

URGENSI PENDIDIKAN AKHLAK DALAM ISLAM

Oleh: Basidin Mizal¹

Abstrak

Dalam rangka membina dan mengembangkan seluruh potensi baik jasmani maupun rohani, dapat dilakukan melalui Pendidikan. Dengan proses Pendidikan, manusia mampu membentuk kepribadiannya. Untuk itu perlu diciptakan suasana kondusif agar terbentuk interaksi proses belajar mengajar yang mampu menyentuh dan menghubungkan seluruh aspek peserta didik. Ketersentuhan seluruh aspek anak didik akan mempermudah terangsangnya reaksi dan perhatian serta keinginan peserta didik untuk melaksanakan proses belajar mengajar. Formulasi secara integral dan harmonis dalam setiap interaksi Pendidikan islam menawarkan tiga konsep pendekatan, yaitu *al-basyar*, *al-insan*, dan *al-nas*. Dengan konsep ini akan dapat menumbuhkan minat peserta didik untuk mengembangkan seluruh potensi yang dimilikinya. Guna mewujudkan hal yang demikian itu diperlukan adanya norma akhlak dan aturan nilai moral yang disepakati bersama dan dijadikan sebagai acuan yang dapat membantu merumuskan tujuan Pendidikan, yaitu membentuk manusia agar memiliki akhlak mulia yang ditandai oleh adanya integritas kepribadian yang utuh, satu hati, ucapan dan perbuatan, memiliki tanggung jawab terhadap dirinya, masyarakat dan bangsanya.

Kata kunci: Islam, Pendidikan dan Akhlak

A. Pendahuluan

Pendidikan Islam adalah kekayaan tradisi jenial yang terus berkembang secara dinamis melalui dialektika kontinu antara pewarisan dengan inovasi dalam bingkai masa keemasan masa lalu dan hegemoni tradisi Barat beserta plus-minusnya telah mau tidak mau menjadi inherent dan bahagian dari realitas konkret pendidikan Islam masa kini, bahkan mungkin di masa mendatang, jika umat Islam tidak arief dalam memilah dan memilih antara westernisasi dan modernisasi. Dengan demikian, tradisi masa lalu masih terus “Hidup” hingga kini dalam alam kesadaran umat yang perlu terus disikapi secara apresiatif-kritis. Realitas keilmuan dalam Islam bemuara pada produk pemikirannya, baik itu pendidikan, kalam, tasawuf, dan fiqih yang merupakan khazanah dari ulum Al-Quran dan ulum Al-Hadist.

Produk pemikiran diatas adalah masa lalu yang puncak formulasi teoritiknya berlangsung pada masa keemasan (abad III-V H/IX-XI M) hal inilah yang disinyalir oleh banyak pihak sebagai hegemoni terhadap pola piker dan kesejarahan umat Islam di masa lalu yang menjadi

¹ Dosen Tetap Fakultas Tarbiyah dan Ketua Prodi Manajemen Pendidikan islam

paradigma konsep bayani dan konsep irfani yang terus menerus terjalin secara berkelindan hingga dewasa ini.

Semenjak bangsa Barat menjajah kawasan Islam, mencampuri urusan dan menentukan nasib orang Islam, sejak abad ke-17 dan ke-18 M, kemajuan peradaban di Negara-negara Eropa Barat (Inggris, Perancis, Belanda, Italia, Spanyol-Portugis) dan Eropa Timur seperti Rusia, terutama dalam bidang teknologi, industri dan militer, ternyata membawa dampak yang serius bagi kelangsungan peradaban di wilayah benua Asia dan Afrika. Kedua benua ini (Asia dan Afrika) didiami oleh mayoritas penduduk beragama Islam. Meski begitu, pada saat yang bersamaan tingkat peradaban pada dua benua ini sedang mengalami masa-masa kemunduran, sehingga dengan mudah Negara-negara Eropa, baik Eropa Barat dan Timur melakukan ekspansi dengan menaklukkan beberapa kerajaan besar, seperti Turki, Usmani, Mesir, kerajaan Safawi (Iran) dan India kerajaan Islam di Nusantara dan beberapa kerajaan Islam di Semenanjung Malaka dan kerajaan Champa (Thailand).²

Dunia Muslim mengalami suatu krisis intelektual stagnan yang akut, yang dimotori dengan adanya stigma tertutupnya pintu ijtihad, pertentangan nilai-nilai yang semestinya itu menjadi bahagian yang mutlak, menjadi relatif. Hal inilah yang membawa pengaruh besar terhadap kerangka bangunan teori-teori yang baku dan jitu, tetapi disisi lain dalam hal-hal yang aplikatif dan praksis dalam metodologi pendidikan Islam terjadi kesenjangan yang justru menjadi tantangan dan pekerjaan rumah baru bagi umat Islam.

