberi pendidikan agama dan sejarah Islam, sebab ia sudah melihat bahaya-bahaya yang akan timbul dari sistem pendidikan yang dualistis, yaitu sistem madrasah yang akan mengeluarkan ulama-ulama tanpa memiliki ilmu umum, dan sekolah-sekolah pemerintah yang akan mengeluarkan ahli-ahli yang tidak mengerti agama (Harun Nasution, 66). Maka Abduh berusaha memadukan antara keduanya, agar generasi-generasi yang dihasilkan memiliki keahlian dalam ilmu pengetahuan umum dan dasar agama yang kuat. Dari gerakan modernisasi Abduh diatas, jelaslah apa yang hendak dicapai dalam pendidikan modern, yaitu peserta didik menguasai ilmu alam dan agama secara seimbang. Dengan penguasaan kedua ilmu tersebut, maka peserta didik akan merasa lebih mudah dalam menyelesaikan problem yang selalu muncul di dunia modern ini.



## Bab 7

# Muhammad 'Athiyah al-Abrasyi

## Idealis-Moralis dalam Pendidikan Islam

### Biografi singkat

Menurut Prof. Dr. H. Bustami A. Gani (1990:ix), Muhammad 'Athiyah al-Abrasyi adalah seorang sarjana yang telah lama berkecimpung dalam dunia pendidikan di Mesir, pusat ilmu pengetahuan Islam, dan terakhir sebagai guru besar pada Fakultas Darul 'Ulum, Cairo University, Cairo. Beliau secara sistematis telah menguraikan pendidikan Islam dari zaman ke zaman, serta mengadakan perbandingan dengan prinsip, metode, kurikulum dan sistem pendidikan modern di dunia Barat pada abad ke 20 ini.

Dar al-'Ulum sebagai salah satu sarana bagi aktivitas kehidupan kependidikan Muhammad 'Athiyah al-Abrasyi, di mana ia mengajar di sana, diresmikan pembukaannya pada Juli 1871 atas ide Ali Mubarak. Ide itu muncul melalui pertimbangan bahwa *gap* antara lulusan al-Azhar dan sekolah umum Nizamiyah begitu kokoh dan amat sulit untuk mencoba memperkenalkan pengetahuan-pengetahuan baru ke dalam kurikulum al-Azhar. Mengingat demikian, Mubarak memutuskan untuk mendirikan lembaga pendidikan yang baru secara menyeluruh, yaitu Dar al-'Ulum (Jack A. Crabbs, 1984:101).

Dar al-'Ulum yang merupakan Sekolah Tinggi Keguruan Mesir, merekrut baik mahasiswa yang berasal dari Mesir maupun bangsa Eropa yang tinggal di sana. Di Sekolah Tinggi tersebut diajarkan Al-Qur'an, Hukum Islam, Sastra Arab, Sejarah, Botani, Fisika, Astronomi, Mekanik, Arsitek dan konstruksi rel kereta api. Semula perkembangannya agak lambat, jumlah Budayawannya antara tahun 1872 dan 1879 hanya sekitar 27 orang. Lagi pula para wisudawan itu sendiri masih mengikuti langkah metode al-Azhar, tidak mampu mengajar selain mata pelajaran "tradisional", meskipun pengetahuan mereka mengenai bahasa Arab lebih dari yang diharapkan. Namun demikian Sekolah Tinggi ini mengalami kemajuan sekitar tahun 1957 telah mewisuda sejumlah 2,455 guru baru. Hingga sekarang, Sekolah Tinggi tersebut masih ada, dan merupakan bagian dari Universitas Kairo (Ibid, 101-102).

Muhammad 'Athiyah al-Abrasyi hidup pada masa pemerintahan Jamal Abd al-Nasr, sebagaimana hal itu dapat diketahui dari pernyataannya sendiri dalam kata pengantar bukunya: *Al-Tarbivah al-Islamiyah* (h.xiv). Jamal Abd al-Nasr memerintah sejak 1954 hingga kematiannya pada tahun 1970 yang kemudian digantikan oleh presiden Anwar Sadat (Carlo Cardarola, 1982:152). Jadi, Muhammad 'Athiyah al-Abrasyi termasuk pakar pendidikan Islam modern.

Kehidupan ilmiah Muhammad 'Athiyah al-Abrasyi di samping berupa tenaga pengajar di Dar al-'Ulum sebagaimana disebutkan di atas, juga banyak dan aktif menulis buku. Berdasarkan bukunya; *Al-Tarbivah al-Islamiyah wa Falsafatuh*a disebutkan banyak 52 karya tulis yang bervariasi tebal-tipis dan tema pembahasannya, 13 di antaranya secara langsung berkaitan dengan *tarbiyan Islamiyah* atau pendidikan Islam. Selebihnya berbentuk, sejarah, akhlak, psikologi dan lain-lain (1975:309-311).



Dari sekian banyak bukunya itu, karya tulisnya yang berjudul: *Al-Tarbiyah al-Islamiyah* diterbitkan oleh Dar al-Qaumiyyah li al-Tiba'at wa an-Nasyr, atau National Printing and Publication House, Cairo pada tanggal 28 Juli 1964. Buku yang ke 95 dalam rangkaian penerbitan mereka mengenai "*Madzahib wa Shakhshiyat*", menurut informasi yang diperoleh oleh Prof. Dr. H. Bustami A. Gani di Kairo, merupakan penerbit kepunyaan Pemerintah RPA, dan suatu buku diterbitkan olehnya setelah terlebih dahulu lulus dalam penilaian suatu Panitia yang terdiri dari tenaga tenaga ahli/sarjana di dalam bidang-bidang tertentu. Norma yang mereka pakai ialah bahwa suatu buku itu baru diterbitkan bila buku tersebut mengandung hal-hal yang "BARU" baik dari segi isi analisis atau teknik penyajian. Dengan demikian maka buku *Al-Tarbiyah al-Islamiyah* tersebut telah memenuhi syarat sesuai dengan kriteria dimaksud (h.ix).

### **Pemikiran Pendidikan**

Adalah tidak tepat menyamakan istilah-istilah falsafah pendidikan yang berlaku di Barat, sebagai paradigma pemikiran edukatifnya, ke dalam falsafah pendidikan Islam seperti yang dikemukakan oleh Muhammad 'Athiyah al-Abrasyi. Falsafah pendidikan perennialisme, misalnya, menurut pemikiran yang berlaku di Barat, diartikan sebagai falsafah pendidikan yang didasarkan pada keyakinan bahwa pengetahuan yang telah mampu bertahan melalui ruang dan waktu seharusnya dijadikan sebagai dasar pendidikan (Arthur K. Ellis, 1986:116). Pengetahuan dimaksud, menurut Prof. Imam Barnadib M.A, Ph.D adalah pengetahuan umum yang telah menjadi dasar tingkah laku dan perbuatan zaman Yunani Kuno dan Abad Pertengahan, yaitu kepercayaan-kepercayaan-aksiomatis mengenai pengetahuan, realita dan nilai dari zaman-zaman tersebut (Imam Barnadib, 1990:59). Untuk memperoleh pengetahuan tersebut, didapat melalui upaya mempelajari kembali buku-buku pedoman bagi kebudayaan Barat (*great books learning movement*) (Arthur K. Ellis, 1986:117). Sedangkan, menurut Muhammad 'Athiyah al-Abrasyi, pengetahuan yang hendak dicapai itu bukanlah berdasarkan pada tingkah laku dan perbuatan zaman Yunani Kuno dan Abad Pertengahan, melainkan didasarkan pada tingkah laku dan perbuatan Nabi Muhammad saw. Menurutnya, Nabi Muhammad saw adalah teladan yang sempurna bagi manusia yang sempurna, Nabi Muhammad memiliki kepribadian yang kuat dan menarik, tak seorangpun sanggup menyamainya dalam hal kesempumaan dan keagungan, jujur dan amanat, zuhud dan *iffatnya*. Tiap orang yang mengenalnya akan mengetahui ketinggian jiwanya, kesucian karakternya, kebersihan hatinya, kemuliaan akhlaknya, kekuatan akalanya, kecemerlangan kecerdasannya, semangat kehendaknya, kokoh tekadnya, lembut perilakunya, bersiteguh pada kebenaran dan mendirikan keadilan. Itulah sebaik-baik teladan bagi sekalian manusia (Abrasyi, t.t.:92).

Pandangan semacam itu oleh Muhammad 'Athiyah al-Abrasyi, tidak bersumberkan pada kepercayaan-kepercayaan aksiomatis mengenai pengetahuan, realita dan nilai dari zaman Yunani Kuno atau Abad Pertengahan, sebagaimana dipahami dalam perennialisme versi Barat, melainkan bersumberkan pada Al-Qur'an dan Hadits. Argumenasi dari Al-Qur'an: QS. 4: 80 tentang taat kepada Rasul berarti taat kepada Allah, QS. 5: 67 tentang terpeliharanya Nabi dari sekalian manusia, QS, 9:5 tentang terutusnya Rasul dengan membawa petunjuk dan agama yang ak, QS, 55: 21 tentang kepribadian Rasul sebagai teladan yang baik bagi orang yang mengharap keridlaan Allah dan hari akhir QS. 53: 3 tentang ucapan Nabi itu bukan berasal dari hawa nafsunya, melainkan dari wahyu Ilahi. Mengenai keteladanan Nabi, tersirat dalam Hadits:

أهينى ورفأأحنرتأهينى (الحديث)

“Allah mendidiku dengan sebaik-baik pendidikan”.

## Manusia Menurut Al-Abrasyi

Al-Abrasyi memandang manusia itu memiliki kebebasan (liberal), dan kebebasan ini merupakan bagian tak terpisahkan dari khazanah intelektualitas Islam. Dikatakannya:

فلما جاء اسلام يقيظ الوجود الإنساني من سباته، وحرره من التقييد بأراسال الفروع وقتئذ، وشجع همة حريته الفكرية... ووجهه لئلا يرى ان حلال الرأي والترك

"Ketika Islam datang, Islam membangkitkan akal manusia dari tidurnya, membebaskannya dari kekangan keterbatasan pemikiran orang-orang terdahulu serta keyakinan mereka, dan mendorongnya untuk *bebas* berpikir ... dan menjadikannya sebagai *manusia yang bebas* berpendapat dan berpikir".

Kebebasan berpikir sebagaimana diakui Islam, menurut al-‘Abrasyi, sebenarnya telah mampu mengubah pendirian lama orang-orang sebelum kedatangan Islam, yakni orang-orang yang mengikuti saja (tanpa berpikir lebih lanjut) apa yang diikuti oleh nenek moyangnya (Qs, Luqmaan: 21), atau menganggap telah mendapat petunjuk dengan mengikuti agama nenek moyang mereka (QS, Al-Zukhruf: 22).

Bagi al-‘Abrasyi, kebebasan itu perkara nisbi (relatif). Apabila dikatakan bahwa manusia itu makhluk liberal, maksudnya adalah bebas menentukan sikap terhadap sesuatu yang sedang dihadapi (ada). Liberalisme mengandung arti tidak adanya belenggu dan kekangan yang bisa terjadi. Jika dikatakan: bebas di sekolah atau bebas belajar, tidak berarti para muridnya bebas dari segala aturan, tanggung jawab atau beban. Justru yang dimaksud di sini adalah bebas menentukan sikap terhadap segala aturan, tanggung jawab atau beban yang telah ditetapkan kepada mereka sebelumnya, dan boleh menentukan masa depannya (al-Abrasyi, 1943:16).

Kebebasan yang dikehendaki al-Abrasyi berjalan erat dengan pemikiran untuk kepentingan individu. Dikatakan bahwa apabila kita hendak menjadikan pelajaran pada peserta didik bisa membawa basil yang kongkrit, kita harus memberikan banyak kebebasan kepada anak. Dan apabila kita ingin mengetahui secara jelas watak anak sebagaimana yang terdapat dalam dirinya, kita wajib memberinya kebebasan, menuntunnya secara konsisten dan membimbingnya dengan cara bijaksana. Pendidikan individual adalah pendidikan yang memperhatikan kemampuan tiap individu.

Pandangan al-Abrasyi tentang manusia sebagai makhluk liberal-individualis tidak mengurangi perhatiannya terhadap manusia sebagai homo-sosial. Sebab, kebebasan yang dimiliki oleh tiap individu dibatasi oleh kebebasan individu lain. Apa yang diperbuat oleh seorang murid dalam contoh di atas, misalnya menunjukkan bahwa murid tersebut bebas menentukan ketetapanannya sendiri terhadap sikapnya di sekolah atau belajar. Namun kebebasan itu bukanlah sebagai alasan baginya untuk melanggar aturan sekolah dan tanggung jawab belajarnya. Dan oleh karena dalam sekolah terdapat individu-individu lain, maka kebebasannya juga dibatasi oleh kebebasan individu tersebut.

Pandangannya tentang manusia sebagai homo-sosial tercermin secara jelas dalam ungkapannya:

ولم يكن الإنسان ليستطيع أن يعيش منفردا بل لابد له من الإصالب غيره، ووجب عليه أن يعمل لسعادة  
المجتمع الذي يتصل به، من غير أن يظلم لغيره ولا يظلمه

"Karena manusia tidak dapat hidup sendiri, harus berinteraksi dengan lainnya, maka manusia harus berbuat sesuatu demi kesejahteraan sosial di mana ia berinteraksi, tanpa memandang kemashlahatan individual semata".

Sebagai makhluk sosial, manusia tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh-pengaruh situasi dan kondisi sosial. Lingkungan di mana seseorang itu berada membawa dampak tertentu pada manusia, dan kebudayaan yang mewarnai kehidupan sosial berperan dalam pembentukan sifat-sifat manusia. Meskipun demikian, menurut, al-'Abrasyi, keadaan sosio-kultural semacam itu tidaklah sebagai barometer atas baik-buruknya sifat-sifat manusia. Keadaan masyarakat dan budaya diakuinya dapat mengarahkan dan mempengaruhi perbuatan manusia yang bernilai baik dan buruk, tetapi kondisi masyarakat dan budaya itu sendiri bukan sebagai ukuran baik dan buruk. Ukuran baik dan buruk dalam perbuatan dan sifat manusia adalah agama (Islam). Disebutkan bahwa manusia itu dapat menerima sifat/nilai baik dan buruk karena ia dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kemudian, lingkungan mempengaruhinya menjadi baik atau buruk.

Pandangan al-Abrasyi tentang manusia sebagai akhlak liberal-individualis dan homo-sosial semacam itu --dengan demikian-- tidak sampai pada sosio- antropo-sentris yang memusatkan ukuran nilai baik kepada masyarakat dan budaya, dan dari konsepnya mengenai fitrah, al-'Abrasyi mencoba memandang manusia dalam perspektif Islami, dengan mengakui adanya sesuatu yang tetap, tidak berubah, dalam diri dan sifat manusia. Kutipannya yang merujuk pada Hadits Nabi mengenai anak yang dilahirkan dalam keadaan fitrah, kemudian kedua orang tuanyalah yang menjadikan anak tersebut Yahudi, Nashrani atau Majusi, dalam kaitan ini, memberikan keseimbangan antara faktor lingkungan, inklusif masyarakat, budaya dan keluarga, sebagai faktor yang dapat mempengaruhi baik buruknya sifat dan perbuatan manusia padahal itu senantiasa berkembang dan berubah, dengan faktor dasar yang tidak berubah, yakni fitrah.

Konsentrasi al-Abrasyi pada teo-sentris ini tergambar dari pandangannya tentang manusia sempurna (*al-insan al-Kamil*). Dengan menyebutkan QS. Al-Isra': 23-38, tentang tata krama pergaulan manusia baik dengan orang tua (keluarga), lingkungan, dirinya sendiri, maupun kepada Allah, al-Abrasyi berargumenasi bahwa manusia sempurna adalah manusia yang beramal perbuatan yang mengandung sari tauladan mulia, sifat terpuji, beribadah kepada Allah semata, berbuat baik (bakti) dan sopan santun terhadap kedua orang tua, bergaul dengan baik kepada keduanya, menyambung tali rahim keluarga dekat, bersedekah kepada orang-orang yang miskin dan perlu bantuan serta orang yang merantau, sederhana dalam mengeluarkan biaya nafkah dan kehidupan, dan meninggalkan infak untuk tujuan selain dari taat kepada Allah. Kemudian yakin bahwa Allahlah Yang Maha Pemberi rizki, memperluas rizki kepada orang yang dikehendaki-Nya, mempersempit rizki kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan memberikan rizki kepada manusia sesuai dengan kemashlahatannya. Allah melarang manusia untuk membunuh anak-anaknya karena takut miskin, membebani karunia (rizki) mereka dengan karunia orang tuanya, sebagaimana Allah melarang manusia untuk mendekati perbuatan zina, membunuh nyawa manusia yang telah diharamkan Allah untuk dibunuhnya, dan melarang mengambil harta anak yatim, kecuali atas dasar kebaikan, hingga anak tersebut dewasa. Allah memerintahkan manusia untuk menepati janjinya, menyempurnakan takaran dan timbangan. Sementara itu Allah melarang manusia untuk mengikuti sesuatu yang tidak ia ketahui, dan melarang bersikap sombong dan angkuh saat berjalan, sebaliknya dianjurkan bersikap *tawadlu* (merendahkan diri) (al-Abrasyi, t.t.:171).

Ungkapan di atas membuktikan besarnya penekanan al-Abrasyi terhadap pandangannya tentang manusia sebagai makhluk etico-religius. Dikatakan selanjutnya bahwa jika sifat-sifat tersebut di atas terealisasi dalam diri manusia, maka, jadilah ia sebagai manusia sempurna (*al-insan al-kamil*) yang memiliki kepribadian yang sempurna.

### Pemikiran Filosofis Al-Abrasyi

Al-Abrasyi memandang realitas, ini sebagai sesuatu yang bersifat praktis dari pada filosofis. Itu terlihat dari tulisannya: bahwa pendidikan Islam tidak mengabaikan masalah mempersiapkan seseorang untuk mencari penghidupannya dengan jalan mempelajari beberapa bidang pekerjaan, industri dan mengadakan latihan-latihan al-Abrasyi, 1993:4). Pendidikan Islam tidak mengesampingkan keberadaan peranan individu untuk mencari kehidupannya dengan belajar, praktik beberapa keilmuan yang ia miliki, seni dan bisnis (al-Abrasyi, 1991:5).