Disinilah umat Islam dituntut untuk selalu berfikir, bekerja dengan upaya yang sungguh-sungguh, berkreatifitas dan berkolaborasi dengan tantangan-tantangan yang dihadapi sekarang bahkan di masa yang akan datang sekalipun, umat dituntut untuk selalu siap menghadapi tantangan itu dengan berbagai langkah antisipasif, sehingga tidak pada tempatnya untuk cengeng, apalagi masa bodoh terhadap keadaan, bahkan menyerah kalah, terhadap situasi tersebut. Hal yang demikian bukanlah ciri-ciri umat Islam mempunyai adagium yang selalu menjadi pegangan mereka yakni: *al-Muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhzu bil al-jadid al-ashlah* yang maksudnya : menjaga nilai-nilai tradisi masa lalu yang baik, dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik. Metode yang dianggap baru itu, disebut dengan epistemologi burhani yang merupakan kreasi aplikatif antisipatif dari dua penalaran terdahulu yakni epistemologi bayani, dan epistemologi irfani. Untuk penjelasan lebih jauh tentang ketiga epistemologi di atas, akan saya rangkai sebagai berikut di bawah ini :

1. Epistemologi Bayani

Munculnya periode *tadwin* (kodifikasi massif keilmuan)³ disinyalir sebagai babak baru transformasi episteme *bayandari* wacana kebahasaan menuju wacana diskursif. Periode *tadwin* ini

² Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, cet. Ke-1, (Bandung: Mizan, 1993), hlm 147-151.

³*Tadwin* selain memberikan fungsi-fungsi historis-politis tertentu, juga memberikan pengaruh intelektual yang sangat kuat terhadap pemikiran Arab-Islam (masa keemasan), bahkan hingga masa-masa berikutnya. Lihat Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion And Politics Arab In The Arab World*, (London, Reutledge,1991), hlm. 10-11. Periode *tadwin* menurut Nazih Ayubi, memunculkan dua hal utama, yaitu obsesi akan keunggulan bahasa Arab dan

telah mengantarkan budaya Arab Islam ke budaya tulis/grafis (*al-kitabah*) dan penalaran (*ad-dirayah*), dimana masyarakat Arab sebelumnya berada didalam budaya oral/lisan. (*al-mushafahah*) dan transmisi replikatif (*ar-riwayah*).⁴ Lebih jauh, episteme *bayan* telah menjadi semacam “perspektif” (*ru'yah*) dan “sistem” (*manhaj*) yang melandasi pemikiran sistematis dalam inenginterpretasi wacana (*fi tafsir al-khitbah*) dan memproduksi wacana (*fi intaj al-khitbah*). Paling tidak, ada tiga keistimewaan periode *tadwin* yang bisa disebutkan yaitu (1) sejarah budaya Arab Islam menyaksikan peletakan dasar-dasar kebahasaan sehingga bahasa Arab layak menjadi bahasa yang bisa dikaji dengan cara-cara ilmiah dan praktis. (2) rekonstruksibudaya masa sebelumnya ke dalam wacana ilmiah, dan (3) inkulturturisasi warisan kuno melalui gerakan penerjemahan dan pengadopsian.⁵

Secara leksikal-etimologis, terma *bayan* mengandung beberapa arti, yaitu (1) kesinambungan (*al-Washl*). (2) keterpilahan(*al-fashl*). (3) jelas dan terang (*azh-zhuhur wal al-wadhuh*), dan (4) kemampuan membuat terang dan jelas.⁶Berdasarkan ragam arti ini, kiranya dapat disimpulkan bahwa makna generik yang terkandung dalam term *bayan* adalah *keterpilahan* dan *keterjelasan*. Sebagai sebuah episteme, keterpilahan dan keterjelasan tersebut yang mewujudkan dalam *bayan* ibarat “perspektif” dan “metode” yang sangat menentukan pola pemikiran dalam lingkup “estetik-susastra” dan sekaligus dalam lingkup “logic-diskursif”. Dengan kata lain, *bayan* berubah menjadi sebuah istilah yang tidak sekedar mencakup arti segala sesuatu yang berkaitan dengan realisasi tindakan “memahami”, tetapi juga mencakup arti segala sesuatu yang mendasari tindakan “memahami”.

Epistemologi *bayani* muncul bukan sebagai entitas budaya yang *a historis* melainkan ia memiliki akar kesejahteraannya yang panjang dalam pelataran budaya dan tradisi pemikiran Arab. Sebagaimana dimaklumi, bangsa Arab sangat mengagungkan bahasanya, terlebih lagi setelah bahasa Arab diyakini sebagai identitas kultur dan bahasa wahyu Tuhan. Berdasarkan hal ini, kiranya cukup beralasan jika determinan historis awal-mula peradaban Islam adalah sinergi bahasa dan agama.⁷Dan bahwa awal-mula aktivitas ilmiah yang mewarnai budaya Arab-Islam berupa penghimpunan bahasa Arab dan perletakan dasar-dasar ketatabahasaannya seiring dengan upaya memahami ajaran agama dan memproduksi wacana yang membangun “rasionalitas-keagamaan Arab” (*al-Ma'qul ad-Diini al-'Arabi*) dengan produk intelektual berupa ilmu kebahasaan dan ilmu agama.⁸ Di sisi lain karena bahasa Arab mempunyai entitas tersendiri yang

hasil pemikiran fiqh yang begitu mengagumkan sampai-sampai peradaban Islam layak disebut peradaban fiqh, walaupun pada hakikatnya ayat-ayat hukum lebih sedikit dari ayat-ayat kauniyyah.

⁴ M. Abed al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markas ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), hlm. 14

⁵ M. Abed al-Jabiri, *al-Mas'alah ats-Tsaqafiyah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wadhah al-Arabiyyah, 1994), hlm.36-37

⁶ Lihat elaborasi masing-masing arti tersebut dalam Abed al-Jabiri, *Bunyat al-'aql al-Arabi...*,hlm. 16-18. Sementara ragam makna etimologis *al-bayan* tersebut bisa dilihat dalam Ibn Mansur, *Lisan al-'Arab*, jilid XIII, (Beirut: Dar shadir, 1992), hlm. 62 dan 67

⁷ M. Abed al-Jabiri, *Takwin al-'aql al-'Arabi*, hlm. 75

⁸Keilmuan semacam itu oleh Hasan Hanafi dikategorikan sebagai ilmuan *naqliyah* dan keilmuan *naqliyah-aqliyah*: oleh Khairullah Thalfah dikategorikan sebagai ilmuan *syar'iyah* dan keilmuan *lisaniyyah*; sedangkan oleh Ali Husni al-Kharbauthli disebut dengan *dirasat diniyyah* dan *dirasat adabiyyah*. Lihat Hasan Hanafi, *dirasat falsafiyah*, (Kairo: Maktabah al-Anjilu, 1987), hlm. 156; Khairullah Thafiah, *kuntum khaira ummatin ukhrijatli an-*

tidak dipengaruhi khazanah logika romawi dan latin tetapi ia justru mewarnai khazanah keilmuan dunia dengan huruf-huruf Arab sebagai entitas tersendiri, dan angka Arab yang diadopsi oleh bahasa latin dan bahasa romawi.

Pada sisi lain, kultural-intelektual Arab semacam ini melahirkan komunitas agamawan-intelektual yang menempati posisi otoritatif dalam ranah keagamaan dan keilmuan. Mereka adalah kalangan *bayaniyyun*, meminjam istilah al-Jabiri, yang secara “koegial” berperan dalam memapankan ilmu-ilmu Arab-Islam yang bersifat *istidlali* yaitu Nahwu, sharaf, Balaghah, Mantiq, Fiqih dan Kalam.⁹