Kehidupan adalah suatu realitas yang tak bisa dihindari oleh setiap makhluk hidup. Konsekuensinya, pendidikan yang tidak mengabaikan kepentingan kehidupan adalah pendidikan yang tidak mengabaikan realitas. Oleh karenanya, menurut al-Abrasyi, perlu mempelajari beberapa bidang pekerjaan (praktis), industri, dan latihan-latihan yang sesuai dengan realitas yang sedang dihadapi oleh manusia. Pandangan demikian menjadikan pemikir filosofis pragmatisme al-Abrasyi lebih bercorak dan bernuansa pragmatisme-praktis dari pada pragmatisme-eksperimental.

Upaya al-Abrasyi untuk memadukan antara pemikiran pragmatisme dengan idealisme, dalam perpektif Islami dapat diketahui secara jelas dari ungkapannya:

كَمَا عَيَّتِ التَّيْبِيَّةُ اسْأَلِي قَبْلَ نَوَاحِي لِيُخَلِّقِيهَ لِأَخْلَاقِيهِ وَلِرُوحِي فِي التَّيْبِيَّةِ وَالْقَلْبِي مَلَمِي هَمَلِ الْعَرَبِي قَبْلَ تَوَاحِي  
الْفَهْمِي فِي مَعَاهِدِهِ وَفِي حَجَاهِ.

"Sebagaimana halnya pendidikan Islam. memperhatikan aspek-aspek agama, moral (akhlak) dan kejiwaan (rohani), pendidikan Islam tidak meremehkan perhatiannya pada aspek atau alas manfaat (pragmatic), baik pada lembaga pendidikannya maupun pada kurikulumnya".

Pemikiran idealisme, dalam uraian di atas, terealisasi dalam perhatiannya pada aspek-aspek agama, moral (akhlak) dan kejiwaan (rohani). Dan pemikiran pragmatismenya terealisasi pada asas manfaat yang terdapat pada lembaga pendidikan atau kurikulumnya. Meskipun demikian, ternyata aspek idealismelah yang mendapat perhatian besar al-Abrasyi. Dalam: *Al-Tarbiyah al-Islamiyah*, secara ringkas disebutkan:

التَّيْبِيَّةُ اسْأَلِيهَ بِيَّةً نَهْلِيَّةً

atau pendidikan Islam adalah pendidikan ideal.

Lebih rinci, penekanannya pada idealisme ini dapat diketahui dapat diketahui dari banyak ungkapannya, antara lain disebutkan bahwa para pendidik Islam telah sepakat bahwa maksud dari pendidikan dan pengajaran bukanlah memenuhi otak anak didik dengan segala macam ilmu yang belum mereka ketahui, tetapi maksudnya ialah mendidik akhlak dan jiwa mereka, menanamkan rasa *fadlilah* (keutamaan), membiasakan mereka dengan kesopanan yang tinggi, mempersiapkan mereka untuk suatu kehidupan yang suci seluruhnya ikhlas dan jujur. Maka

tujuan pokok dan terutama dari pendidikan Islam ialah mendidik budi pekerti dan pendidikan jiwa.

Penekanannya pada aspek spiritual, moral dan agama, sebagai yang bernilai absolut dan pokok dalam pendidikan inilah yang dimaksud dengan bersinggungan dengan idealisme versi Barat. Idealisme versi Barat, sebagaimana dapat dipahami dari penjelasan Arthur K. Ellis, menekankan pada realitas moral dan spiritual sebagai sumber utama untuk menjelaskan alam ini. Kebenaran dan nilai dipandang sebagai sesuatu yang bersifat absolut dan universal. Pengetahuan itu ada dalam pikiran, dan hanya perlu dibawa ke taraf kesadaran melalui jalan introspeksi. Mengetahui sesuatu berarti memikirkan kembali ide-ide utama yang sudah bersemayam dalam otak atau akal pikiran. Hanya saja idealisme versi Barat ini, sekali lagi, tidak bisa disamakan dengan idealisme sebagaimana dikehendaki oleh al-Abrasyi, karena, walaupun sama-sama menekankan aspek spiritual, moral dan agama sebagai sesuatu yang bernilai tetap dan absolut--dasar pijakan dan latar belakang paradigma filosofisnya berbeda.

Idealisme menurut al-Abrasyi bersifat permanen dan absolut yang didasari atas nilai-nilai agama dan moral akan akhlak. Nilai bagi al-Abrasyi lebih banyak bernuansa teo-sentris. Dengan pribadi Nabi saw sebagai *uswah hasanah*, nilai agama dan moral dijadikan pedoman.

### **Pengertian pendidikan**

Menurut al-Abrasyi, pendidikan adalah mempersiapkan individu atau pribadi agar bisa: menghadapi kehidupan ini secara sempurna, hidup bahagia, cinta tanah air, kuat jasmani, sempurna akhlaknya, teratur dalam berpikir, berperasaan lembut, mahir di bidang ilmu, saling membantu dengan sesamanya, memperindah ungkapan pena dan lisannya serta membaguskan amal perbuatannya.

### **Landasan Pendidikan**

al-Abrasyi menganggap imanlah sebagai landasan utama dalam pendidikan (Islam). Menurutny, Iman adalah perasaan psikologis manusia terhadap Sang Penciptanya dan yang Menciptakan Islam. Iman tersebut hendaknya memenuhi jiwa dan kalbunya, sebab iman merupakan aqidah yang murni dan kuat yang bersemayam dalam kalbu. Berpegang teguh pada iman kepada Allah, keesaan-Nya, kekuasaan-Nya dan keagungan-Nya, merupakan *landasan Islam*, dan merupakan rahasia kekuatan Islami.

Karena iman kepada Allah memiliki batasan-batasan tertentu sebagaimana dikehendaki dalam Al-Qur'an dan Hadits, maka landasan iman ini juga berurat akar dan beranteseden pada Al-Qur'an dan Hadits.

### **Prinsip Umum Pendidikan**

Sedangkan prinsip umum pendidikan yang sebenarnya, menurut al-Abrasyi adalah:

- a. Pendidikan itu merupakan upaya untuk sampai pada kesempurnaan, atau mendekatinya.
- b. Pendidikan hendaknya bisa memanfaatkan karunia fitrah manusia yang dibawanya sejak bayi, lantas mengarahkannya dengan baik. Meremehkan hal ini termasuk meremehkan fitrahnya dan meremehkan daya atau potensi manusia.
- c. Mengutamakan pendidikan watak/tabiat dengan cara mendorongnya ke arah yang baik, dan mendidik apa yang perlu dididik.

- d. Mengutamakan perhatian pada panca indra, jasmani, akal, perasaan, kesadaran, kehendak aspek-aspek ilmiah.
- e. Mendayagunakan aktivitas yang ada pada anak hingga karunia Allah yang diberikan kepadanya bisa bermanfaat seperti halnya pembawaan baik yang ada padanya mampu membawa manfaat.
- f. Memberikan kesempatan pada anak untuk berlatih, sehingga ia dapat memperoleh kebiasaan dan akhlak yang paling baik.

Lebih lanjut al-Abrasyi mengatakan bahwa untuk sampai pada pendidikan yang sejati, harus bisa memanfaatkan pembawaan anak atau karunia Allah yang diberikan kepadanya. Perlu memperhatikan pendidikan jasmani, akal, akhlak, sosial, kesadaran, sikap, mendayagunakan aktivitasnya dan sering kali membiasakan adat yang baik. Dengan begitu anak akan mampu memanfaatkan pembawaan (karunia Allah) tersebut untuk menghadapi kehidupan ini. Uraian di atas jika ditinjau dalam konteks Islami secara lebih luas, tidak hanya berdasarkan argumenasi al-Abrasyi, akan menjangkau pemikiran yang lebih luas. Berikut ini dikemukakan beberapa gagasan dan pemikiran tentang konsep pendidikan dimaksud.

### **Kurikulum Pendidikan Islam**

Menurut al-Abrasyi, pembuatan kurikulum itu hendaknya berpegang pada prinsip-prinsip sebagai berikut:

- a. Pengaruh mata pelajaran itu dalam pendidikan jiwa serta kesempurnaan jiwa.
- b. Pengaruh suatu pelajaran dalam bidang petunjuk, tuntunan, adalah dengan menjalani cara hidup yang mulia, sempurna, seperti dengan ilmu akhlak, Hadits, fiqh atau lainnya.
- c. Menuntut ilmu karena ilmu itu sendiri.
- d. Mempelajari ilmu pengetahuan karena ilmu itu dianggap yang terlezat bagi manusia.
- e. Pendidikan kejuruan, teknik dan industrialisasi buat mencari penghidupan.
- f. Mempelajari beberapa mata pelajaran adalah alat dan pembuka jalan untuk mempelajari ilmu-ilmu lain.

Dengan demikian kurikulum pendidikan (Islam) meliputi kepentingan duniawi (point c sampai f) dan kepentingan ukhrawi (spiritual) (point: a dan b).

Guru adalah *spiritual father* atau bapak-rohani bagi seorang murid. Gurulah yang memberi santapan jiwa dengan ilmu, pendidikan akhlak dan membenarkannya, maka menghormati guru berarti penghormatan terhadap anak-anak kita. Meskipun demikian, menjadi pendidik hendaklah memiliki sifat-sifat sebagai berikut:

- a. Zuhud, tidak mengutamakan materi dan mengajarkan mencari keridlaan Allah semata.
- b. Seorang guru harus bersih tubuhnya, jauh dari dosa dan kesalahan, bersih jiwa, terhindar dari dosa besar, sifat ria (mencari nama), dengki, permusuhan, perselisihan dan lain-lain sifat yang tercela.
- c. Ikhlas dalam pekerjaan.
- d. Suka pemaaf.
- e. Seorang guru merupakan seorang bapak sebelum ia menjadi seorang guru.

- f. Pendidik harus mengetahui tabi'at murid.
- g. Pendidik harus menguasai mata pelajaran.

Rincian sifat-sifat pendidik di atas menggambarkan betapa pentingnya nilai, karakter dan kemampuan guru (berupa ilmu dan lain-lain) dalam pendidikan. Menurut: al-Abrasyi, faktor peserta didik ini berperan penting dalam pendidikan, karena anaklah yang menjadi sasaran dalam upaya pendidikan. Sebab itu peserta didik mempunyai hak dan kewajiban tersendiri sebagaimana halnya pendidik memilikinya. Di antara hak dan kewajiban yang harus senantiasa diperhatikan oleh setiap siswa dan dikerjakannya adalah sebagai berikut:

- a. Sebelum mulai belajar, siswa harus terlebih dahulu membersihkan hatinya dari segala sifat yang buruk, karena belajar dan mengajar itu dianggap sebagai ibadah.
- b. Dengan belajar itu ia bermaksud hendak mengisi jiwanya dengan *fadlilah*, mendekati diri kepada Allah, bukan dengan maksud menonjolkan diri, berbangga dan gagah-gagahan.
- c. Bersedia mencari ilmu, termasuk meninggalkan keluarga dan tanah air, dengan tidak raga-ragu bepergian ke tempat-tempat yang paling jauh sekalipun, bila dikehendaki, demi untuk mendatangi guru.
- d. Jangan terlalu sering menukar guru, tetapi haruslah ia berpikir panjang dulu sebelum bertindak hendak mengganti guru.
- e. Hendaklah ia menghormati guru dan memuliakannya, serta mengagungkannya karena Allah, dan berdaya upaya pula menyenangkan hati guru dengan cara yang baik.
- f. Jangan merepotkan guru dengan banyak pertanyaan yang meletihkan dia untuk menjawab, jangan berjalan di hadapannya, jangan duduk di tempat duduknya, dan jangan mulai bicara kecuali setelah mendapat izin dari guru.
- g. Jangan membukakan rahasia kepada guru, jangan pula seorang pun menipu guru, jangan pula minta pada guru membukakan rahasia, diterima pernyataan maaf dari guru bila selip lidahnya.
- h. Bersungguh-sungguh dan tekun belajar, bertanggung siang dan malam untuk memperoleh pengetahuan, dengan terlebih dahulu mencari ilmu yang lebih penting.
- i. Jiwa saling mencintai dan persaudaraan haruslah menyinari pergaulan antara siswa sehingga merupakan anak-anak yang sebakap.
- j. Siswa harus terlebih dahulu memberi salam kepada gurunya, mengurangi percakapan di hadapan guru, tidak mengatakan kepada guru: "si anu bilang begini lain dari yang bapak katakan", dan jangan pula ditanya kepada guru siapa teman duduknya.
- k. Hendaklah siswa itu tekun belajar, mengulangi pelajarannya di waktu senja dan menjelang subuh; waktu antara Isya' dan makan sahur itu adalah waktu yang penuh berkat.
- l. Bertekad untuk belajar, hingga akhir umur, jangan meremehkan suatu cabang ilmu, tetapi hendaklah menganggapnya bahwa setiap ilmu ada faedahnya, jangan meniru-niru apa yang didengarnya dari orang-orang terdahulu yang mengeritik dan merendahkan sebagian ilmu seperti ilmu mantik dan falsafah.

Point a sampai d point h, k dan l di atas menekankan perhatian pada peserta didik, dalam arti etika yang harus dimiliki oleh pribadi peserta didik untuk dirinya sendiri. Sedang point e, f, g

dan point j menerangkan etika yang harus dimiliki peserta didik terhadap pendidik. Dan point I merupakan etika yang harus dimiliki oleh peserta didik terhadap sesamanya. Jadi, semua point di atas pada dasarnya menjelaskan etika yang harus ada pada peserta didik.

Sekolah merupakan lembaga pendidikan dan pengajaran. Sekolah mempunyai aturan-aturan khusus, tata tertib tertentu yang dibuat untuk tujuan kehidupan, yaitu mengarahkan masyarakat kepada segala sesuatu yang baik. Sebagian dari tujuannya adalah merealisasikan prinsip umum dan pemikiran mulia, yaitu mendidik tiap anak dengan pendidikan yang sejati sehingga menjadikannya sebagai anggota yang bermanfaat bagi masyarakat, dengan cara memberinya petunjuk secara sistematis dan pengajaran yang kontinu.

Peranan sekolah tidak sekedar mengembangkan pengajaran membaca, menulis dan berhitung, tetapi berperan untuk mempersiapkan individu terhadap sesuatu yang dibutuhkan masyarakat dimana ia hidup, dan kehidupan sempurna yang harus dikerjakan oleh pihak sekolah agar sampai pada tujuan tersebut; serta mengarahkannya pada perbuatan yang baik baginya agar ia berjalan sampai tujuan dengan sukses.

*Mileu* (masyarakat), yang dimaksud dengan lingkungan (*mileu*) di sini adalah. semua faktor yang mempengaruhi potensi dan kecenderungan anak, semisal rumah (keluarga) di mana anak tersebut tinggal, sekolah tempat ia belajar, lapangan tempat ia bermain, dan masyarakat di mana ia hidup bergaul. Lingkungan dimana manusia itu hidup akan mengantarnya kepada melihat sesuatu sedang lainnya tidak ia lihat, atau mendorongnya mamiliki keyakinan tertentu, sedang keyakinan lainnya tidak ia miliki. Dengan sarana lingkungan inilah secara "gradual" tumbuh kokoh dalam jiwanya cara tertentu yang mesti ia jalani berupa sopan santun, pergaulan, percakapan, perbuatan beserta aturannya, tugasnya dan sebagainya. Lingkungan akan mengokohkan jiwanya, bagaimana cara bergaul dengan lainnya, bagaimana berbincang-bincang dengannya dan bagaimana cara mempraktikkan ilmunya sampai sukses.

Berkaitan dengan lingkungan (masyarakat) ini, Al-Abrasyi menyebutkan:

لَوْلَيْهِ إِجْتِمَاعِي أَثَرُ بَلِيغِي رَفِيَّتِي رِيَّةَ الشَّيْءِ، وَلَيْسَ مِنْ لَصْعَبِ أَنْ يَحْسُ الْإِنْسَانُ أَيْ لِمَسْ هَلْ تَأْتِي رَفِيٌّ  
مُظَاهِرُ الْإِنْسَانَ خَارِجِيَّةً وَعَالَمَهُ الْإِجْتِمَاعِيَّةَ.

"Lingkungan sosial (masyarakat) itu memiliki pengaruh besar bagi perkembangan pendidikan. Tidaklah sulit bagi manusia untuk merasakan atau bersinggungan dengan pengaruh tersebut pada diri manusia yang terlihat dari luar dan adat sosial".

Pendidik dalam pandangan Islam merupakan kewajiban setiap Muslim. Hal itu dapat dipahami dari firman Allah dalam: QS, An Nahl: 125; QS, Asy-Syura 15, QS, Ali Imran: 104 ; QS, Al-Ashr: 1-3, serta Hadits Nabi: "Sampaikan ajaran dariku walaupun hanya sekedar satu ayat" (HR. Bukhari). Di samping setiap Muslim sebagai pendidik, Islam memberi motivasi agar dalam melaksanakan tugas/kewajiban tersebut mengarah kepada nilai tambah yang positif, bukan negatif. Sebab tiap upaya demikian bernilai alternatif, pahala atau dosa. Hadits Nabi saw menyebutkan (al-Nawawi, 1924:227):

مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ نَهْلُ أُجُورٍ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ لَكَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْئًا وَمَنْ دَعَا إِلَى  
الضَّلَالَةِ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ نَهْلُ ثَمَامٍ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ لَكَ مِنْ أَثَامِهِمْ شَيْئًا - الْحَيْثُ رَوَاهُ أَبُو خَارِيٍّ

"Barang siapa mengajak kepada petunjuk (kebaikan), ia akan mendapat pahala



semisal pahala orang yang mengikuti (petunjuknya) tadi tanpa berkurang sedikitpun dari pahalanya. Sebaliknya, barang siapa mengajak kepada kesesatan (kejahatan), ia akan mendapat. dosa semisal dosa orang yang mengikuti (kesesatannya tadi) tanpa berkurang sedikitpun dari dosanya".

Itu sebabnya, pendidik menurut, Islam bukanlah sekedar pembimbing melainkan juga sebagai figur teladan yang memiliki karakteristik baik, sedang hal itu belum tentu terdapat dalam diri pembimbing. Dengan begitu pendidik Muslim mestilah aktif dari dua arah ke luar (eksternal), dengan jalan mengarahkan/membimbing peserta didik, dan ke dalam (internal), dengan jalan merealisasikan karakteristik dan akhlak mulia.