Ilmu-ilmu inilah yang menjadi lokomotif bagi formulasi keilmuan *naqliyyah*-murni dan keilmuan *naqliyyah-aqliyyah*. Imam asy-Syafi'i merupakan salah seorang *pionner* utama *bayaniyyun* yang menteorisasi episteme *bayani* sebagaimana terformulasikan dalam pemikiran ushul fiqhnya. Bahkan banyak kalangan menilai pengaruh besar asy-Syafi'i terhadap pemikiran di dunia Islam sejajar dengan pengaruh besar Aristoteles dalam belantika pemikiran Yunani kuno.¹⁰ Dengan pemikiran fundamentalnya tentang empat prinsip : Al-Qur'an, As-Sunnah, Ijma' dan Qiyas.¹¹ Asy-Syafi'i telah merumuskan kerangka pikir yang menjadi basis penting epistemologi *bayani*. Sekurang-kurangnya terhadap dua aspek pokok yang terkandung dalam pemikiran ushul fiqh asy-Syafi'i, yaitu aspek hukum (legal) dan aspek teologi.¹² Meskipun tidak diungkapkan secara eksplisit, kedua aspek tersebut bisa ditelisik dari pemikiran ushul fiqhnya yang pada dasarnya dimaksudkan untuk merespons balik pemikiran kalam Mu'tazilah yang sangat mengedepankan rasio dan terlalu banyak “berbicara” tentang Tuhan. Bagi asy-Syafi'i tugas seorang Muslim adalah berupaya memahami aturan-aturan Tuhan (bukan berbicara tentang Tuhan), dan ushul fiqh diorientasikan untuk menawarkan metodologi yang dibutuhkan dalam menguak aturan yang diwahyukan Tuhan agar mampu memenuhi kewajiban berbakti kepada-Nya dan kepada sesama manusia. Di sisi lain episteme *bayani* belum menyinggung aspek alam sekitar yang juga berhubungan dengan manusia sebagai khalifatullah fi al-ardl.

Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, sumbangan asy-Syafi'i terbukti sangat menonjol terutama berkenaan dengan sikapnya atas as-Sunnah, dimana ia diposisikan sebagai *nash* kedua setelah Al-Qur'an. Bagi asy-Syafi'i, as-Sunnah juga berfungsi sebagai *musyarri'* (penetap hukum) seperti halnya Al-Qur'an yang merupakan *nash* pertama. Padahal sebelumnya, as-Sunnah lebih berfungsi sebagai *syarih* (penjelas hukum) bagi *nash* pertama. Dalam hal ini, asy-Syafi'i berpendapat bahwa Al-Qur'an harus ditafsirkan berdasarkan as-Sunnah (hadist), bukan

Nash, juz 1. (Bairut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1957), hlm. 726 dan 737; dan al-Kharbauthli, al-Hadharah al-'Arabiyya al-Islamiyyah, (Kairo: Maktabah al-Khanji, t.t.), hlm. 224

⁹ Abed al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'arabi*, hlm. 13

¹⁰ Ali Sami an-Nasysyar, *Manahij al-Bahts 'inda Mufakkiri al-Islain wa Naqd al-Muslimin Limantiq al-Aristotelesi*, cet.1, (T.np: Dar al-Fikr al-Arabi, 1947), hlm. 59

¹¹ Asy-Syafi'i *ar-Risalah*, edisi Ahmad Muhammad Syakir (ed), (Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1993). John Burton menyebut empat prinsip dasar tersebut sebagai empat cara pemerolehan pengetahuan tentang “kemauan” Tuhan yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i. Lihat John Burton, *An Introduction to the Hadith*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), hlm. 153

¹² George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), hlm.559

sebaliknya.¹³ Selanjutnya, dia pun memperluas cakupan pengertian as-Sunnah dengan idak secara tegas membedakan antara “sunnah-tradisi” dengan “sunnah-wahyu”. Konsekuensinya, seperti disampaikan Ahmad Hasan, adalah munculnya kecenderungan untuk mengidentifiikan pengertian as-Sunnah dengan al-Hadits pada masa pasca as-Syafi’i.¹⁴ Hal ini jelas diinisiasi oleh pendapat asy-Syafi’i yang mengidentifiikan as-Sunnah dengan kandungan hadits yang bersumber sdari Nabi, meskipun hadits tersebut ditransmisikan melalui rangkaian perawi *ahad*.¹⁵

Dalam kaitannya dengan upaya memahami kehendak Tuhan, asy-Syafi’i memang lebih mengedepankan hadits *ahad* dari pada rasio, meskipun hal ini banyak dikritik oleh berbagai kalangan.