Dalam hal peserta didik, seimbang dengan pendidik yang wajib menyampaikan ajaran Islam, harus menuntut ilmu, membaca dengan nama Allah (QS, 96:1) dan secara bertahap (OS, 84:19). Karena orang yang, berilmu pengetahuan (melalui proses belajar peserta didik) itu berbeda dengan orang yang tidak mengetahui (QS, 49:9). Orang yang beriman dan berilmu pengetahuan akan ditinggikan derajatnya oleh Allah (QS, 58:11), sedang orang yang tidak memanfaatkan karunia Allah: berupa panca indra dan kalbu atau otak untuk berpikir, ibarat binatang ternak, bahkan lebih sesat lagi (QS, 7:179).

### **Orientasi dan Wawasan Pendidikan Islam**

Bagi al-Abrasyi pendidikan itu hendaknya meliputi: "*book-centered-oriented*" "*child-centered-oriented*" dan berwawasan "*social-demand*". Pada wawasan "*book-centered-oriented*", sebenarnya al-Abrasyi tidak menghendaki keseluruhan pendidikannya itu harus berpusat pada buku pelajaran, melainkan wawasannya ini lebih ditonjolkan pada pelajaran Al-Qur'an, sementara pada pelajaran lainnya ia lebih cenderung berwawasan "*child-centered-oriented*", dan "*social-demand*".

Ungkapannya yang menyatakan bahwa sebelum belajar membaca dan menulis, anak-anak menghafal surat-surat singkat dari Al-Qur'an secara lisan, yaitu dengan jalan membacakan kepada mereka surat-surat singkat dan mereka pun membaca bersama, menunjukkan perlunya wawasan "*book-centered-oriented*" teristimewa pada pelajaran Al-Qur'an. Kecenderungannya pada wawasan ini semakin jelas dari uraian selanjutnya, bahwa dalam metode ini (menghafal, pen), soal penjelasan arti dari surat-surat yang mereka halal tidak dipentingkan, murid-murid menghafal ayat-ayat tersebut tanpa mengerti maksudnya hanya sekedar untuk mengambil berkat dari Al-Qur'an dan menanamkan jiwa keagamaan, jiwa yang saleh dan taqwa di dalam diri anak-anak yang masih muda itu, dan dengan keyakinan bahwa periode anak-anak adalah waktu yang sebaik-baiknya buat penghafalan secara otomatis dan memperkuat ingatan.

Pada wawasan "*child-centered-oriented*" al-Abrasyi berpandangan bahwa seorang siswa memuaskan keinginan mereka untuk mempelajari apa yang dikehendaknya, dan bergantung pula pada diri sendiri dalam pembahasan guna mencari kebenaran demi karena cinta pada kebenaran itu. Adapun tugas guru ialah menuntun mereka di saat-saat ia membutuhkan tuntunan sehingga mereka merasakan lezatnya belajar, dan guru memberikan pula kepada mereka kemerdekaan bekerja sendiri, sehingga mereka terbiasa dengan kerja sungguh-sungguh dan secara terus menerus, percaya pada diri sendiri, mengatasi sendiri kesukaran-kesukaran di mana ada, melatih diri untuk bekerja secara teliti dan dengan sebaik baiknya. Dengan demikian ia terbiasa untuk sukses dalam hidup di bidang-bidang ilmiah dan amaliah.

Al-Abrasyi menghendaki wawasan pendidikan berpusat pada anak didik dengan

memperhatikan nilai-nilai, etika, moral dan norma yang harus dimiliki oleh peserta didik tentang kewajiban murid. Pada wawasan "*social-demand*" atau pendidikan dengan memperhatikan tuntutan masyarakat, al-Abrasyi menjelaskan bahwa pendidikan Islam tidak mengabaikan masalah mempersiapkan seseorang untuk mencari kehidupannya dengan jalan mempelajari beberapa bidang pekerjaan, industri dan mengadakan latihan - latihan.

Dengan mengutip pendapat Ibn Sina, al-Abrasyi menyebutkan bahwa bila seorang anak sudah selesai belajar Al-Qur'an, menghafal pokok-pokok bahasa, setelah itu barulah ia mempelajari apa yang akan dipilihnya menjadi bidang pekerjaannya, dan untuk itu haruslah ia diberi petunjuk. Artinya, seseorang dipersiapkan untuk berkarya, berpraktik, dan memproduksi sehingga ia dapat bekerja, mendapat rezeki, hidup dengan terhormat, serta tetap memelihara segi-segi kerohanian dan keagamaan.

Masalah mempersiapkan individu untuk mencari kehidupannya dengan jalan mempelajari beberapa bidang pekerjaan, industri, latihan, berkarya, berpraktik dan memproduksi merupakan komponen-komponen *social-demand*; dan pendidikan yang memperhatikan tiap komponen dimaksud merupakan pendidikan yang berwawasan "*social-demand*".

Dari tiga orientasi dan wawasan di atas, al-Abrasyi terlihat konsisten dengan nuansa etis dan agamisnya, di mana tiap wawasan tidak dilepaskan dengan urgensi nilai-nilai akhlak dan segi keagamaan.

Sebagai wawasan "*book-centered-oriented*" Islam memandang Al-Qur'an berfungsi sebagai Kitab yang didalamnya tidak ada kandungan yang meragukan (QS, 2: 2), karenanya diperintah untuk beriman kepada Kitabullah (QS, 4: 47), mengadili manusia dengan apa yang telah diwahyukan oleh Allah (QS, 4:3,05). Orang yang tidak beriman kepada Kitab-Nya adalah orang yang sesat (QS, 4: 136). Dengan demikian, pendidikan Islam memiliki wawasan "*book-centered-oriented*" di mana Al-Qur'an sebagai pusat dan acuan pendidikan dan pengajarannya. Hal ini tidak berarti bahwa Islam membekukan upaya berpikir, sebab Allah menerangkan ayat-ayat-Nya agar manusia berpikir (QS, 2: 242), bahkan agar mau merenungkan Al-Qur'an itu sendiri (QS, 47: 24). Dari aksentuasi ini Islam memiliki wawasan "*book-centered oriented*".

Sebagai wawasan "*child-centered-oriented*": Islam memandang bahwa seorang anak tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya (QS, 2: 233), seorang anak atau bapak bebas berbuat dan bertanggung jawab sendiri-sendiri. Seorang bapak tidak dapat menolong anaknya, dan seorang anak tidak dapat: menolong bapaknya sedikitpun (QS, 31: 33). Tiap-tiap jiwa (anak) akan dibalas sesuai dengan pekerjaannya (QS, 39: 70 dan QS, 45: 22). Bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya (QS, 53: 39), dan pada hari kiamat nanti manusia mengingat apa yang telah dikerjakannya (QS, 79: 35). Wawasan demikian memberikan peluang besar bagi anak untuk aktif dan kreatif, menentukan perbuatan dan pola hidupnya, yang jika hal ini dipahami dalam konteks pendidikan, berarti aktif dan kreatif berpartisipasi mengembangkannya dan menentukan arah pendidikannya.

### **Tujuan Pendidikan Islam**

al-Abrasyi berpendapat bahwa pembentukan moral yang tinggi adalah tujuan utama dari pendidikan Islam. Pendidikan budi pekerti adalah jiwa dari pendidikan Islam, dan Islam telah menyimpulkan bahwa pendidikan budi pekerti dan akhlak adalah jiwa pendidikan Islam. Mencapai suatu akhlak yang sempurna adalah tujuan sebenarnya dari pendidikan. Kita dapat

menyimpulkan tujuan pokok dari pendidikan dalam satu kata, yaitu "FADHILAH" ( keutamaan).

Tujuan pendidikan sebagaimana terungkap di atas, oleh al-Abrasyi, disertai beberapa argumenasi, baik dari ayat Al-Qur'an, Hadits, maupun sya'ir. Dari ayat Al-Qur'an disebutkan QS, 68 : 4, yaitu: *لَنْ نُجِيبَ لِقَوْلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ* "Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti, yang agung". Sedangkan dari Hadits Nabi, disebutkan: *لَمْ يَبْعَثْ لَكُمْ لِكْرًا إِلَّا خَيْرًا* "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan budi pekerti." ( *أَبْنُ يَرْبُوعٍ أَخْبَرَنَا أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "أَكْبَرُ مَا يَكُونُ فِي بَدَنِ الْبَشَرِ إِذَا تَمَّتْ فِيهِ خَيْرَاتُ الْبَدَنِ كُلِّهَا"* ) "Aku diajar oleh: Tuhan, dan ia telah mendidikku dengan sebaik-baiknya". Dan dari sya'ir Syauqi disebutkan: *وَلَمَّا وَرَدَ الْأُمَّةَ الْأَخْلَاقُ مَلِيحًا تَتَفَانُ هُمُ ذَاتُ أَخْلَاقِهِمْ فَمَيَّرُوا* "Suatu bangsa itu tetap hidup selama akhlaknya tetap baik; bila akhlak mereka sudah rusak, maka sirnalah bangsa itu".

Dengan tujuan pendidikan akhlak atau pembentukam "fadhilah" itu tidak berarti bahwa al-Abrasyi tidak mementingkan pendidikan selainnya. Dikatakan bahwa mencapai suatu akhlak yang sempurna adalah tujuan sebenarnya dari pendidikan, tapi ini tidak berarti bahwa kita tidak mementingkan pendidikan jasmani atau akal atau ilmu atau pun segi-segi praktis lainnya, tetapi artinya ialah bahwa kita memperhatikan segi-segi pendidikan akhlak seperti juga segi-segi lainnya itu. Anak-anak membutuhkan kekuatan dalam jasmani akal, ilmu, dan anak-anak membutuhkan pula pendidikan budi pekerti, perasaan, kemauan, cita rasa dan kepribadian.

Al-Abrasyi memandang bahwa dasar pendidikan Islam tidaklah kebendaan atau mencari rezeki, tetapi kedua hal ini adalah suatu yang sekunder di dalam hidup, bukan menjadi tujuan pokok dalam pendidikan. Jadi, al-Abrasyi menolak tujuan materialistik dalam pendidikan. Dan dengan aksentuasinya pada pendidikan moral-agamis (*etico-religius*) berarti al-Abrasyi tidak sejalan dengan tujuan pendidikan yang bercorak sekularistik

Secara ringkas, Hasan Langgulung (1989:60-61) merangkumi tujuan pendidikan menurut al-Abrasyi menjadi lima tujuan umum, yaitu:

- a. Untuk mengadakan pembentukan akhlak yang mulia. Kaum Muslimin dari dahulu kala sampai sekarang setuju. bahwa pendidikan akhlak adalah inti, pendidikan Islan, dan bahwa mencapai akhlak yang sempurna adalah tujuan pendidikan yang sebenarnya.
- b. Untuk persiapan kehidupan dunia dan kehidupan akhirat. Pendidikan Islam bukan hanya menitikberatkan pada keagamaan saja, atau pada keduniaan saja, tetapi pada kedua-duanya sekali.
- c. Untuk persiapan mencari rezeki dan pemeliharaan segi manfaat, atau yang lebih terkenal sekarang ini dengan nama tujuan-tujuan vokasional dan profesional.
- d. Untuk menumbuhkan semangat ilmiah pada pelajar dan memuaskan keinginan tahu (*curiosity*) dan memungkinkan ia mengkaji.ilmu demi ilmu itu sendiri.
- e. Untuk menyiapkan pelajar dari segi profesional, teknikal dan pertukangan supaya dapat menguasai profesi tertentu dan keterampilan pekerjaan tertentu agar ia dapat mencari rezeki dalam hidup di samping memelihara segi kerohanian dan keamanan.

Menurut Umar Muhammad al-Toumi al-Syaibani (1979:422), tujuan khas pendidikan Islam itu meliputi:

- a. Memperkenalkan kepada generasi muda akan aqidah-aqidah Islam, dasar-dasarnya, asal-usul ibadat, dan cara-cara melaksanakannya dengan betul, dengan membiasakan mereka berhati-hati mematuhi aqidah-aqidah agama dan menjalankan serta menghormati syi'ar-syi'ar agama.

- b. Menumbuhkan kesadaran yang betul pada diri pelajar terhadap agama, termasuk prinsip-prinsip dan dasar-dasar akhlak yang mulia. Begitu juga menyadarkannya akan bid'ah-bid'ah, khurafat-khurafat, kepalsuan-kepalsuan dan kebisaan-kebisaan usang yang melekat kepada Islam itu tanpa disadari, padahal Islam itu bersih.
- c. Menanamkan keimanan kepada Allah pencipta alam, dan kepada malaikat, rasul-rasul, kitab-kitab dan hari akhirat berdasarkan paham kasadaran dan keharusan perasaan.
- d. Menumbuhkan minat generasi muda untuk menambah pengetahuan dalam adab dan pengetahuan keagamaan, dan untuk mengikuti hukum-hukum agama dengan, kecintaan dan kerelaan.
- e. Menanamkan rasa cinta dan penghargaan kepada Al-Qur'an, berhubung dengannya, membacanya dengan baik, memahaminya dan mengamalkan ajaran-ajarannya.
- f. Menumbuhkan rasa bangga terhadap sejarah dan kebudayaan Islam: dan pahlawan-pahlawannya serta mengikuti jejak mereka.
- g. Menumbuhkan rasa rela, optimisme, kepercayaan diri, tanggung-jawab, menghargai kewajiban, tolong-menolong atas kebaikan dan taqwa, kasih sayang, cinta kebaikan, sabar, perjuangan untuk kebaikan, memegang teguh pada prinsip, berkorban untuk agama dan tanah air serta bersiap membelanya.
- h. Mendidik naluri, motivasi, keinginan generasi muda, membentenginya dengan aqidah dan nilai-nilai, membiasakan mereka menahan motivasi-motivasinya, mengatur emosi dan membimbingnya dengan baik. Begitu jugs mengajar mereka berpegang pada adab kesopanan dalam hubungan dan pergaulan mereka, baik di rumah atau disekolah, di jalanan atau di lain bidang dan lingkungan.
- i. Menanamkan iman yang kuat kepada Allah dalam diri mereka, menguatkan perasaan agama dan dorongan agama serfa akhlak dalam diri mereka, menyuburkan hati, dengan kecintaan, dzikir, taqwa dan takut kepada Allah.
- j. Membersihkan hati mereka dari dengki, hasad, iri hati, benci, kekasaran, kezhaliman, egoisme, tipuan, khianat, nifak, raga, perpecahan dan perselisihan.

### **Metode Pendidikan Islam**

Bagi al-Abrasyi, ada beberapa metode ataaau cara yang bisa diterapkan dalam upaya pendidikan yang mengutamakan nilai-nilai moral dan akhlak. Beberapa metode dimaksud terangkum sebagai berikut:

1. *Pendidikan secara langsung*, yaitu. dengan cara mempergunakan petunjuk, tuntunan, nasehat, menyebutkan manfaat dan bahaya-bahayanya sesuatu, di mana pada murid dijelaskan hal-hal yang bermanfaat dan yang tidak, menuntun kepada amal-amal baik, mendorong mereka berbudi pekerti yang tinggi dan menghindari hal-hal yang tercela.
2. *Pendidikan secara tidak langsung*, yaitu dengan jalan sugesti: seperti mendiktekan sajak-sajak yang mengandung hikmat kepada anak-anak, memberikan nasehat-nasehat dan berita-berita berharga, mencegah mereka membaca sajak-sajak yang kosong, termasuk yang menggugah soal-soal cinta dan pelakon-pelakonnya.
3. *Mengambil manfaat* dari kecenderungan dan pembawaan anak-anak dalam rangka pendidikan akhlak. Sebagai contoh, mereka memiliki kesenangan meniru ucapan-ucapan,

perbuatan-perbuatan dan gerak-gerak orang-orang yang berhubungan erat dengan mereka.

Dengan bersandar pada pendapat al-Ghazali dan Ibn Khaldun, al-Abrasyi menjelaskan bahwa metode pelajaran bagi anak-anak berlainan dengan metode pelajaran bagi yang sudah agak berumur. Al-Ghazali telah lama menyuarakan sistem ini oleh karena adanya perbedaan penanggapan antara anak-anak kecil dengan anak-anak yang lebih besar, Al-Ghazali berkata: “Kewajiban pertama-tama bagi seorang juru didik ialah mengajarkan kepada anak-anak apa yang mudah dipahaminya, oleh karena suatu mata pelajaran yang sukar akan mengakibatkan kericuhan mental/akal dan menyebabkan anak-anak lari dari guru”. Pendapat al-Ghazali ini, menurut al-Abrasyi dianggap sebagai pendapat yang terpenting, dalam metode pendidikan modern di abad ke 20.

Lebih lanjut dijelaskan bahwa pendapat al-Ghazali ini didukung juga oleh Ibn Khaldun, yang juga berpendapat bahwa tingkat penangkapan anak-anak dalam pelajaran haruslah diperhatikan, untuk mana Ibn Khaldun, menurutnya, berkata: "Di zaman kita ini, kita saksikan banyak guru-guru yang tidak tahu dengan metode mengajar. Pada permulaan saja ia telah memberikan pelajaran-pelajaran yang sulit-sulit, dan mereka minta kepada anak-anak untuk menguraikan, dan mereka sangka inilah cara yang jelas dan benar. Kesiapsediaan untuk menerima dan menanggapi ilmu pengetahuan tumbuh secara berangsur. Pada tingkat pertama si murid tidak dapat mengerti suatu kalimat yang panjang, tapi baru kata-kata singkat, dan untuk mendekati pengertian harus pula digunakan contoh-contoh yang dapat diraba dan kongkrit, setelah itu, tingkat kesanggupannya berangsur tinggi sedikit demi sedikit untuk mengerti berbagai persoalan.

Teknik demikian ini dan pengulangan penggunaannya, menurut al-Abrasyi, kemudian maju dari tingkat sekedar mengetahui ke tingkat sanggup mengetahui sendiri, sehingga akhirnya sempurnalah daya tangkap dan kesanggupan belajar sendiri. Lanjutnya, al-Ghazali dan Ibn Khaldun, begitu pula yang lain-lain, berpendapat bahwa pemikiran anak-anak berbeda dengan pemikiran orang besar, dan hal ini harus dijadikan titik perhatian dalam memberikan pelajaran.