Untuk mendukung pendapatnya tentang absahnya menggunakan hadits *ahad*, asy-Syafi’i melontarkan beberapa argumen, dimana argumen-argumen tersebut juga sekaligus dimaksudkan untuk menyanggah pendapat kalangan yang enggan berpegangan pada hadits *ahad*. Beberapa argumen yang dilontarkan asy-Syafi’i adalah: (1) Nabi sendiri meminta kita agar kita selalu menjaga, memerhatikan dan mengindahkan sabdanya, baik yang diterima melalui jalur tunggal maupun jalur kolektif. (2) Para sahabat menyampaikan ketentuan-ketentuan hukum agama melalui periwayatan tunggal, dan Nabi pun mengakuinya. (3) Nabi pernah mengirim dua belas orang utusan secara terpisah untuk mendakwahkan Islam ke berbagai daerah, dan beliau menitipkan surat kepada masing-masing mereka agar diserahkan kepada penguasa daerah setempat. (4) para sahabat merujuk pada riwayat tunggal manakala tidak menemukan dalil dalam Al-Qur’an dan as-Sunnah.¹⁶

Oleh karena sedemikian tingginya apresiasi asy-Syafi’i terhadap hadits maka tidak heran apabila ia dinilai lebih berpihak pada pendapat *Ahl al-Hadits* dalam “memaksimalkan” fungsi dan peran hadits sekalipun berstatus *ahad*,¹⁷ daripada berpihak pada pendapat *Ahl ar-ra’y*. Bagi aliran *Ahl al-Hadits* sendiri, maksimisasi peran hadits dalam hubungan dengan Al-Quran diwujudkan dalam bentuk : (1) Penetapan hadits terhadap sesuatu yang tidak diungkap dalam Al-Qur’an. (2) Pembatasan hadits terhadap keumuman kandungan Al-Qur’an, dan (3) Perlunya mempertimbangkan pemberlakuan hadits *ahad*.¹⁸ Selain itu, sumbangan asy-Syafi’i juga terlihat dalam upayanya mengikat erat ruang gerak *ijma’* dan *ijtihad* (*qiyas*) dengan *nash-nash* (Al-

¹³ P.M Holt, et.al. (ed), *The Cambridge History of Islam*, vol 2B, (New York: Cambridge University Press, 1970), hlm. 559

¹⁴ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 78

¹⁵ P.M Holt, et. Al. (ed), *The Cambridge History of Islam*, vol 2B, hlm. 559, lihat juga Wabwah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz I, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 1986), hlm. 467

¹⁶ Wabwah az-Zuhaili. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz I, hlm.467-468

¹⁷ Asy-Syafi’i pernah berkata: “Apabila kalian mendapati mazhabku, lalu kalian mendapati ada hadits yang berisi ketentuan yang berbeda dengan mazhab (pendapat)-ku, maka ketahuilah bahwa hadits itulah sebenarnya mazhabku”. Lihat asy-Syahrastani, *A-Milal wa an-Nihal*. Edisi AbdulAziz Muhammad al-Wakil (ed). (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), hlm. 207

¹⁸ Muhammad Kamluddin Imam, *Nazhariyyatal-Fiqh fi al-Islam: Madkal Manhaji*, (Beirut: al-Mu’assasah al-Jami’iyah, 1998), hlm. 245-246

Qur'an dan as-Sunnah).¹⁹ Hal ini setidaknya terlihat dalam dua hal yaitu, perbedaan diametral antara konsep ijma' asy-Syafi'i dengan konsep ijma' sebelumnya, dan penyamaan ijihad dengan qiyas.²⁰

Dalam analisis Fazlur Rahman, ijma' pada awalnya bukanlah suatu fakta statis, melainkan proses demokratis yang terus berjalan. Akan tetapi, pemahaman ijma' yang seperti ini, kemudian diubah oleh asy-Syafi'i menjadi sesuatu yang formal dan total sehingga tidak tersisa peluang bagi adanya perbedaan.²¹ Bahkan untuk tujuan "membatasi" medan ijihad yang cenderung semakin meluas, asy-Syafi'i menyamakan ijihad dengan qiyas: dalam arti, qiyas dipandang sebagai satu-satunya manifestasi ijihad yang valid.²² Pemikiran asy-Syafi'i ini akhirnya berdampak pada semakin kokohnya geliat *bayani*. Sebab ijihad, sebagai aktivitas intelektual, senantiasa dalam *nash* (teks); bertolak dari *nash* atau bersandar pada *nash*.²³