Menurut al-Abrasyi, metode pendidikan dan pengajaran dalam rangka pendidikan Islam, sangat banyak terpengaruh oleh prinsip-prinsip kebebasan dan demokrasi. Islam telah menyerukan adanya prinsip persamaan, dan kesempatan yang sama dalam belajar, sehingga terbukalah jalan yang mudah untuk belajar bagi semua orang; pintu Masjid dan institut-institut terbuka buat semua, tanpa perbedaan antara si kaya dan si miskin, tinggi atau rendahnya kedudukan sosial seorang siswa, oleh karena di dalam Islam tidak ada kelebihan orang Arab dan yang bukan Arab, kecuali dengan taqwa. Pelajaran- pelajaran di dalam Islam itu adalah sebagaimana hal ini pernah berlaku dalam lintasan setarah pendidikan Islam, siswa tidak terikat pada batas umur tertentu, ijazah-ijazah atau nilai-nilai angka dalam ujian ataupun peraturan-peraturan khusus buat penerimaan siswa. Bila seseorang memiliki keinginan untuk belajar dan rasa cinta ilmu, kegairahan untuk mengadakan penelitian dan pembahasan, pintu untuk belajar terbuka luas, bahkan Islam mendorong supaya mereka belajar, apalagi bila seseorang itu berpembawaan cerdas.

Al-Abrasyi menekankan perspektif demokrasi pendidikan pada aspek peristiwa dan pelaku. Jika perspektifnya berupa proses berarti pendidikan itu secara demokratis harus diadakan menurut kebutuhan dan perkembangan waktu, maka perspektif peristiwa dan pelaku berarti pendidikan itu secara demokratis pernah terjadi dan dilakukan oleh umat Islam, dan itulah yang selayaknya dilaksanakan kini, karena esensi dan substansi ajaran Islam berupa wahyu Ilahi dan

sabda Nabi itu bersifat esensial dan perennial. Persepsi al-Abrasyi yang demikian itu kian jelas apabila diperhatikan uraiannya mengenai peristiwa masa lalu yang pernah dilakukan oleh umat Islam dalam melaksanakan demokrasi pendidikan. Disebutnya bahwa dalam institut-institut Islam (dahulu), pelajaran diberikan secara gratis, makanan gratis, begitu pula tempat tinggal, dan ini berlaku buat semua tingkat pendidikan, ini merupakan suatu manifestasi dari demokrasi dalam Islam dan jiwa demokratis Islam yang telah menyebar di dalam bidang pendidikan ini, dan sampai hari ini belum kita dapati di negara-negara terkaya sekali pun, baik di Eropa maupun di Amerika. Di bagian lain juga disebutkan bahwa pendidikan itu mestilah dilaksanakan secara merata, tidak membedakan antara si kaya dengan si miskin laki-laki atau perempuan. Belajar adalah suatu kewajiban agama yang diwajibkan oleh Islam atas setiap Muslim laki-laki dengan wanita.





## Bab 8

# Fazlur Rahman

(21 September 1919 - 26 Juli 1988)

## Modernisasi dan Demokratisasi Pendidikan Islam

### Biografi Singkat

Fazlur Rahman Malik (Urdu: فضل لرحمان ملک) lahir pada 21 September 1919 dan wafat pada 26 Juli 1988. Beliau adalah cendekiawan Islam yang terkenal. Fazlur Rahman lahir di Hazara, sebuah wilayah jajahan Inggris di India (sekarang Pakistan). Ia dididik dalam keluarga Muslim yang taat beragama dengan menganut madzhab Hanafi. Seperti pengakuannya sendiri, keluarganya mempraktikkan ibadah sehari-hari secara teratur. Pada usia 10 tahun, ia telah menghafal Alquran. Ayahnya Maulana Sahab al-Din, adalah seorang alim terkenal lulusan Dar al-Ulum, Deoband, India. Di sekolah ini, Syihab al-Din belajar dari tokoh-tokoh terkemuka seperti Mawlana Mahmud Hasan (w.1920), yang lebih populer dikenal dengan Syekh al-Hind, dan seorang faqih ternama, Mawlana Rasyid Ahmad Gangihi (w.1905). Meskipun Rahman tidak belajar di Dar al-Ulum, ia menguasai kurikulum *Darse-Nizami* yang ditawarkan lembaga tersebut dalam kajian privat dengan ayahnya. Ini melengkapi latar belakangnya dalam memahami Islam tradisional, dengan perhatian khusus pada fiqh, teologi dialektis atau ilmu kalam, Hadist, tafsir, logika (*manthiq*) dan falsafah. Rahman kecil beruntung memiliki ayah yang benar-benar memperhatikan pendidikannya. Ayahnya sangat memperhatikan tentang mengaji dan menghafal al-Quran. Ayahnya mengajarkan tentang disiplin tinggi sehingga ia mampu menghadapi berbagai macam peradaban dan tantangan alam modern, di samping pengajaran dari ibunya tentang kasih sayang, kejujuran, serta kecintaan sepenuh hati darinya (Sutrisno, 2006:60-61). Ayahnya juga seorang cendekiawan terkenal pada masanya yang belajar dari Deoband dan meraih derajat *alim* melalui kajiannya tentang hukum Islam (fiqh, Hadits, Tafsir Alquran, logika, falsafah dan disiplin ilmu yang lain). Ia banyak menggunakan rasio karena di India saat itu telah berkembang pemikiran agak liberal seperti yang dikembangkan Muhammad Iqbal.

Pada 1933, Rahman dibawa ke Lahore untuk memasuki sekolah modern. Kemudian ia melanjutkan ke Punjab University dan lulus menyandang gelar B.A. pada tahun 1940 dalam spesialisasi bahasa Arab. Dua tahun berikutnya ia berhasil menyelesaikan Masternya dalam bidang yang sama di Universitas yang sama pula. Fazlur Rahman belajar bahasa Arab di Universitas Punjab dan melanjutkan ke Universitas Oxford dimana ia menulis disertasi tentang ibn Sina. Tahun 1946, Rahman berangkat ke Inggris melanjutkan studinya di Universitas Oxford. Ia mempunyai kesempatan mempelajari bahasa Barat sehingga ia menguasai bahasa Latin, Yunani, Inggris, Jerman, Turki, Arab dan Urdu. Penguasaan yang bagus sangat membantunya dalam studi Islam dan penelusuran literatur keislaman yang ditulis orientalis dalam bahasa mereka. Dengan pengalaman ini, ia tidak menjadikan apologetik, tetapi justru lebih memperlihatkan penalaran objektif. Ia memutuskan untuk melanjutkan ke universitas ini

termasuk berani, sebab pada waktu itu terdapat anggapan kuat bahwa merupakan hal aneh jika seorang Muslim pergi belajar Islam ke Eropa dan kalau pun ada yang terlanjur ke sana, maka ia akan amat susah untuk diterima kembali di Negara asalnya, bahkan lebih jauh tindakan berani seperti ini kerap pula mengakibatkan penindasan. Tetapi tampaknya, anggapan ini tidak menjadi penghalang bagi Rahman. Pada 1946, ia berangkat ke Oxford University, Inggris. Dalam proses perampungannya di universitas ini, ia menulis sebuah disertasi tentang psikologi ibn Sina, yang kelak diterbitkan menjadi *Avicenna's Psychology* (London: Oxford University Press, 1952), di bawah bimbingan Prof. Simon van Den Berg. Belajar di Oxford University, sebagai lembaga pendidikan yang telah maju di Barat.

Rahman berkesempatan mendalami bahasa-bahasa Barat. Jika ditelusuri dari karya-karyanya, tampak bahwa Rahman, setidaknya, menguasai bahasa-bahasan Latin, Yunani, Inggris, Prancis, Jerman, Turki, Arab, Persia, dan Urdu. Penguasaan banyak bahasa ini jelas sangat membantunya dalam upaya menggali dan memperluas wawasan keilmuannya, terutama dalam studi-studi Islam melalui penelusuran literature-literatur keislaman yang ditulis oleh para orientalis dalam bahasa-bahasa yang umumnya Eropa.

Setelah meraih gelar *Doctor of Philosophy (Ph.D)* dari Oxford University pada 1950, Rahman tidak langsung pulang ke negerinya, Pakistan, yang baru saja merdeka beberapa tahun dan telah memisahkan diri dari India. Rahman agaknya masih merasa cemas akan fenomena masyarakat negerinya saat itu, yang agak sulit menerima seseorang sarjana keislaman yang terdidik di Barat. Karenanya, selama beberapa tahun, dia memilih mengajar di Eropa, yang dimulainya dengan mengajar bahasa Persia dan falsafah Islam di Durham University, Inggris, pada 1950-1958. Ia mulai meniti karier mengajar, semula di Universitas Durham dimana ia mengajar Falsafah Islam dan bahasa Persia. Ketika mengajar di universitas ini ia merampungkan karya orisinalnya, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, namun baru kemudian diterbitkan di London oleh George Allen & Unwin, Ltd. Pada 1958. Lalu ia mengajar di Universitas McGill dimana ia mengajar *Islamic Studies* sampai pada tahun 1961.

Setelah tiga tahun di Kanada, Rahman memulai proyek paling ambisius dalam hidupnya, yang kemudian menjadi titik tolak dalam kariernya. Pakistan, di bawah Jenderal Ayyub Khan, mulai memperbaharui usahanya pada pembentukan politik dan identitas Negara. Dalam pandangan Khan, salah satu unsur untuk membangun kembali semangat nasional adalah memperkenalkan transformasi politik dan hukum. Transformasi itu diharapkan akan membawa Negara kembali pada khittahnya, sebagai Negara dengan visi dan ide Islam. Antusiasme Rahman sendiri terhadap masalah ini bias dibuktikan dari kenyataan bahwa ia meninggalkan karier akademiknya yang bergengsi di Kanada demi tantangann yang menghadang di Pakistan. Pada tahun tersebut, ia kembali ke Pakistan untuk memimpin Pusat Institut Penelitian Islam (*the Central Institute of Islamic Research*) yang didirikan oleh Pemerintah Pakistan dalam rangka menerapkan Islam ke dalam kehidupan sehari-hari yang terkait dengan kebangsaan.

Pada tahun 1960, Rahman pulang ke negerinya, Pakistan, dan ia ditunjuk sebagai Direktur Lembaga Riset Islam setelah sebelumnya ia menjabat sebagai staf di lembaga tersebut selama beberapa saat (*Ibid*, 63). Penunjukan Rahman untuk mengepalai lembaga tersebut kurang mendapat restu dari kalangan ulama tradisional. Sebab, menurut mereka, jabatan direktur lembaga tersebut seharusnya hak istimewa ulama yang terdidik secara tradisional. Sementara, Rahman dianggap sebagai kelompok modernis dan telah banyak terkontaminasi dengan pikiran-pikiran Barat. Dengan kondisi awal semacam ini, dapat dimaklumi jika selama kepemimpinan Rahman, lembaga riset tersebut selalu mendapat tantangan keras dari kalangan tradisional dan



fundamentalis (neo-revivalis). Puncak dari tantangan ini meletus ketika dua bab pertama dari karya pertamanya: *Islam*, diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu dan dipublikasikan pada *Jurnal Fik-u-Nazr*. Ketegangan-ketegangan ini terus berlanjut ditambah dengan ketegangan politik antara ulama tradisional dengan pemerintah di bawah kepemimpinan Ayyub Khan, yang dapat digolongkan modernis. Akhirnya, pada saat-saat inilah Rahman merasa terpaksa “hengkang” dari Pakistan (Sibawaihi, 2004:53).

Karena situasi politik di Pakistan tersebut, maka Fazlur Rahman dihalangi dari membuat kemajuan usahanya, lalu ia pun mengundurkan diri dari jabatannya. Ia kembali mengajar dan pindah ke Amerika Serikat serta mengajar di UCLA (University of California Los Angeles) sebagai profesor tamu selama beberapa tahun. Ia diangkat menjadi professor dalam bidang pemikiran Islam di Universitas Chicago. Universitas ini merupakan tempat terakhirnya bekerja, hingga ia wafat. Dia pindah ke Universitas Chicago pada tahun 1969. Di Chicago, ia aktif mendirikan program kajian Timur Dekat yang berlanjut hingga menjadi yang terbaik di dunia. Fazlur Rahman juga menjadi pendukung bagi reformasi pemerintahan Islam dan menjadi penasihat jabatan negara. Selama menjadi pengajar di Universitas Chicago, dengan posisi sebagai Muslim modernis, Rahman telah memberikan banyak kontribusi pada ilmuwan Muslim generasi berikutnya untuk member kepercayaan diri, baik melalui publikasi, konsultasi, dakwah, dan pengkaderan ilmuwan muda yang datang dari berbagai Negara untuk belajar di bawah asuhannya. Selain mengajar di Universitas Chicago, Rahman juga sering diminta oleh berbagai pusat studi terkemuka di Barat untuk member kuliah atau berpartisipasi dalam seminar-seminar internasional yang berkaitan dengan keislaman. Pusat studi Yahudi Universitas Connecticut di Storrs, misalnya, pernah memintanya pada musim semi 1981 untuk member kuliah tentang sikap Islam terhadap agama Yahudi. Penting pula diketahui bahwa Rahman adalah seorang Muslim pertama yang pernah diangkat menjadi staf pada *Dignity School* Universitas Chicago. Rahman juga merupakan Muslim pertama yang dianugerahi medali *Giorgio Levi della Vida* yang sangat prestisius untuk studi peradaban Islam dari Gustave E. Von Grunebaum *Center for Near Eastern Studies* UCLA (*Ibid*, 54).

Tidak kurang dari 18 tahun lamanya, Rahman menetap di Chicago, dan mengkomunikasikan ide-idenya, sampai akhirnya Tuhan memanggilnya pada 26 juli 1988. Kepergian sarjana pemikir neo-modernis ini merupakan sebuah kehilangan bagi dunia intelektual Islam kontemporer. Sejak kematian Fazlur Rahman, tulisan-tulisannya segera populer di kalangan para cendekiawan Muslim dan wilayah Timur Dekat. Kontribusinya kepada Universitas Chicago masih menjadi bukti dalam berbagai program unggulan di wilayah tersebut.

### **Karya Tulis**

1. *Islam*. 1979. University of Chicago Press, 2nd edition.
2. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. 1982. University of Chicago Press.
3. *Major Themes of the Qur'an*. 2009. University of Chicago Press.
4. *Revival and Reform in Islam* (ed. Ebrahim Moosa). 1999. Oneworld Publications.
5. *Islamic Methodology in History*. 1965. Central Institute of Islamic Research.
6. *Health and Medicine in the Islamic Tradition*. 1987. Crossroad Pub Co.
7. Riba and Interest, *Islamic Studies* (Karachi) 3(1), Mar. 1964:1-43.

8. Shariah, Chapter from *Islam* [Anchor Book, 1968], pp. 117–137.
9. “An Authobiographical Note”, *the Courage of Conviction*. 1985, diedit oleh Philip L. Berman. New York: Ballantine Bookers.
10. “Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay” 1985. *Approaches to Islam in Religious Studies*, diedit oleh Richard C. Martin. Temple: University of Arizona Press.
11. *Avicenna’s Psychology*. 1952. London: Oxford University Press.
12. “Devine, Revealation and the Prophet”. 1979. *Hamdard Islamicus*, I No.2.
13. “Funcional Interdependence of Law and Theology”. 1971. *Theology and Law in Islam*, diedit oleh G.E. von Grunebaum. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
14. “Ibn Sina, a History of Muslim Philosophy”. 1996, diedit oleh M.M. Syarif. Delhi: Low Price Publications.
15. “Interpreting the Qur’an”. Mei 1986. *Inquiry*.
16. “Iqbal and Modern Muslim Thought”. 1972. *Studies in Iqbal’s Thought and Art*, diedit oleh M. Saeed Syekh. Lahore: Bazm-i-Iqbal.
17. “Islam: a Year of Steady Development”. Januari 1986. *Arabia*. V No.53.
18. “Islam: an Overview”. 1987. *The Enciclopedia of Religion*, diedit oleh Mircea Eliade. VII. New York: MacMillan Publishing Company, & London: Collier MacMillan Publishers.
19. “Islam: Challenge and Opportunities”. 1979. *Islam: Past Influence and Present Challenge*, diedit oleh Alford T. Welch & P. Chacia. Edinburgh: Edinburgh University Press.
20. “Islam’s Attitude toward Judaism”. Januari 1982. *Muslim World*, LXXII No.1.
21. “Islamic Concept of State”. Januari 1982. *Islam in Transition*, diedit oleh J. Donohoe & J.L. Esposito. New York: Oxford University Press.
22. “Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternative”. 1970. *International Journal of Middle Eastern Studies*. I.
23. “Islamic Philosophy”. 1972. *Encyclopedia of Philosophy*, diedit oleh Paul Edwards. IV. New York: MacMillan Publishing Company, Inc & The Free Press.
24. “Modern Muslim Thought”. 1955. *The Muslim World*, XLV.
25. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. 1958. London: George Allen & Unwin, Ltd.
26. “Some Islamic Issue in the Ayub Khan Era, Essay on Islamic Civilization”. 1976. *Essay on Islamic Civilization*, diedit oleh Donald P. Little, Leiden: E.J. Brill.
27. “Some Key Ethical Concept of the Qur’an”. 1983. *Journal of Religious Ethics*, XI. No.2.
28. “Some Recent Books on the Qur’an by the Western Authors”. 1984. *The Journal of Religion*, LXVI.
29. *The Philosophy of Mulla Sadra*. 1975. Alabani: State University of New York Press.

### **Konsep Demokratisasi Pendidikan**

Fazlur Rahman adalah penganut paham aliran pragmatisme yang menyatakan bahwa sesuatu itu tidak harus dinyatakan apa itu?, melainkan cukup ditanyakan apa gunanya atau untuk apa? Sehingga gagasan atau pikiran-pikiran Fazlur Rahman selalu terkait dengan fungsi dan kegunaannya. Tetapi Rahman juga mengkritik keras tentang pencarian pengetahuan yang merusak nilai-nilai moral karena pendidikan Islam menurut Fazlur Rahman dipahami sebagai proses untuk menghasilkan manusia (ilmuwan) integratif, yang padanya terkumpul sifat-sifat seperti kritis, kreatif, dinamis, inovatif, progresif, adil, jujur, dan sebagainya. Karena ilmuwan yang demikian itu dapat memberikan alternatif solusi atas problem-problem yang dihadapi oleh umat manusia di muka bumi. Dengan mendasarkan pada al-Quran, tujuan pendidikan menurut Fazlur Rahman adalah untuk mengembangkan manusia sedemikian rupa sehingga semua pengetahuan yang diperolehnya akan menjadi organ pada keseluruhan pribadi yang kreatif, yang memungkinkan manusia untuk memanfaatkan sumber-sumber alam untuk kebaikan umat manusia untuk menciptakan keadilan, kemajuan, dan keteraturan dunia. (Sutrisno, 2005:170-171)

Sebagaimana analisa Fazlur Rahman yang menjelaskan tentang apa yang sebaiknya dilakukan oleh dunia pendidikan Islam, beliau berpendapat bahwa *“Kita tidak bisa lepas dari sistem pendidikan Barat karena umat Islam juga ingin belajar dari dunia Barat, tetapi sistem pendidikan Barat telah mendehumanisasi dan membekukan jiwa manusia”*. Sedangkan dalam dunia Muslim sendiri terdapat sifat defensif yang berlebihan dimana hal tersebut dilakukan karena untuk menyelamatkan pikiran kaum Muslimin dari pencemaran atau kerusakan yang ditimbulkan oleh dampak dari gagasan Barat melalui berbagai disiplin ilmu, terutama gagasan yang mengancam akan meledakkan standar-standar moralitas tradisional Islam. Dalam kehidupan kepanikan spiritual ini strategi yang dikembangkan secara universal di seluruh dunia Islam adalah strategi yang bercorak mekanis, yaitu dengan menggabungkan mata pelajaran-mata pelajaran “baru” tertentu dengan mata pelajaran yang “lama” agar supaya ramuan yang dihasilkan dari campuran ini akan “sehat dan bermanfaat” yakni bersifat kondusif terhadap manfaat-manfaat teknologi peradaban modern, tetapi sekaligus dapat membuang racun yang telah terbukti merusak jaringan moral masyarakat barat.” (Fazlur Rahman,1985:102)

Fazlur Rahman juga mengatakan bahwa ilmu yang tidak meluaskan ufuk wawasan dan tindakan seseorang adalah ilmu yang setengah matang dan berbahaya. Bagaimana orang bisa memperoleh pengetahuan tentang “tujuan-tujuan akhir” kehidupan yakni, nilai yang lebih tinggi, tanpa mengetahui realitas yang aktual (Ibid, 160). Konsep pemikiran pendidikan Fazlur Rahman menerangkan yang intinya dalam Islam tentu saja tidak bisa merestui suatu masyarakat yang *laissez-faire* secara total, tetapi memberikan kebebasan dalam arti positif dalam pendidikan dimaksudkan agar peserta didik berwawasan terbuka dalam mengembangkan kreatifitasnya karena sebagaimana pendapat Fazlur Rahma “apabila orang ingin memperoleh kemajuan dalam meraih tujuan-tujuan Islam, maka penggunaan teknik-teknik riset modern adalah mutlak perlu”. (Ibid, 143) Menurut Fazlur Rahman bahwa dalam Islam pemaksaan tidak akan membuahkan hasil, bahkan tidak akan bisa bekerja, dan teknik indoktrinasi pencucian otak menunjukkan bahwa teknik ini hanya akan membawa senjata makan tuan.

Adalah kenyataan bahwa perkembangan zaman selalu berubah, maka pendidikan Islam harus dapat merespons hal tersebut agar pendidikan Islam dapat berkompetisi dalam peradaban global. Untuk itu wahana sumber daya yang paling penting yang harus dikembangkan adalah dunia pendidikan. Karena pendidikan berperan besar dalam usaha membentuk pribadi yang sempurna di samping untuk mempersiapkan manusia masa depan yang ideal. Dalam hal ini perkembangan

zaman yang selalu berkembang maka dunia pendidikan dituntut pula untuk berkembang dinamis dalam mewujudkan manusia yang kritis dan kreatif sehingga mampu mandiri dalam menyesuaikan diri terhadap lingkungan sekitar. Oleh karena itu perlu diterapkannya konsep pendidikan demokratis yang selalu membuka ruang kebebasan dan perubahan yang bersifat positif dan dinamis di berbagai lembaga pendidikan agar dapat memenuhi tuntutan tersebut diatas.

Islam merupakan landasan bagi terselenggarakannya pendidikan bagi umatnya. Islam bersifat universal karena di dalamnya telah tersaji prinsip-prinsip dan aturan-aturan berbagai masalah bidang kehidupan bagi kesejahteraan manusia. Sehingga umat Islam diharapkan dapat menggali secara kritis dari prinsip-prinsip tersebut dan dapat mengaktualisasikan dalam sistem pendidikan Islam yang demokratis sehingga tetap relevan dengan tuntutan zaman. Analisa ini menekankan pada pendidikan yang bernuansa demokratis Fazlur Rahman dan relevansi demokratisasi pendidikan dalam pendidikan Islam.

### **Gagasan Demokrasi Pendidikan Menghargai Potensi Manusia**

Demokrasi pendidikan sebagai konsep pendidikan yang menghargai pembawaan, persamaan dan kebebasan bagi peserta didik agar dapat mengembangkan potensi pribadinya peserta didik ke arah pribadi yang berwawasan demokratis. Hal tersebut telah mendapat perhatian dari berbagai pemerhati masalah pendidikan karena pendidikan khususnya dunia pendidikan Islam pada akhir-akhir ini mengalami tidak relevan dengan tuntutan perkembangan zaman, bersifat stagnan kurang merespons perkembangan sosial yang begitu cepat berubah. Gagasan demokrasi pendidikan muncul dengan alasan bahwa lembaga pendidikan selama ini kurang dapat diharapkan lagi menjadi wahana untuk menciptakan manusia-manusia yang kritis, kreatif dan mandiri dalam menghadapi tantangan modernitas yang semakin berat. Sayangnya perhatian pemerintah terhadap dunia pendidikan belum merata sehingga kader-kader bangsa ini kurang mendapatkan kesempatan untuk mengembangkan diri. Berangkat dari kenyataan tersebut muncul berbagai pemikiran alternatif tentang konsep pendidikan yang memberikan telaah kritis dan juga inisiatif untuk memecahkan berbagai persoalan yang ada. Sehingga salah satu wacana yang berkembang selama ini adalah gagasan tentang perlunya demokrasi di bidang pendidikan.

Fazlur Rahman mengemukakan teori *double movement* yang dirancang untuk mengatasi problem-problem kehidupan umat manusia (Ibid, 19). Fazlur Rahman yakin betul jika dapat menerapkan metode *double movement* dalam pendidikan, maka akan melahirkan ilmuwan yang kritis dan kreatif, yaitu ilmuwan yang dapat memberikan alternatif solusi berbagai problem kehidupan yang mereka hadapi secara mendasar, sehingga tidak mustahil jika umat Islam nantinya akan dapat menjadi rahmatan bagi alam semesta. Dengan kreatifitas berpikir tinggi, dengan kebebasannya, maka subjek didik sebagai manusia yang mempunyai kebebasan tidak akan pernah kehilangan arah dalam menghadapi berbagai kemelut dalam kehidupannya. Manusia tampil sebagai ego yang bebas merekayasa alam semesta dengan tidak menafikan aspek transendental, Tuhan, sebagai Ego terakhir. (Muis Sad Iman,2004:190).

### **Pemikiran Filosofis Fazlur Rahman**

Menurut Rahman pengetahuan itu didasarkan pada pengetahuan yang telah ada; tidak pernah ada pengetahuan yang bisa dikembangkan dari ruang kosong. Ia percaya akan kebenaran pragmatis, yaitu kebenaran yang didasarkan atas fungsi pragmatis dari sesuatu. Sesuatu dianggap benar jika sesuatu itu mempunyai nilai kegunaan pragmatis. Menurut pragmatisme kegunaan itu tidak harus ditanyakan apa itu?, melainkan cukup ditanyakan apa gunanya dan

untuk apa? Kebenaran ini diambil dan dikembangkan dari aliran falsafah pragmatisme yang lahir di Amerika Serikat. Rahman selalu mengaitkan dengan fungsi atau kegunaannya, misalkan gagasannya tentang manajemen baru pengelolaan zakat. Bahkan teori *Double Movement* dirancang untuk mengatasi problem umat waktu itu. Menurutnya kebenaran wahyu dan kebenaran akal adalah berbeda, bahwa kebenaran wahyu bersifat mutlak dan kebenaran akal bersifat relatif dan tentatif. Tetapi antara keduanya tidak akan terjadi pertentangan selama akal digunakan dengan betul. Kemudian mengenai teori kebenaran pengetahuan ia banyak menerapkan teori korespondensi, kohorensi dan pragmatisme (Sutrisno,2006:63).

Fazlur Rahman mengkritik penyimpangan-penyimpangan pendidikan tradisional di Pakistan, karena mereka mengabaikan ilmu pengetahuan modern sehingga tidak ada keleluasaan berdialog dengan orang-orang yang telah menerima pendidikan modern. Alumni pendidikan klasik memang berhasil melestarikan ilmu pengetahuan teologi klasik dan menelorkan imam-imam masjid, tetapi mereka kurang memperoleh informasi, sehingga kualitas pendidikan mereka kurang baik, dengan begitu pendidikan semacam itu tidak akan mampu membantu mengembangkan pertumbuhan kesadaran beragama. Islam saat itu juga tidak bersentuhan dengan *skill*, misalkan teknologi nuklir dapat diperoleh dari Eropa dan Amerika, tetapi pemikiran Islam yang murni tidak dapat diperoleh orang-orang Pakistan dari negara Barat ataupun negara Muslim (Ibid, 126-127).

Ia menginginkan kaum Muslim untuk mengembangkan perdamaian dunia, sebagaimana pada bulan Mei telah diadakan Konferensi Islam di Tasykent yang menginginkan kontribusi Muslim dalam mengembangkan perdamaian dunia. Ia menginginkan umat Muslim agar tidak bersifat defensif yang berlebihan karena takut terhadap gagasan Barat terhadap perkembangan pengetahuan yang akan mengancam standar moral tradisional Islam. Ia menginginkan menggabungkan antara mata pelajaran “baru” dengan mata pelajaran “lama”, supaya ramuan yang dihasilkan dari campuran ini akan sehat dan bermanfaat, yakni bersifat kondusif terhadap manfaat teknologi peradaban modern, sekaligus dapat membuang racun yang telah terbukti merusak jaringan moral masyarakat Barat (Fazlur Rahman,1998:102)

Fazlur Rahman menginginkan partisipasi masyarakat miskin dalam produksi dan distribusi. Karena kesenjangan ekonomi antara lapisan atas dan lapisan bawah masyarakat mengancam kesejahteraan masyarakat (Ibid, 103). Ia mengkritik pembangunan selalu diidentikkan dengan mengikuti model barat masa kini, dimana kemajuan diartikan sebagai ekspansi ekonomi dan teknologi dan di mana nilai-nilai intelektual dan moral atau manusiawi telah merosot tajam. Ia menginginkan perpaduan antara teknologi baru dan fenomena-fenomena yang diimpor dengan budaya tradisional negeri berkembang. Banyak pemikir waktu mengembangkan konsep bahwa Barat adalah materialis dan Timur spiritualis, dengan mengeksport sebagian dari spiritualisnya ke Barat dan sebagai gantinya mengimpor sebagian teknologi Barat, maka dunia ini akan beres.

Pendidikan pada waktu itu merupakan pendidikan kelanjutan dari pendidikan kolonial, yang bertujuan melatih pegawai rendah untuk kepentingan pemerintah. Pendidikan ini tidaklah memberikan pendasaran kuat dalam melaksanakan tanggung jawab dalam masyarakat modern yang merdeka, karena lembaga pendidikan keagamaan tradisional kalau tidak segera menyesuaikan secara memadai, niscaya akan mati. Fazlur Rahman menginginkan pendidikan dapat dipadukan secara lebih efektif dengan nilai-nilai budaya dasar. Pendidikan harus mempunyai tujuan dan tujuan tersebut tidak bisa hanya dilihat dari segi kemajuan materiil,

karena kemajuan yang hanya dilihat dari segi materiil secara inheren akan membawa kepada pengkerdilan dan distorsi manusia.

Fazlur Rahman menginginkan pendidikan hendaknya mengembangkan sifat kreatif, sehingga diharapkan kaum Muslim tidak hanya terpesona para perencana pendidikan oleh ideologi kemajuan materiil. Karena teknologi tidak akan bisa memperbaiki masyarakat bila pikiran masyarakat itu tidak diubah, bila masyarakat tidak diberi motivasi dengan yang baru. Ini bisa dilakukan jika masyarakat dapat mengaitkan teknologi dengan tujuan yang lebih tinggi yang dinyatakan secara konkrit, sehingga Islam bisa menjadi katalisator karena tujuan menghilangkan kesengsaraan dan melenyapkan kemiskinan.

Fazlur Rahman menginginkan perpaduan antara pendidikan sekuler dengan ajaran Islam. Sebagaimana pendapatnya;

*“Despite a widespread and sometimes deep consciousness of the dichotomy of education, all effort at a genuine integration have so far been largely unfruitful...reforming education insofar as Islam is concerned. There are basically two aspects of this reformist orientation. One approach is to accept modern secular education as it has developed generally speaking in west and to attempt to “Islamize” it—that is to inform it with certain key concept of Islam. First, to mold the character of student with Islamic values for individual and collective life. Second, adept of modern education to imbue their perspective fields of learning at high level, using an Islamic perspective to transform, where necessary, both the content and the orientation of these fields” (Ibid, 130-131).*

Fazlur Rahman mengungkapkan pentingnya guru bagi pengembangan mahasiswa, karena para mahasiswa itu mempunyai semangat mengikuti kuliah guru-guru yang terkenal (Fazlur Rahman,1997:20). Ia mengkritik metode hafalan yang marak pada saat itu karena kekurangan literatur. Sehingga hal ini menimbulkan kemerosotan secara gradual standar-standar akademis. Pengetahuan adalah sesuatu yang harus dicari dan ditemukan oleh pikiran yang memegang peranan aktif didalamnya, jadi sifat *nrimo dan pasif* seharusnya dihilangkan.

### **Demokratisasi Pendidikan**

Inti dari demokrasi pendidikan adalah menginginkan agar peserta didik dapat mengembangkan kebebasannya melalui proses pendidikan yaitu dapat mengembangkan kapasitasnya yang positif, baik dalam aspek kognitif, efektif, psikomotor. Konsep demokratisasi dalam pengelolaan pendidikan, kemudian dituangkan dalam undang-undang Sistem Pendidikan Nasional tahun 2003 dalam bab III tentang prinsip penyelenggaraan pendidikan, dinyatakan; Dalam pasal (1) pendidikan diselenggarakan secara demokratis dan berkeadilan serta tidak diskriminatif dengan menjunjung tinggi hak asasi manusia, nilai keagamaan, nilai kultural dan kemajemukan bangsa, (2) pendidikan diselenggarakan sebagai satu kesatuan yang sistemik dengan sistem terbuka dan multi makna, (3) pendidikan diselenggarakan sebagai suatu proses pembudayaan dan pemberdayaan peserta didik yang berlangsung sepanjang hayat, (4) pendidikan diselenggarakan dengan memberi keteladanan, membangun kemauan, dan mengembangkan kreatifitas peserta didik dalam proses pembelajaran (SISDIKNAS, 2003:38).

Prinsip demokratisasi pendidikan yang dinyatakan dalam undang-undang Sistem Pendidikan Nasional yang dinyatakan dalam pasal (1) yaitu bahwa pendidikan diselenggarakan secara demokratis dan berkeadilan serta tidak diskriminatif dengan menjunjung tinggi hak asasi

manusia, nilai keagamaan, nilai kultural, dan kemajemukan bangsa, maka kalau dihubungkan dalam analisa Fazlur Rahman, menyatakan: “Pendidikan (termasuk pendidikan Islam) dapat dipahami sebagai proses untuk menghasilkan manusia (ilmuwan) integratif yang padanya terkumpul sifat-sifat seperti kritis, kreatif, dinamis, inovatif, progresif, adil jujur, dan sebagainya. Karena ilmuwan yang demikian itu diharapkan dapat memberikan alternatif solusi atas problem-problem yang di hadapi oleh umat manusia di muka bumi” (Sutrisno,2006:170).

Fazlur Rahman berpendapat bahwa demokrasi dikatakan Islami, karena hal tersebut membicarakan tentang masalah hak asasi manusia dan keadilan sosial (walaupun hal tersebut tidak dinyatakan secara pasti); persamaan ditekankan (Fazlur Rahman,1985:183). Salah satu hak asasi manusia contohnya kebebasan:

*“Liberty is highlighted as a fundamental right which gives dignity and richness to the achievements of man of this earth. It makes him creative and a master of his own destiny. Forced dependence and limitation which inhibit the freedom of thought, speech and movement, tend to cripple his innovative faculties and damage his self confidence, he is left in a thoughtless limbo of mental and physical inactivity. It is only when an individual is allowed to cross-fertilize his thinking with other, that is capability are discovered, he realizes his own inadequacies and finds a way to rectitude”* (Perveen Shaukat Ali,1995:119).

Kemerdekaan (kebebasan) adalah hak dasar bagi setiap manusia yang ada di dunia ini. Dengan kemerdekaan (kebebasan) manusia dapat kreatif dan dapat mengetahui tujuan yang dianggapnya baik. Namun dalam mengimplementasi kemerdekaan tentunya tidak melanggar kebebasan orang lain. Kebebasan disini kalau di tarik dalam dunia pendidikan, yakni tentang masalah kebebasan. Sebagaimana inti dari demokrasi adalah kebebasan. *“Liberty which has so much to contribute towards the advancement of human civilization, always needs to be watched and protected against its built-in limitations”* (Ibid, 120). Sehingga kalau hal tersebut ditarik ke dalam dunia pendidikan, hendaknya pendidikan dapat mengembangkan (kebebasan bagi peserta didik dalam arti positif), karena dalam kebebasan itu peserta didik dapat mengembangkan kreatifitasnya. Dalam mengembangkan kreatifitasnya tersebut, tentunya tidak melanggar kebebasan orang lain. Dengan kata lain kebebasan yang dikembangkan adalah kebebasan yang bertanggung jawab.

Dalam mengembangkan kebebasan, manusia itu melakukan *action* (tindakan). Kalau manusia berhenti melakukan *action* akibatnya manusia tidak akan maju. Sebagaimana yang dikatakan Fazlur Rahman “Apabila proses penafsiran (berpikir) kembali berhenti jelas masyarakat akan macet atau kalau tidak demikian akan mengambil jalan sekularisme (Ibid, 188). Jelas dalam hal ini Fazlur Rahman menekankan bagi setiap Muslim untuk bertindak, tidak tinggal diam terhadap problem-problem kehidupan umat. Sehingga gagasan-gagasan atau pikiran-pikiran Fazlur Rahman selalu terkait dengan yang fungsi dan kegunaan (*pragmatisme*). Terutama dalam metode *Double Movement*, suatu gerakan ganda yakni gerakan dari situasi sekarang ke masa Al-Qur’an diturunkan, kemudian gerakan kembali ke masa sekarang (Sutrisno, 2006:119).