Pada hal di era para sahabat setelah wafatnya Nabi Saw, sahabat Umar bin Khattab pernah tidak pernah tidak menjalankan hukum qisas karena masa paceklik, hal ini yang menjadikan aspek hukum tidak hanya dipahami hanya sebagai hukum ansich, tetapi tujuan hukum, juga menjadi salah pertimbangan kemaslahatan bagi umat manusia. Secara lebih rinci, Wael B. Hallaq menyebutkan sumbangan asy-Syafi'i dalam meletakkan prinsip dasar pemikiran ushul fiqh, yang meliputi : (1) hukum harus secara eksklusif berasal dari teks yang diwahyukan; (2) sunnah Nabi merupakan sumber hukum yang mengikat; (3) pertentangan tidak akan terjadi antara as-Sunnah dan Al-Qur'an, tidak juga antara ayat-ayat Al-Qur'an atau hadits-hadits dalam kedua sumber tersebut; (4) secara hermeneutis kedua sumber hukum tersebut saling melengkapi; (5) sebuah aturan hukum yang berasal dari teks-teks yang tidak diragukan dan transmisikan secara luas adalah pasti dan tidak terjadi pertentangan, sedangkan aturan yang disimpulkan melalui cara ijihad atau qiyas memungkinkan untuk terjadi pertentangan; dan (6) ijihad dan qiyas

¹⁹Nasr Hamid Abu Zaid, at -Tafkir fi Zaman at-Takfir, (Kairo: Sina li an-Nashr, 1995), hlm. 149.

Tampaknya, karena peran itulah, asy-Syafi'i mendapatkan gelar sebagai *Nashr as-Sunnah* (penolong dan pembela as-Sunnah).

²⁰Asy-Syafi'i, Ar-Risalah, hlm 447. Dalam kitabnya ini, as-Syafi'i secara eksplicit anggapan bahwa antara ijihad dan qiyas itu berbeda.

²¹Fazlur Rahma, *Islamic Methodology in History*, edisi II, (Islamabad: Islamic Research

²²Mohammad Hasyim Kamali, "Fiqh and Adaptation To Social Reality", *The Muslim World*, Vol. LXXXVI, No. 1, (January, 1996), hlm. 71. Lihat juga, Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, hlm. 56. Mohammad Yusuf Musa meringkas muatan inti pemikiran asy-Syafi'i dalam kitabnya *ar-Risalah* sebagai berikut: ragam *bayan* (kejelasan) Al-Qur'an fungsi as-Sunnah, kejujuran hadits *ahad*, dan *qiyas* dengan berbagai persyaratannya. Lihat M. Yusuf Musa 'ar-Risalah li al-Imam asy-Syafi'i dalam *at-Turat al-Insaniyyah*, jilid I, (Kairo: Asy-Syirkah al 'Arabiyyah, t.t.), hlm. 414-418

²³Abed al-Jabiri, *Bunyat al-Aql al-'Arabi*, hlm. 23. Untuk memperkuat asumsi bahwa ijihad senantiasa bertolak atau bersandar pada *nash*, kita bisa melihat cara yang ditempuh *ushuliyun* sewaktu berijihad dalam rangka mengungkapkan ketentuan hukum syar'i yaitu : (1) cara ijihad *bayani*; (2) cara ijihad *ta'lili* dan (3) cara ijihad *taufiqh*. Dalam cara yang pertama, suatu teks (*nash*) tertentu dijabarkan maksudnya; cara kedua memfokuskan pada penggalian ketentuan hukum yang tidak ditemukan teks (*nash*) tertentu sebagai dasar hukumnya melalui penegasan hukum pada '*illat* atau pada *maqiamaqasyid asy-Syariah*; sedangkan cara ketiga memusatkan pada penggalian ketentuan hukum dari berbagai dalil yang bertentangan, baik berupa teks (*nash*) maupun bukan, melalui upaya *al-Jam'u, an-Naskh* atau *at-Tarjih*. Lihat Syamsul Anwar, "Dilalat al-Hafi wa al-Liyyat al-Ijihad: Dirasah Ushuliyah di Ihalah Hakhshah IlaQadiyyat al-Qatl ar-Rahim", *al-Jami'ah*, vol. 41, no. 1, (2003), hlm. 157

sebagaimana dukungan terhadap pemakaian instrument consensus (ijma'), ditentukan oleh sumber-sumber yang diwahyukan.²⁴

Berkat sumbangannya itu, asy-Syafi'i dinilai telah memformulasikan sentralitas teks suci dan mempostulasikan bahwa kedua sumber hukum yang diwahyukan (Al-Qur'an dan Sunnah Nabi) mengandung kerangka acuan segala hal yang mungkin terjadi. Itulah sebabnya mengapa pemikiran ushul fiqh yang dirumuskan asy-Syafi'i, sebagaimana terungkap dalam kitab ar-Risalah, dinilai sebagai konstruktoritik *juridical theology* ("teologi hukum"): ada dimensi legal dan teologis sekaligus, yang diarahkan untuk mengkritisi setiap sistem pemikiran keagamaan yang cenderung melampaui otoritas kitab suci.²⁵ Dengan kata lain, sasaran bidik asy-syafi'i adalah eksposisi formulasi teoritik bagi tradisionalisme yang bisa digunakan untuk menangkal akses pemikiran kaum rasionalis mu'tazilah.²⁶ Juga kalangan lain seperti para filosof dan tasawwuf falsafi.