Fazlur Rahman berpendapat bahwa manusia harus terus-menerus melakukan perjuangan yang tak henti-hentinya dalam mengembangkan hidup, kreativitas, kekuasaan, keadilan, hal itu dilakukan agar manusia tetap *survive* dan makmur. Perjuangan yang terus-menerus inilah demi

kebaikan yang merupakan kunci dari eksistensi normatif manusia dan merupakan pengabdian (ibadah) kepada Tuhan yang Maha Esa yang diwajibkan kepada manusia secara tegas oleh al-Qur'an. Fazlur Rahman juga memberikan argumen tentang hendaknya manusia itu mengembangkan ide-ide pengetahuan, kreativitas (gagasan) adalah suatu tindakan yang bernilai tinggi. *...for Qur'an, knowledge that is, the creation of ideas is an activity of the highest possible value*" (Fazlur rahman,1982:158). Dengan kata lain Fazlur Rahman menekankan pada kebebasan bagi manusia untuk mengembangkan kreatifitas maupun pengetahuannya agar manusia dapat memperbaiki hidupnya.

Fazlur Rahman berpendapat bahwa pendidikan hendaknya diselenggarakan dengan mengembangkan kebebasan peserta didik, karena tanpa kebebasan kreativitas peserta didik tidak dapat berkembang. Dengan kata lain dalam ajaran Islam juga mengembangkan prinsip demokratisasi pendidikan tersebut. Karena dalam demokratisasi pendidikan, kebebasan peserta didik dikembangkan dengan dibantu pengajar yang profesional, sehingga peserta didik tidak merasa takut dalam mengembangkan kreatifitasnya. Sehingga peserta didik termotivasi mengembangkan dirinya, dengan kata lain *"Pupil are thoroughly motivated by the master teacher to take action to achieve the goals that they themselves have established under his guidance* (Smith Krouse Atkit, 1964:401).

Dalam pandangan kebebasan ini tidak ada manusia yang bebas sama sekali karena manusia selalu terikat dengan sistem etis yang ada disekitarnya. Fazlur Rahman mengatakan bahwa dalam pengetahuan rasional hendaknya terikat dengan kandungan etis dari suatu sistem. Sehingga bagaimanapun juga nilai-nilai etika yang universal menjadi tulang punggung (penting) untuk menjadi bagian dari masyarakat. *"rational dogmas, that is such are tied to the ethical content of system. In any case, universal ethical values are the crux of the being of a society.*

Dalam hal ini manusia dikatakan bebas dalam batas-batas tertentu, kebebasan itu penting karena manusia bebas mengambil keputusan, memilih aktifitas yang sesuai dengannya. Barangkali ada berbagai suasana yang membatasi kebebasan manusia, tetapi manusia masih tetap bebas mengambil keputusan terhadap suasana yang membatasi kebebasannya itu. Jadi kebebasan yang terbatas. Dari sinilah timbulnya berbagai istilah yang sudah lama ditinggalkan dalam psikologi seperti inilah kemauan (*will*) yang dulu pernah ada kemudian terdesak oleh kepastian (*determinisme*) (Hasan Langgulung,1995:84).

Manusia adalah benda hidup yang selalu bergerak. Manusia berkembang terus dalam usahanya mencari yang lebih baik, dan yang lebih baik itu adalah dalam perwujudan kemanusiaan (*self-actualization*). Asumsi ini berbeda dari pada yang menjadi dasar psikologi tradisional dimana manusia dianggap benda hidup yang tidak membuat respon kecuali jika ia berhadapan dengan perangsang. Jadi aktivitasnya sekedar sebagai reaksi terhadap perangsang yang diterimanya. Ahli kemanusiaan beranggapan bahwa manusia itu selalu bergerak dan bertujuan (*proposeful*), artinya yang mendorong ia mengerjakan sesuatu adalah keinginan untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu. Dari sinilah timbulah istilah *self-actualization*, wujud (*being*), *spontaniety*, daya cipta, perkembangan (*grow*), dan istilah lain yang berarti pengembangan dan perwujudan potensi yang dimiliki manusia (Fazlur Rahman,1995:144-145).

Fazlur Rahman mengatakan, "pendidikan agar mempunyai arti, haruslah dipadukan secara lebih efektif dengan nilai-nilai budaya dasar". Jadi ada hubungan disini, namun Fazlur Rahman mengatakan bahwa pendidikan kalau mau disebut sebagai pendidikan, mestinya punya tujuan, tujuan tersebut tidak bisa diidentikan dengan tujuan materil, karena tujuan materil secara



inheren akan membawa kepada kekerdilan dan distorsi manusia. Tidak dapat disebut sebagai pendidikan yang dimaksud Fazlur Rahman adalah pendidikan tradisional. Pendidikan tradisional menurut Fazlur Rahman adalah pendidikan yang tak lain hanyalah merupakan kulit yang keras dan mati, kecuali bila pendidikan itu diisi dengan kehidupan yang baru yakni teknologi. Namun teknologi tidak akan dapat memperbaiki masyarakat bila pikiran masyarakat itu tidak diubah, bila masyarakat itu tidak diberi motivasi baru. Hal demikian hanya bisa dilakukan di masyarakat bila teknologi dikaitkan dengan tujuan yang lebih tinggi yaitu menghilangkan kemiskinan dan kesengsaraan yang digariskan menurut Al Qur'an dan Sunnah.

Barangkali pendidikan menggunakan epistemologi tersendiri yang disebut sebagai epistemologi komprehensif. Hal tersebut berdasarkan asumsi bahwa hakekat pendidikan Islam adalah proses pengembangan seluruh potensi manusia yang menghargai pluralitas dan heterogenitas sebagai konsekuensi keragaman budaya, etnis, suku, dan aliran (agama). Sehingga sumber pengetahuan adalah teks-teks kitab suci, realitas alam, fenomena sosial, dan intuisi, inderawi, dan akal (rasio). Sehingga peringkat umum yang harus dilakukan gerakan memperhitungkan kondisi-kondisi sosial sekarang (Sutrisno, 2006:135). Dengan kata lain Fazlur Rahman menginginkan pendidikan itu harus dapat berhubungan dengan masyarakat, sehingga peserta didik diharapkan dapat mengembangkan kapasitasnya dalam masyarakat.

Menurut Fazlur Rahman pengetahuan itu bersifat progresif dan dinamis, karena vitalitas sebuah karya intelektual sangat tergantung dari lingkungan kebebasan intelektual. Tidak bisa dikatakan bahwa pikiran itu dapat bertahan tanpa kebebasan. Dengan kebebasan peserta didik maka sifat kritis dan kreatif peserta didik dapat berkembang. Kritis dan kreatif manusia berlaku pada hal penciptaan yang berjalan secara terus-menerus, yaitu mengubah suatu bentuk ke bentuk lain. Hal ini meliputi semua aspek kehidupan manusia, tidak terkecuali dalam ilmu pengetahuan, pemikiran, dan pendidikan (Hasan Langgulung, 1991:27).

Pendidikan semacam ini dapat dilakukan dengan cara mengembangkan pendidikan andragogi. *Pedagogi* memandang subyek didik sebagai pribadi yang bergantung atau *dependent*, sehingga segala sesuatu masih ditentukan oleh pihak lain, yaitu orang tua di rumah, guru di sekolah, tokoh atau lembaga masyarakat di masyarakat. Sedangkan andragogi memiliki asumsi yang sebaliknya, yaitu menganggap bahwa subyek didik adalah pribadi yang sudah dapat mengarahkan dirinya sendiri. Subyek didik adalah orang dewasa yang sudah memahami kebutuhannya dan apa yang bermanfaat bagi dirinya. Belajar dilakukan atas pengarahannya sendiri. Fasilitator berfungsi mempermudah dan mendorong belajar (Hendyat Soetopo, 1995:137).

Pedagogi mempunyai asumsi bahwa subyek didik merupakan sesuatu yang dibentuk, sehingga belum layak sebagai sumber belajar. Sedangkan andragogi berasumsi subyek didik telah memiliki pengalaman. Pengalaman itu dapat dijadikan sebagai sumber belajar bagi dirinya dan bagi orang-orang lain. Teknik pembelajaran yang dapat diterapkan adalah *sharing of ideas*, *sharing of experiences*, simulasi, dan berbagai penampilan lainnya. Sedangkan untuk konsep kesiapan untuk belajar, menurut pedagogi, kesiapan anak untuk belajar perlu diseragamkan sesuai dengan tingkat kurikulum dan tingkat usia. Sedangkan pada andragogi memandang kesiapan subyek didik ditentukan oleh tugas-tugas kehidupan dan masalah-masalah yang dihadapi, ia siap belajar kalau pengalaman mereka sesuai dengan kebutuhan hidup dan masalah hidup. Pada konsep orientasi terhadap belajar pedagogi berasumsi belajar hendaknya berpusat pada mata pelajaran tertentu, sedangkan pada *andragogi* memusatkan perhatian pada tugas dan

masalah yang dihadapi oleh subyek didik. Inti belajar andragogi melatih tugas-tugas kehidupan dan memecahkan masalah kehidupan *problem solving*.

Dari analisa di atas dapat dijelaskan bahwa dalam prinsip pendidikan andragogi menekankan pada belajar mandiri dengan belajar mandiri peserta diberi kebebasan dalam mengembangkan kreativitas mereka dan memilih topik-topik yang lebih mereka sukai. Hal ini bermaksud agar peserta didik dapat melakukan proses pembelajaran sesuai dengan keinginannya dalam mengkonstruksi pengetahuan dengan cara *problem solving* atau pemecahan masalah. Hal ini sesuai dengan prinsip demokrasi pendidikan yang menekankan pada kebebasan peserta didik perencanaan proses pembelajaran didalam kelas. Hal ini dapat diberi contoh yakni dengan kontrak belajar bahan sesuai dengan subyek didik. Tugas dilakukan dengan mencari sendiri hal yang menarik bagi peserta didik untuk dapat dipecahkan dengan dihubungkan dengan teknik pengalaman peserta didik, sehingga metode yang digunakan merupakan tugas mandiri. Sarana pembelajaran dicari sendiri oleh subyek didik dengan bantuan fasilitator atau mentor.

Untuk itu pendidikan menurut Fazlur Rahman yang berorientasi pada Al-Quran terkait dengan masyarakat. Dan sebaliknya masyarakat tidak dapat lepas dari pendidikan. Karena pendidikan diharapkan dapat menyelesaikan problem yang dihadapi masyarakat. Sebaliknya pendidikan juga dapat menjadi problem masyarakat. Akan tetapi pendidikan dapat memunculkan suatu masyarakat yang berbeda dari masyarakat yang telah ada. Dinamika kehidupan masyarakat dapat dilihat dari dinamika pendidikannya. Dinamika pendidikan dapat mempengaruhi, bahkan menentukan dinamika peradaban. Dengan kata lain peradaban ditentukan sistem pengetahuan yang mendasarinya. Sehingga fungsi pendidikan terutama pendidikan Islam dari sisi sosial sangat strategis yakni mencari *worldview* dan elan dasar al-Quran dari pencarian itu ditemukan “moral” dan keadilan sosial.

Pemikiran Fazlur Rahman yang berorientasi pada al-Qur’an itu mengembangkan tiga kata kunci etika Al-Quran yaitu Iman, Islam, dan Taqwa, ketiga kata itu mengandung pengertian sama yakni percaya, penyerahan diri, dengan mentaati segala yang diperintah Allah dan meninggalkan segala yang dilarang-Nya. Dalam pendidikan Islam pangkalnya adalah memiliki etika al-Qur’an. Dengan didasari etika al-Quran, peserta didik dapat mengembangkan potensi yang ada pada dirinya untuk mengatur segala yang ada di alam ini sebagai kemaslahatan kehidupan seluruh umat manusia (Sutrisno, 181-182).

Hal ini dengan maksud agar peserta didik dapat mengembangkan kreatifitasnya dalam pendidikan. Kata kreatif berasal dari bahasa Inggris, yang berarti sifat mencipta. Kreatif adalah kata sifat, sedangkan kata bendanya adalah kreativitas. Menurut Munandar kreatif dfinisinya pada dimensi proses “*Creative can be regarded as the quality of products or responses judged to be creative by appropriate observers*”. Sehingga dengan sifat kritis dan kreatif memungkinkan peserta didik berani dan memiliki rasa percaya diri untuk memahami wahyu secara langsung. Mereka tidak lagi menganggap bahwa hasil pemikiran ulama terdahulu merupakan hasil final yang mujarap. Hasil ijtihad ulama masa lalu yang cocok untuk mengatasi persoalan waktu itu, belum tentu cocok digunakan untuk mengatasi persoalan sekarang dan masa yang akan datang. Untuk itu mereka harus selalu melakukan ijtihad. Hal ini dapat dilakukan selama pendidikan bagi umat Islam selama dapat menghasilkan lulusan yang memiliki kompetensi kritis dan kreatif tersebut.

Agar peserta didik dapat mengembangkan sifat kritisnya, maka diperlukan kemampuan dalam menganalisa pengetahuan kritis (*Critical Knowledge*), pengetahuan kritis adalah

pengetahuan yang diyakini sebagai katalisator dan mobilisator yang mampu membebaskan manusia dari segenap ketidakadilan dan problematika sosial. Pengetahuan kritis bukan hanya menjadi penjelas bagi problematika sosial, melainkan dijadikan sebagai motor penggerak terjadinya perubahan sistem dan struktur sosial yang timpang. Ketimpangan sosial yang disebabkan oleh hegemoni ekonomi, intelektual, politik, ideologi, atau bahkan penafsiran terhadap realitas harus dilenyapkan dengan melakukan analisis kritis yang mampu memberdayakan setiap orang. Dengan demikian tidak ada lagi manusia yang termarginalisasi karena memang kalah dalam hal modal, kemampuan teknis, akses, dan pengaruh kekuasaan.

Untuk menghasilkan subjek didik yang kreatif proses pembelajaran hendaknya berpusat pada siswa. Karena setiap siswa memiliki perbedaan minat (*interest*), kemampuan (*ability*), kesenangan (*preference*), pengalaman (*experince*) dan cara belajar (*learning style*), ada siswa yang cukup mendengar dan membaca, sedangkan peserta didik yang lain menggunakan cara *learning by doing*. Kegiatan pembelajaran perlu menempatkan peserta didik sebagai subyek belajar dan mendorong peserta didik untuk mengembangkan segenap bakat dan potensinya secara optimal (Sutrisno, 2005).

Pada hakikatnya, siswa belajar sambil melakukan aktivitas (*learning by doing*). Karena itu, siswa perlu diberikan kesempatan untuk melakukan kegiatan nyata yang melibatkan dirinya, terutama untuk mencari dan menemukan sendiri. Peserta didik akan memperoleh harga diri dan kegembiraan kalau diberi kesempatan menyalurkan kemampuan dan melihat hasil karyanya. Belajar dengan melakukan perlu ditekankan karena setiap peserta didik hanya belajar 10% dari yang dibaca, 20% dari yang didengar, 30% dari yang dilihat, 50% dari yang dilihat dan didengar, 70% dari yang dikatakan, dan 90% dari yang dikatakan dan dilakukan.

Dengan mengembangkan prinsip demokrasi pendidikan, maka dalam mengembangkan kemampuan sosial peserta didik, kegiatan pembelajaran tidak hanya mengoptimalkan kemampuan individual siswa secara internal, melainkan juga mengasah kemampuan siswa untuk membangun hubungan dengan pihak lain. Karena itu kegiatan pembelajaran harus dikonsentrasikan yang memungkinkan siswa melakukan interaksi dengan siswa lain, interaksi siswa dengan guru dan siswa dengan masyarakat. Dengan pemahaman ini, guru dapat menerapkan berbagai strategi pembelajaran yang memungkinkan peserta didik dapat terlibat dengan pihak lain, misalkan diskusi, pro-kontra, sosio drama dan sebagainya.

Fazlur Rahman yang memberikan analisa tentang pentingnya ilmu bagi kemajuan masyarakat modern karena dalam masyarakat modern terdapat kerumitan jauh lebih besar daripada masyarakat kuno khususnya dalam lapangan ekonomi, politik, komunikasi, pendidikan, masyarakat modern telah mengembangkan pemikiran, pranata-pranata dan truktur yang tidak tertandingi kerumitan dan kecanggihan masyarakatnya namun Fazlur Rahman menegaskan tergelincir dalam kecanggihan dan kerumitan masyarakat modern, dengan kata lain manusia tidak boleh hilang ketundukannya kepada hukum-hukum pokok tentang kebenaran dan kebatilan. Hal tersebut dinyatakannya sebagai berikut;

*“Modern societies have acquired far more complexity than ancient and medieval societies. Particularl in the fields ofeconomics, politics, communication, and educations, modern sicieties have evolved thought, instsitutions, and structures in comparably more complex and sophisticated than those of any society within human experience. Yet we must not be deluded into thinking that becouse of their sopihistication and complexity modern societies are any less subject to the basic laws of right and wrong.*

Namun menurut Fazlur Rahman, pendidikan sekuler yang telah mendominasi dunia beberapa abad bertolak dari ajaran yang memisahkan ilmu dari nilai; hanya menggunakan sebuah nilai yakni obyektif netral. Ilmu dan teknologi dikembangkan secara obyektif, yakni tidak memihak. Sedangkan Islam mengembangkan ilmu bertolak dari iman, Islam, dan taqwa. Ilmu dan teknologi dikembangkan dengan memupuk keimanan, bukan untuk mengerosikannya. Sehingga metodologi dalam berpikir harus berjalan secara sinkron dan sekaligus koheren dengan keimanan kepada Allah, rasul, kitabullah, malaikat, hari akhir, dan takdir. Dalam hal ini keimanan bukan dipupuk secara rasional. Bukan secara *rasional positivistic* (yang hanya mengakui kebenaran empirik sensual) tetapi rasional ontologik yakni mengakui kebenaran sensual, logik dan etik; yang aksiologik yang mengakui nilai-nilai sensual, logik, dan transendental; juga epistemologik yang menggunakan pembuktian kebenaran yang bukan hanya menjangkau yang sensual dan logik saja, melainkan menggunakan metode berpikir yang dapat menjangkau kebenaran etik dan kebenaran transendental (Noeng Muhajir, 1999:90-91).