Aktivitas intelektual yang bercirikan *haul an-Nash* (seputar teks) semacam itu menghasilkan pola pemikiran yang berorientasi pada "reproduksi" teks dengan Al-Qur'an sebagai teks intinya dan mendudukan rasio dalam hubungannya dengan wahyu pada posisi *al-Musyara'ah* (penentu hukum yang dependen) dalam kerangka inilah sangat bisa dipahami sekiranya peradaban Arab-Islam disinyalir sebagai peradaban teks.²⁷ Karena begitu besar pengaruhnya dalam pembentuk proses kultural dan intelektual yang berkembang. Lebih jauh lagi, asumsi dasar yang melandasi segenap aktivitas kultural-intelektual pun adalah *al-Ashl fi an-Nash la fi al-Waqi'* (acuan pokok terdapat pada *Nash* teks bukan pada kenyataan rilil) atau *I'Ta'al-Awwaliyyat li an-Nash* (pemrioritasan teks; tekstualis). Sehingga gerak wahyu yang semula diturunkan dari Tuhan menuju manusia dan kemudian bergeser menjadi gerak menaik dari manusia menuju Tuhan.²⁸ Oleh karena itu, problematika yang mendominasi "hal-terpikirkan" peradaban Arab-Islam²⁹ dan sekaligus menjadi salah satu ciri episteme *bayan* adalah relasi kata

²⁴ Wael B. Hallaq sejarah teori hukum Islam: *Pengantar untuk Ushul Fiqh Madzhab Sunni*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 45. Berbeda dengan penilaian Abu Zaid, George Makdisi, Philip K. Hitti, dan pemikir lainnya yang cenderung mengistimewakan posisi asy-Syafi'i dalam kancah pemikiran keislaman, khususnya fiqh dan ushul fiqh. Wael B. Hallaq justru menganggap peran asy-Syafi'i tidak begitu fenomenal untuk tidak mengatakan biasa-biasa saja sehingga dalam rentang waktu lebih dari seabad pasca asy-Syafi'i diskursus ushul fiqh tidak begitu marak karena tidak ada yang "menggigit" dari pemikiran tokoh ini.

²⁵ George Makdisi, *The Raise Of Humanism...*, hlm. 12 dan 15

²⁶ George Makdisi, "Theology Yuridis Syafi'i: Asal Usul dan signikasi Ushul Fiqh". *Al-Hikmah*, no. 17, vol. VII, (1996), hlm. 38. Dalam artikelnya ini, Makdisi mengutip pendapat Prof Leust yang membedakan "dua bentuk utama kalam" yaitu: (1) teologi yang pada dasarnya bersifat Teologi inilah yang digumuli asy-Syafi'i dalam kitab-kitabnya: ar-Risalah, al-Umm, dan ikhtilaf al-Hadits.

²⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap ulumul Qur'an*, (Jogjakarta: LKiS, 2001), hlm. 1. ; bandingkan dengan Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nashh: Dirasah fi ulum Al-Qur'an*, cet, V, (Beirut: al-Markaz ats-Tsakafi al-'Arabi, 2000), hlm 9.

²⁸ Nasr Hamid Abu zaid, *Mafhum al-Nash*, hlm. 245

²⁹ Pada berbagai tempat dalam disertasi ini digunakan ungkapan: budaya/peradaban Arab-Islam untuk menyebut "budaya/peradaban budaya Islam". Ungkapan demikian ini dimaksudkan untuk mengeksipitkan nuansa makna "budaya Arab-Islam", yang dihasilkan dari dialektika kehidupan Arab dan kehidupan Islam, pemikiran Arab dan pemikiran Islam, dan bahasa dan pemikiran yang menggunakan medium bahasa Arab, tanpa menafikan unsur-unsur luar. Alasan-alasan ini dapat dilihat, misalnya, dalam Husain Marwah, an-Naz'at al-Madiyyah fi al-Falsafah al-Arabiyyah, jilid II, (Beirut: Dar al-Farabi, 2002), hlm. 76-77. Dari sini, Marwah menamakan produk intelektual, semisal Nahwu, Balaghah, Tafsir, Hadits, Fiqih, dan Ushul Fiqh, dengan ilmu-ilmu kearaban. Sementara