Sebagaimana pendidikan itu harus menciptakan peserta didik agar aktif bergelut dengan topik-topik yang menarik bagi dirinya, maka dalam hal ini ilmu pengetahuan pada dasarnya harus dicari dan ditemukan dengan pikiran aktif didalamnya. Fazlur Rahman mendefinisikan bahwa pendidikan adalah menyerukan manusia agar menggunakan akalinya untuk meyelidiki alam semesta. Maka sebagaimana inti demokrasi pendidikan adalah mengembangkan kebebasan kapasitas peserta didik untuk mengembangkan dirinya, sehingga peserta didik diharapkan aktif meneliti fenomena alam semesta. Aktif adalah bergerak dan selalu berubah ke arah yang lebih baik, karena Islam menyuruh manusia untuk giat berpikir dan mempelajari alam ciptaan Tuhan.

Dalam belajar itu akan menimbulkan pengertian, sehingga peserta didik akan lebih *wisdom*. Hal ini sesuai dengan prinsip demokrasi pendidikan adalah menghormati hak asasi manusia (perbedaan), hal ini sesuai dengan pendapat Fazlur Rahman Islam jika dipahami pasti akan bisa menanamkan nilai-nilai sosial moral. contoh puasa bertujuan untuk disiplin diri dan mengembangkan sifat kondusif bagi tindakan keadilan ekonomi. Karena jaman selalu berkembang maka manusia juga harus mengembangkan ilmu dan akalinya, hal ini sesuai dengan pendapat Fazlur Rahman bahwa dalam pendidikan itu harus mengembangkan ilmu pengetahuan dan berakal sehat agar dapat menciptakan milieu modern.

Fazlur Rahman menekankan pada pendidikan untuk pengembangan potensi peserta didik dan sekaligus mengarahkan pada amal (ibadah). Jadi ilmu dan amal bersifat komprehensif. Pemikiran Fazlur Rahman menginginkan peserta didik kreatif sehingga dapat menyelesaikan problem yang dia hadapi dan dapat memberikan solusi berguna bagi masyarakat, sehingga pandangannya *liberal, progressif, rasional, sosio-antropo-theologis*. Dengan kata lain liberal dalam berpikir ilmiah karena manusia dianggap memiliki kebebasan dalam melakukan aktivitas penelitian sehingga menghasilkan ilmu pengetahuan obyektif yang berguna dalam memperbaiki tatanan sosial dengan menuntaskan masalah praktis yang berkembang dimasyarakat. Progresif berarti bersifat futuristik. Rasional yaitu manusia memiliki kemampuan dalam berpikir sehat maka segala aktivitasnya harus berdasarkan akal sehat. Sosio-antroposentris yaitu berorientasi pada kehidupan dunia yang lebih baik dan kehidupan pertanggung jawaban di akherat.

Fazlur Rahman memandang manusia adalah sebagai *khalifah fil-ardl*, takwa, insan saleh. “Al Qur’an memberikan kritik keras terhadap pencarian pengetahuan yang merusak nilai-nilai moral. Pendidikan Islam didasarkan pada ideologi Islam, sehingga pada hakekatnya pendidikan Islam tidak dapat meninggalkan keterlibatannya pada persepsi benar dan salah. Al Qur’an juga sering kali membicarakan tentang konsep berpasangan seperti *al-dunya* dan *al akhirah*. *Al-*

*dunya* bermakna lebih rendah, sisi kehidupan material, sedikit hasil serta tidak memuaskan. Sementara akhirnya menunjukkan sisi sebaiknya, yakni bernilai lebih tinggi, lebih baik dan menjadi tujuan kehidupan. Nilai yang lebih tinggi inilah yang menjadi tujuan, bukan yang lebih rendah. Al Quran juga menyeruh manusia mempelajari kejadian yang terjadi pada diri sendiri, alam semesta, dan sejarah umat manusia di muka bumi dengan cermat dan mendalam serta mengambil pelajaran darinya agar dapat menggunakan pengetahuanya dengan tepat serta agar tidak mengikuti orang yang berbuat kerusakan.



## *Wa Akhiru Dakwana an al-Hamd Li Allahi Rabbi al-Alamin*

### **Simpulan**

. Pemikiran pendidikan dari para tokoh Muslim terdahulu ibarat air mengalir sampai jauh, turun dari tempat yang tinggi ke tempat yang lebih rendah, artinya terus dibaca dan dipelajari oleh generasi berikutnya sebagai warisan intelektual yang tak pernah kering. Telah nampak dari uraian terdahulu bahwa ibn Sina mempelajari falsafah Aristoteles dengan pemahaman melalui tulisan al-Farabi, dan tulisan ibn Sina pun ditelaah di masa modern oleh Abduh, al-Abrasyi, maupun Fazlur Rahman. Walaupun dalam perjalanannya, falsafah menghadapi kritik tajam dari al-Ghazali, namun semisal air mengalir, pastilah terbentuk riak gelombang, sehingga menjadikan perkembangan pemikiran tersebut mengalami dinamika, dan darinya muncul aliran baru.

Bagi kita yang hidup pada masa kini, tentulah warisan intelektual pemikiran pendidikan tokoh Muslim tersebut amat berharga, ibarat mutiara yang tersembunyi dari Timur, yang perlu terus digali dan diambil keistimewaannya, karena betapapun hasil karya mereka merupakan bagian dari kekayaan intelektual Muslim yang menjadikan identitas pemikiran pendidikan Islam semakin nampak jelas bersinar terang, mengingat upaya pembaharuan pendidikan Islam yang dilakukan oleh para cendekiawan Muslim saat ini melanjutkan garis kontinuitas pemikiran terdahulu sehingga tidak tercerabut dari akar budayanya. Upaya pembaharuan pemikiran pendidikan Islam yang mengabaikan warisan intelektual Muslim terdahulu sama saja dengan memutus mata rantai kesinambungan intelektual, *missing link*, dan pada akhirnya berarti tidak menghargai jerih payah mereka yang telah berjasa mencari jalan keluar bagi permasalahan yang mereka hadapi sesuai dengan konteks zamannya. Tradisi intelektual Barat pun sebenarnya merupakan bentuk pengembangan dari khazanah intelektual Yunani, dan tidak berangkat dari nol.

Dalam realitas dunia Islam, eksistensi aliran pemikiran, baik politik, kalam, fiqh, falsafah, tasawuf, pendidikan, maupun lainnya, berjalan seiring dengan konteks geografis, sosial dan budaya yang mengitarinya, kadang kala terjadi persinggungan dan bahkan ketegangan, walaupun lebih sering berjalan berdampingan antara satu dengan lainnya. Aliran Sunni-Syi'ah, misalnya, di beberapa belahan dunia Islam sampai saat ini masih banyak melihat perbedaan identitas daripada kesamaannya sebagai bagian dari spektrum pemikiran Islam. Termasuk dalam hal ini yang terjadi di beberapa daerah di tanah air, Indonesia, soal perbedaan aliran Sunni-Syi'ah masih terganjal oleh berbagai kesalahpahaman dan kurangnya pendekatan saling-pemahaman. Begitu pula halnya dengan corak politik yang dibingkai oleh lembaga, organisasi, atau partai yang berbasis Islam. Problem akut yang dihindangi oleh aliran politik umumnya bersumber dari interpretasi bahwa kemajemukan adalah rahmat, sementara penekanan pada persatuan umat tidak didahulukan atau belum menjadi fokus utama. Terlebih muatan politik yang sarat dengan kekuasaan, senantiasa mendesak timbulnya kompetisi. Aliran fiqh pun tidak luput dari dinamika,

karena karakter fiqh yang menguraikan persoalan ibadah secara detail dan praktis telah mengakibatkan yang nampak ke permukaan adalah perbedaan tata cara peribadatan, *amaliyah-furu'iyah*, sehingga menyelimuti inti hukum Islam yang mengutamakan *maqashid al-syari'ah*.

Dari persoalan aliran politik, kalam, hukum, falsafah, dan seterusnya di atas, kita lanjutkan ke beragam pemikiran tokoh Muslim, khususnya yang terkait dengan pendidikan. Bila ditarik garis lurus, maka semua tokoh yang dibahas dalam buku ini, mulai dari al-Qabisi, ibn Sina, al-Ghazali, ibn Khaldun, Abduh, al-Abrasyi, dan Fazlur Rahman, dimana mereka semuanya hidup sesuai dengan konteks zamannya, telah mencoba untuk memberi kontribusi pemikiran pendidikan melalui karya tulis, kiprahnya secara praktis dalam pendidikan, perjuangan dalam lingkup sosial politik dimana mereka hidup, serta upayanya untuk memahami teks keagamaan yang bersumber dari wahyu dengan konteks keumatan sebagaimana nampak dari realitas kehidupan masyarakat. Oleh karena konteks keumatan masing-masing tokoh berbeda, maka penekanan pada pemikiran pendidikannya pun menunjukkan keistimewaan tersendiri.

Al-Qabisi, misalnya, hidup dalam lingkup keluarga dan masyarakat yang agamis, sehingga hal tersebut mewarnai corak pemikirannya yang bersifat religius dan pendidikan yang mengutamakan nilai-nilai keimanan dan akhlak. Etika mendidik anak di masa dini bagi al-Qabisi amat penting dilakukan oleh keluarga, sehingga nilai-nilai keagamaan akan terus dimiliki oleh si anak hingga akhir hayatnya. Bagi al-Qabisi, kurikulum pendidikan Islam meliputi yang wajib diberikan (*ijbari*) yakni ilmu-ilmu keagamaan dengan fokus pada Alquran dan Hadits, dan kurikulum yang tidak wajib diberikan (*ikhthiyari*) yakni menyangkut ilmu-ilmu non-keagamaan. Namun demikian, al-Qabisi memandang perlunya integrasi antara ilmu dengan ibadah.

Dalam konteks yang berbeda, ibn Sina dikenal sebagai cendekiawan Muslim yang multidisipliner karena kontribusi keilmuannya menyebar bukan hanya di bidang keagamaan saja, namun populer dalam ilmu kedokteran, psikologi, falsafah, astronomi, musik dan lainnya. Gagasannya tentang pendidikan banyak termuat dari konsepsinya tentang potensi atau *quwwah* manusia dan nilai-nilai keagamaan yang ada di dalamnya. Ibn Sina termasuk di antara yang menginspirasi tokoh Muslim yang datang berikutnya, termasuk bagi para sarjana Barat yang menggunakan buku *Qanun fi al-Thibb* sebagai buku rujukan kedokteran. Figur ibn Sina jelas memberikan bukti bagi kita yang hidup saat ini bahwa hakikat ilmu itu sebenarnya adalah integral, utuh, dan yang disebut *ulama* itu berimplikasi pada ilmuwan yang mumpuni disiplin ilmu agama tanpa pemisahan dan penyempitan makna dengan ilmu non-agama. Ibn Sina mendalami falsafah Yunani melalui metafisika Aristoteles yang dibacanya hingga 40 kali, namun baru dipahami setelah ia membaca penjelasan dari tulisan al-Farabi. Pengaruh Aristoteles terhadap ibn Sina berdampak pada disiplin ilmu lain yang dikembangkannya.

Sampai kepada masa al-Ghazali, pemikiran falsafah yang telah berkembang sebelumnya di kalangan cendekiawan Muslim, menghadapi kritik tajam, karena al-Ghazali berhasil mengkritisi falsafah dengan menggunakan logika falsafah itu sendiri. Akal, sebagai kekuatan utama dalam falsafah, bagi al-Ghazali memiliki keterbatasan karena ia dibatasi oleh kemampuan indera, dan

kekuatan indera itu sendiri terbatas, semisal indera menangkap adanya air di kejauhan padang pasir yang panas, namun kenyataannya adalah fatamorgana. Tongkat yang lurus bila dicelup dalam air akan ditangkap oleh indera penglihatan sebagai tongkat bengkok, padahal aslinya adalah lurus. Demikian pula akal dalam falsafat, bagi al-Ghazali, memiliki kerancuan (*tahafut*) dan tidak bisa disandarkan secara mutlak untuk mencapai *ma'rifatullah*. *Ma'rifatullah* dapat dicapai melalui pengalaman rohani dan pembersihan jiwa melalui kehidupan sufistik. Pola pikir al-Ghazali tersebut mewarnai seluruh pemikirannya, termasuk dalam masalah pendidikan yang bercorak sufistik dengan tujuan sentral *taqarrub ila Allah*.

Dari corak filosofis dalam pemikiran ibn Sina, lalu tasawuf al-Ghazali, beralihkan tipologi pendidikan Islam ketika kita membahas pemikiran ibn Khaldun. Dalam konteks geo-politik dimana ibn Khaldun hidup, dengan transisi kekuasaan raja-raja di wilayah Arab dan Afrika, ia mampu mengembangkan konsep sosiologi pendidikan berbasis teoretik maupun praktis. Karena kemampuannya menangkap fenomena gerak zaman tersebut, maka ibn Khaldun berhasil merintis historiografi dan prinsip-prinsip ekonomi dalam kehidupan masyarakat. Pendekatan yang digunakan oleh ibn Khaldun adalah empiris, karena ia melakukan pengamatan pada peristiwa yang terjadi. Hal menarik bila dikaitkan dalam pemikiran pendidikannya adalah konsepnya tentang teori fitrah, metode *tadrij (gradual)*, *malakah* (penguasaan), serta tahapan teknik pembelajaran. Bisa dikatakan bahwa teori-teori tersebut tergolong modern dan dibahas sebelum persoalan tadi dikemukakan oleh para sarjana Barat yang datang belakangan.

Pasca al-Ghazali (w.1111 M) dan berlanjut ke masa ibn Khaldun, dunia Islam menghadapi infiltrasi asing karena masuknya negara-negara Eropa ke negara-negara Islam. Al-Ghazali sendiri hidup di ambang masa transisi tersebut, dimana pada 1258 M Baghdad sebagai simbol pusat Pemerintahan Khilafah Abbasiyah telah diserang oleh Tartar dengan dampak yang cukup intens terhadap warisan peradaban dan intelektual Muslim abad tengah. Setelah itu, dunia Islam mengalami masa penjajahan. Prancis datang menduduki Mesir, Inggris menguasai beberapa negara termasuk India dan Malaysia, sementara Belanda selama tiga setengah abad menjajah Indonesia dan dilanjutkan dengan pendudukan Jepang selama tiga setengah tahun. Masa-masa ini menyebabkan secara politik kekuasaan negara-negara dengan penduduk mayoritas beragama Islam mengalami kemunduran, ditambah lagi akibat ketertinggalan ilmu pengetahuan dan teknologi serta kemiskinan. Akibatnya, kemajuan peradaban Islam yang telah diraih pada abad tengah (*Medieval Islam*), terus menerus menurun.

Upaya kebangkitan kembali dunia Islam sebenarnya tidak pernah berhenti, namun selama masa infiltrasi asing secara politik-militer ke dunia Islam tersebut, menjadikan lambatnya gerak pembaharuan. Abad ke-18 M bisa dikatakan awal dari kesadaran untuk kebangkitan dan pembaharuan, karena pada masa tersebut mulai hadir upaya *rethinking* Islam. Gerakan Pan Islamisme Jamaluddin al-Afghani, sebagai contoh dari salah satu kesadaran tersebut, hingga pengaruhnya kepada tokoh lain, semisal Muhammad Abduh. Abduh yang memiliki pengalaman jurnalistik, gerakan politik, dan menjabat sebagai hakim serta mufti, pada akhirnya harus berjuang melalui bidang pendidikan. Pengalaman mengajar di berbagai institusi pendidikan,



termasuk al-Azhar, Mesir, digunakan untuk memberi andil lebih jauh terhadap upaya reformasi kurikulum, metode pembelajaran dan keilmuan. Karya tulisnya yang berjudul *Risalah Tauhid* jelas menggambarkan posisinya yang mendukung pendayagunaan akal seoptimal mungkin dalam pendidikan, sehingga ia oleh sementara pihak dimasukkan dalam tipe neo-Mu'tazilah. Keilmuan yang digagas oleh Abduh sebenarnya tak lain adalah integrasi ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu non-agama, yang dulunya telah dikembangkan oleh umat Islam namun mengalami penyempitan karena hanya mengutamakan ilmu-ilmu keagamaan saja. Gerakan *tajdid* Abduh juga menyentuh bidang aqidah melalui upaya pemurnian nilai-nilai tauhid dari unsur-unsur *tahayul* dan *khurafat*.

Cendekiawan Muslim Mesir berikutnya yang menguraikan tema-tema sentral pendidikan bisa kita masukkan di sini adalah Muhammad 'Athiyah al-Abrasyi, dimana tulisan dan bukunya cukup populer di kalangan Fakultas Tarbiyah di lingkungan Perguruan Tinggi Agama Islam, dan bahkan di beberapa pondok pesantren, ide-ide al-Abrasyi cukup dikenal. Gagasan utama al-Abrasyi sebenarnya bertumpu pada pendidikan Islam idealis-moralis dengan Alquran dan Hadits sebagai sumber utama inspirasi teori pendidikan Islam, sementara jiwanya adalah kemajuan peradaban Islam sebagaimana telah dirintis oleh cendekiawan Muslim terdahulu. Al-Abrasyi lebih rinci dalam menjelaskan hak dan kewajiban atau kode etik guru dan murid serta struktur keilmuan yang mesti dipelajari dengan inti muatannya pada pengembangan keperibadian dan pembinaan akhlak.

Pemikiran yang tergolong “*extraordinary*” adalah apa yang dilakukan oleh Fazlur Rahman, karena ia memandang Islam dalam konteks kemodernan (*modernity*). Gagasan Rahman tersebut walaupun tidak mendapat respons besar dari sebagian masyarakat Pakistan dimana ia berasal, namun cukup diterima oleh para akademisi, khususnya yang mengenyam pendidikan di Perguruan Tinggi, terutama alumni Barat. Sekali lagi, masalah pemberdayaan akal untuk pengembangan keilmuan, menjadi perhatian serius bagi Rahman, agar umat Islam ini dapat dimodernisir. Uraian secara spesifik tentang pendidikan, sebenarnya tidak banyak disinggung oleh Rahman, namun aktivitas mengajarnya di berbagai Perguruan Tinggi baik di Inggris, Kanada maupun Amerika, serta penekanan pada modernitas, menjadikan apa yang disampaikannya amat berharga bagi pengembangan pemikiran pendidikan Islam.

Sampai di sini saya menyatakan bahwa munculnya aliran pemikiran dan pembaharuan pendidikan Islam pada kenyataannya adalah hasil interaksi internal dan eksternal peradaban Islam, dan menggelinding terus secara berkesinambungan saling mengisi untuk memberi kontribusi bagi kemajuan umat Islam. Kontekstualisasi terhadap ide-ide para tokoh Muslim tersebut masih tetap penting kita lakukan, dan tidak menganggapnya sebagai sesuatu yang telah kadaluarsa, karena walaupun kasusnya berbeda namun pola permasalahannya bisa jadi sama, yaitu ketertinggalan ilmu pengetahuan, kemiskinan, konflik politik, pergeseran budaya, transformasi sosial, krisis akhlak, dan lain sebagainya.

Peradaban keilmuan (*hadharah al-'ilm*) yang telah diukir oleh para tokoh Muslim terdahulu tersebut menjadi bekal agar upaya pembaharuan pendidikan Islam saat ini mempunyai akar sejarah, tidak terputus dan hilang jati diri, sebagaimana hal itu dilakukan oleh peradaban Barat karena menerima dan mengembangkan peradaban Yunani. Bahkan pembaharuan pendidikan Islam pun perlu mencermati dan mengkritisi capaian kemajuan peradaban Barat, bila sesuai kita pakai, bila tak sesuai dengan nilai-nilai keislaman maka kita cerna dan tidak dipakai. Prinsip ini bisa dibilang sebagai *asimilasi ilmu*, karena ilmu itu sendiri hakikatnya adalah terbuka, namun karena identitas keislaman yang bersumber dari Alquran dan Hadits, maka ibarat makanan tidaklah semua dikonsumsi, ada yang halal namun ada pula yang haram. Sikap menerima dan mengkritisi seluruh aliran pemikiran dan pembaharuan pendidikan Islam dari berbagai pihak tersebut dilakukan melalui tahapan: memadukan (*integrative approach*), menyaring yang sesuai dengan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam (*filtering and refining attitude*), merajut dan membentuknya menjadi sesuatu yang baru dari unsur-unsur yang positif dan bermanfaat (*syntheses method*), dan menguji serta menerapkan dalam dunia praktis pendidikan Islam (*evaluation and implementation in practical dimensions of Islamic education*), semuanya penting dilakukan sebagai upaya pembaharuan pendidikan Islam kontemporer yang bertumpu pada kemajuan peradaban Islam (*hadharah al-Islamiyah*), dan karenanya model pembaharuan pendidikannya saya sebut dengan pendidikan *hadhari* (pendidikan yang berperadaban atau berkemajuan).

Hemat saya, akhir dari tulisan ini bukanlah untuk menguak perbedaan di sana sini dari berbagai aliran pemikiran Islam beserta para tokohnya, apalagi membongkar kesalahan dan kelemahan, karena hal itu jelas akan memperlambat gerak laju kemajuan peradaban Islam. Kajian terhadap aliran pemikiran para tokoh Muslim terdahulu tersebut dilakukan dalam rangka akademis dan pengembangan keilmuan, sehingga upaya pembaharuan berikutnya dapat mengambil hikmah dan *i'tibar* dari hasil pemikiran terdahulu. Setiap pemikiran tentulah mengandung kelebihan dan kekurangan, dan pemikiran yang berangkat dari niat untuk berupaya melalui syarat dan segenap daya untuk memahami Islam bisa dikategorikan sebagai *ijtihad*, kalau benar dapat dua pahala, yakni pahala ia melakukan *ijtihad*, ditambah dengan pahala hasil *ijtihadnya* yang benar. Kalau hasil *ijtihadnya* salah, hasil usahanya masih dihargai satu pahala. Tulisan dalam buku ini juga saya niatkan sebagai sumbangsih keilmuan, semoga termasuk dalam *ijtihad*, dan tentu saja mengandung banyak kekurangan dan kelemahan. Pembaca yang budimanlah yang lebih arif untuk menimbang dan memberi masukan. Semoga bermanfaat.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Munir Mul Khan. 1994. "Refleksi Pendidikan Berwawasan Kemanusiaan", dalam *Kompas*, Selasa 3 Mei 1994.
- Abdul Munir Mul Khan. *Paradigma Intelektual Muslim*. Yogyakarta: SIPress.
- Abdullah Idi & Toto Suharto. 2004. *Revitalisasi Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Abdullah, Abdurrachman Saleh. 1990. *Teori-teori Pendidikan Berdasarkan Al-Qur'an*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Abu al-'Ainaini, 'Ali Khalil. 1980. *Falsafat al-Tarbiyah al-Islamiyah fi Al-Qur'an al-Karim*, t. k: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Abuddin Nata. 2002. *Tafsir Ayat-ayat Pendidikan*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Adam Kuper. 2000. *Ensiklopedia Ilmu-ilmu Sosial*. Jakarta: PT Raja Grafindo.
- Adolp E. Meyer. *The Development of Education in the Twentieth Century*. New York-Eaglewood Cliff: Prentice hall, 1949.
- Ag. Soejono. 1978. *Aliran Baru dalam Pendidikan*. Bagian I, Bandung: CV. Ilmu.
- Ahmad Mujib El Syirad dan Fahmi Ali El Muniry. 2006. *Landasan Etika Belajar Santri*. Jakarta Sukses Bersama
- Ahmad Tafsir. 2005. *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya
- Ahmad Tafsir. 1990. *Falsafah Umum (Akal dan Hati sejak Thales Sampai James)*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Al-Abrasyi, Muhammad 'Athiyah. 1943. *Ittijahat al-Haditsah fi al-Tarbiyah*. Mesir: Isa Babi al-Halabi.
- Al-Abrasyi. T.t. *Azhamatu al-Rasul saw*, t.k.: Dar al-Qalm.
- Al-Abrasyi. 1975. *al-Tarbiyah al-Islamiyah: wa Falasifuha*, Kairo: Isa Babi al-Halabi.
- Al-Abrasyi. 1990. *Dasar-dasar Pokok Pendidikan Islam*. terjemah: Prof. H. Bustami A. Gani dan Djohar Bahry dari: al-Tarbiyah al-Islamiyah, Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Abrasyi. 1991. *Dasar-dasar Pendidikan Islam*. Gontor-Ponorogo: Pusat Studi Ilmu dan Amal (PSIA).
- Al-Abrasyi. T.t. *Ruhu al-Tarbiyah wa al-Ta'lim*, Mesir: Isa Babi al-Halabi.
- al-Aqqad, Abbas Mahmud. 1991. *Manusia Diungkap Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Ali Jambulati, Abu Al-Futuh At-Tawanisi. *Dirasat Muqaranah Fittarbiyah Islamiyah*. Maktabah Al-Anjilu Al-Mesriah : Mesir.
- Ali Jambulati. 1994. *Perbandingan Pendidikan Islam*, Rineka Cipta.
- Ali Syari'ati. 1992. *Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat*, Jakarta: Pustaka Hidayah.

- al-Jamali, Muhammad Fadlil. 1986. *Falsafah Pendidikan dalam Al-Qur'an*. Surabaya: Bina Ilmu.
- Al-Jami'ah. 2003. *Jurnal of Islamic Studies*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.
- al-Jurjani, al-Syarif 'Ali Ibn Muhammad. T.t. *Kitab Ta'rifat*, Singapura-Jeddah: al-Haramaini.
- 'Allam, Muhammad Mahdi. 1933. *Dairah al-Ma'arif al-Islamiyah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Nahlawi, Abdurrachman. 1989. *Prinsip-prinsip dan Metoda Pendidikan Islam*. Bandung: Diponegoro.
- al-Syaibani, 'Umar Muhammad al-Toumi. *Falsafat Pendidikan Islam*. terjemah: Hasan Langgulung, Jakarta: Bulan Bintang.
- Amin Abdullah, dkk. 2006, *Metodologi Penelitian Agama*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Amin Abdullah. 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Anthony Flew. 1989. *A Dictionary of Philosophy*. New York: St. Martin's Press.
- Anusapati. 2004. Mencari Paradigma Baru Pendidikan di Indonesia, Kolom OPINI, Kedaulatan Rakyat.
- Arthur K. Ellis. 1986. *Introduction to the Foundations of Education*. New: Jersey-Englewood Cliff: Prentice Hall.
- Ashad Kususma Djaya. 2007. *Jurnal Sosiologi Reflektif*. Volume 2.no.1 Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.
- Assegaf, Abd. Rachman dan Suyadi. 2008. *Pendidikan Islam Madzhab Kritis: Perbandingan Teori Pendidikan Timur dan Barat*. Yogyakarta: Gama Media.
- Assegaf, Abd. Rachman. 2004. *Pendidikan Tanpa Kekerasan*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Assegaf, Abd. Rachman. 2011. *Falsafah Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Hadhari Berbasis Integratif-Interkonektif*. Jakarta: RadjaGrafindo Persada.
- Azyumardi Azra. 2002. *Historiografi Islam Kontemporer, Wacana Aktualitas dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Granmedia.
- Bayrakli, Bayraktar. 1989. "Realism: in Islamic and Western Educational Philosophiy", dalam: *Hamdard Islamicus*, Vol. XII No. 3/Autumn t.k: t,p..
- Bigge, Morris L. 1982. *Learning Thoeries for Teachers*. New York: Harper & Row Publishers.
- Bilgrami, Hamid Hasan dan Sayid 'Ali Asyraf. 1989. *Konsep Universitas Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Brockelmann, Carl. 1943. *Geshichte Der Arabischen Literatur*. Leiden: E. J. Brill.
- Bustros, Gabriel M. T.t. *Whos's, Who in The Arab World 1986-1987*. 8th edition, United Kingdom: Butterworth and Co. (Publishers) Limited.
- Cardarola, Carlo. 1982. *Religious and Societies: Asia and The, Midle East*, Amsterdam: Mouton Publishers.

- Dakir. 2004. *Perencanaan dan Pengembangan Kurikulum*. Yogyakarta: Rineka Cipta.
- David Michael Levin. 1990. "Existentialism at the End of Modernity (Questioning the I's Eyes) dalam *Philosophy Today*. USA: Philosophy Documentation Centre, Vol.34 Num ¼ Spring.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1998. *Kamus Umum Baku Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Djumansyah. 2006. *Falsafah Pendidikan*. Malang: Bayu Media Publishing.
- Edi Suharto. 2006. *Jurnal Sosiologi Reflektif. Pengembangan Keilmuan Sosiologi*. Jurusan Sosiologi. Fakultas Ilmu Sosial Dan Humaniora: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Ellis, Arthur K., dkk. 1986. *Introduction to Foundation of Education*, New Jersey: Prentice Hall.
- Encyclopedia of Americana*. 1974. Vol . 9. New York: Lexington.
- Fazlur Rahman. 1984. *Islam and Modernity. Transformation of Intellectual Tradition*. The University of Chicago
- Fazlur Rahman. 1985. *Islam Dan Modernitas (terjemahan)*. *Transformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka.
- Fazlur Rahman. 2000. *Cita-cita Islam (terjemahan)* Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Gharbal, Muhammad Syafiq. 1960. *Al-Masu'ah al-Arabiyah al-Muyassarah*, Cairo-New York: Dar al-Qalm, Franklin Book Program.
- Grabbs, Jack A. 1984. *The Writting of History in Nineteenth-Century Egypt: A Study in Nasional Transformation*, Cairo: The American University in Cairo Press.
- H.A.R. Tilaar. 2004. *Multikulturalisme. Tantangan-tantangan Global Masa Depan Dalam Tranformasi Pendidikan Nasional*. Jakarta: Grasindo.
- Hadari Nawawi. 1993. *Pendidikan Dalam Islam*. Surabaya: al-Ikhlash.
- Harold H. Titus. 1984. *Persoalan-persoalan Falsafah*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Harun Hadiwijoyo. 1980. *Sari Sejarah Falsafah Barat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hasan Langgulung. 1985. *Manusia dan Pendidikan. Suatu Analisa Psikologi Falsafah dan Pendidikan*. Jakarta: Pustaka Al Husna.
- Hasan Langgulung. 1988. *Asas-asas Pendidikan Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna.
- Hasan Langgulung. 1991. *Kreativitas Dalam Pendidikan Islam. Analisis Psikologi dan Falsafah*. Jakarta: Pustaka Al Husna.
- Hasan Langgulung. 1993. *Beberapa Pemikiran Tentang Pendidikan Islam*. Bandung: Al Maarif.
- Hasan Langgulung. 1988. *Pendidikan Islam Menghadapi Abad ke-21*, Jakarta: Pustaka al-Husna.
- Hasbullah. 2001. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Hendiyat Soetopo. 2004. *Pendidikan dan Pembelajaran*. Malang: UMM Press.
- Imam Barnadib. 1990. *Falsafah Pendidikan: Sistem dan Metode*. Yogyakarta: Andi Offset.
- Imam Barnadib. 1990. *Falsafah Pendidikan: Sistem dan Metode*. Yogyakarta: Andi Offset.

- Imam Bawani. 1993. *Tradisionalisme dalam Pendidikan Islam*. Surabaya: al-Ikhlâs.
- Imam Makhalli Musthofa (ed.). 2004 “*Pendidikan Islam dan Tantangan Globalisasi; Buah Pikiran Seputar Falsafah, Politik, Ekonomi, dan Sosial Budaya*”, Yogyakarta: Presma Fakultas tarbiyah UIN Sunan Kalijaga.
- Jalaluddin dan Abdulah Idi. 2007. *Falsafah Pendidikan* Jakarta: Gaya Media Pratama
- Jalaluddin Rakhmat. 1991. *Islam Alternatif. Ceramah-ceramah di Kampus*. Bandung: Al Mizan.
- John Dewey. 1916. *Essays in mental Logic*. New York: Dover Publication, Inca.
- John Dewey. 1961. *Philosophy of Education (Problem of Men)*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co. Paterson.
- John M Echol dan Hasan Shadily. 1985. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- Knight, George R. 1982. *Issues and Alternatives in Educational Philosophy*, Michigan: Andrews University Press.
- Lubis, Arbiyah. 1993. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- M.Ainun Yaqin. 2005. *Pendidikan Multikultural. Cross-Cultural Understanding Untuk Demokrasi dan Keadian*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Martin Heidegger. 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Muchlis Usman. 1988. "Konsepsi Pendidikan Muhammad 'Athiyah al-Abrasyi dan Kemungkinan Penerapannya di Indonesia". *Tesis*, Yogyakarta: Program Pascasarjana IAINSunan Kalijaga.
- Muhaimin, dan Abd. Mujib. 1989. *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalnya*, Bandung: Trigenda Karya.
- Muhammad ‘Abduh. 1976. *Risalah Tauhid*. terj. H. Firdaus A.N. BA, dari *Risalatut Tauhid*, cetakan vi Jakarta: Bulan Bintang.
- Muhammad Hamid An-Nasr. 2004, *Menjawab Modernisasi Islam: Membedah Pemikiran Jamaluddin al-Afghani hingg Islam Liberal*, Jakarta: darul Haq.
- Muis Sad Iman. 2004. *Pendidikan Partisipatif. Menimbang Konsep Fitrah dan Progresivisme John Dewey*. Yogyakarta: Safiria Insani Press.
- Mujamil Qomar. 2005, *Epistemologi Pendidikan Islam; dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, Jakarta: Erlangga.
- Nana Syaodah Sukamadinata. *Pengembangan Kurikulum Teori dan Praktik*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Nasution, Harun. 1990. *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasution, Harun. 1986. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press.
- Nasution, Harun. 1992. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Bulan Bintang.

- Nasution, S. 1988. *Asas-asas Kurikulum*. Bandung: Jemmars.
- Noeng Muhajdir. 1999. *Pendidikan dalam Perspektif Al Quran*. Yogyakarta: LPPI UMY.
- Noeng Muhajir. 1989. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarakin.
- Norcholish Madjid. 1998. “*Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*” Bandung: Mizan
- Parveen Shaukat Ali. 1993. *Human Right in Islam*. India: Adam Publisers & Distributors.
- Quraish Shihab. 1994. *Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Quraish Shihab. 2005. *Membumikan Al-Qur’an*, Bandung: Mizan, cetakan xxvi
- Quraish Shihab. 2006. *Rasionalitas Al-Qur’an Studi Kritis Tafsir Al-Manar*. Jakarta: Lentera Hati
- S. Nasution. 1988. *Pengembangan Kurikulum*. Bandung: Alumni.
- Sibawaihi. 2004. *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Islamika.
- Singgih Nugroho. 2003. *Pendidikan Pemerdekaan Dan Islam Yogyakarta Pondok Edukasi*
- Smith Krouse Atkitson. 1964. *The Educator Encyclopedia*. Prentice Hall: Cliff Englewod.
- Suparlan Supartono. 2007. *Falsafah Pendidikan*. Yogyakarta: Ar Ruzz
- Sutrisno. 2003. *Revolusi Pendidikan Indonesia*. Yogyakarta: Ar Ruzz
- Sutrisno. 2004. *Fazlur Rahman. Kajian Terhadap Metode Epistemologi dan Sistem Pendidikan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Syahminan Zaini. 1986. *Prinsip-prinsip Dasar Konsepsi Pendidikan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia.
- Toto Suharto. 2006. *Falsafah Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Arruzz
- W.T. Feldman. 1968. *The Philosophy of John Dewey: A Critical Analysis*. New York: Greenwood Press.
- Zainal Abidin Baqir (ed.). 2005. “*Integrasi Ilmu dan Agama; Interpretasi dan aksi*” Bandung: Mizan bekerja sama dengan MYIA dan SUKA Press
- Zuhairini, dkk. 1983. *Metodik Khusus Pendidikan Agama*. Surabaya: Usaha Nasional.

***Sumber internet***

- <http://muslim.or.id/biografi/sejarah-hidup-imam-al-ghazali-1.html>  
<http://www.wikipedia.org>



## **Biodata Penulis**

### **Prof. Dr. Abd. Rachman Assegaf**

#### **I. PERSONAL INFORMATION**

- A. Full Name** : Prof. Dr. Abdurachman Assegaf  
**Family Name** : Assegaf  
**Given/First Name** : Abdurachman
- B. Date of Birth** : March 12, 1964
- C. City of Birth** : Gresik
- D. Country of Citizenship** : Indonesia
- E. Office Adress** : Sunan Ampel State Islamic University  
Jalan Ahmad Yani 117 Jemur Wonosari Kecamatan  
Wonocolo Surabaya 60237  
Indonesia
- F. Gender** : Male
- G. Email** : [profassegaf@gmail.com](mailto:profassegaf@gmail.com)