dan makna (*shilat al-Lafzh di al-Ma'ani*).³⁰ Bila diuraikan secara garis besar maka diskursus relasi kata dan makna mencakup lima tema pokok, yakni: (1) aspek pembentukan kata pada makna; (2) aspek pembagian kata menjadi kata yang menunjukkan makna umum dan spesifik; (3) tinjauan kata dari sisi tunggal dan susunannya (*ifrad wa tarqib*); (4) tinjauan kata itu sendiri; (5) relasi kata dengan ragam makna.³¹

Problematika diskursif tersebut mewarnai beragam keilmuan *bayani* : Problematika *al-I'rab* pada ilmu nahwu; problematika *al-awzan ash-sharfiyyah* pada ilmu sharaf, problematika *ad-dilalah* dalam ilmu fiqh; problematika *muhkam-mutasyabih*, batasan ta'wil, *i'jaz qur'ani* dan semisalnya pada ilmu kalam, dan problematika "rahasia" susastra pada ilmu balaghah.³² Pada gilirannya, kenyataan tersebut mendorong pembentukan nalar *bayani* yang bertumpu pada pemeliharaan teks (*nash*) dan refleksi dalam lingkungan teks, dengan alur operasionalnya yang berada di atas "sistem nalar" (*nizham 'al-'aql*).³³ Perbedaan, sistem wacana adalah tata interelasi pada lingkup segala sesuatu yang berada dalam ranah intelektual dan empiris, atau disebut sistem-kausalitas (*nizham as-sababiyah*).³⁴

Implikasi yang lain, teks (*nash*) kemudian terposisikan sebagai *al-ashl* (acuan *a priori*) bagi aktivitas intelektual dalam nalar *bayani*. Dengan demikian, aktivitas intelektual nalar *bayani* sulit keluar dari ingkup tiga ranah, yaitu: (1) aktivitas intelektual yang bertitik-tolak dari *al-ashl*, atau yang sering disebut dengan *al-istinoath* (penggalan hukum dari teks); (2) aktivitas intelektual yang bermuara pada *al-ashl* atau yang sering disebut dengan *al-qiyas* (analogisasi cabang pada pokok, atau hal meta-empiris pada hal empiris); dan (3) aktivitas intelektual dengan pengarahannya dari *al-ashl* (ber-*istidlal* dengan menggunakan kerangka metodologis *bayani*).³⁵ Dari sini bisa disimpulkan bahwa aktivitas intelektual dalam nalar *bayani* senantiasa terkungkung

itu, Arkoun menjelaskan alasan mengapa budaya atau peradaban dunia Islam sering ia sebut budaya Arab-Islam, yaitu karena: (1) bahasa Arab menjadi medium penyampaian, baik dari kalangan muslim, maupun non-muslim, dan (2) Islam disini dimasukkan sistem ajaran, penganut Islam, dan produk intelektual yang dihasilkannya. Lihat Mohammed Arkoun, *Ma'arik min ajri al-Anshah fi ash-Siyaqa al-Islamiyah*, (Beirut: Dar as-Saqi, 2001), hlm. 208

³⁰ Hal ini memunculkan problematika kata dan makna (*Isykaliyyat al-Lafaz wa a'l Makna*) sebagai determinan utama wacana diskursif Arab-Islam (al-Kitab al-'Arabi al-Islami), sehingga lebih kental bercirikan watak "eksplanasi" kebahasaan daripada watak "intelektual-logis". Jadi bahasa Arab, *referential authority (Sulthah marji'iyah)* epistemologi nalar Arab-Islam. Lihat Abed al-Jabiri at-Turat, wa al-Hadatsas, hlm. 155-157; Lihat juga Abed al-Jabiri, *Bunyat al-'aql al-'Arabi*, hlm. 208

³¹ Ali Sami an-Nasysyar, *Manahij al-Bahts*, hlm. 26. Dalam kiatannya dengan metode penggalan hukum agama dari teks-teks suci, problematika relasi kata dan makna mencakup: peununjukan kata kepada makna dan tata cara pengalihan hukum dari teks (perspektif pola kata dalam menunjukkan suatu makna; perspektif penggunaan kata untuk suatu makna/arti; perspektif kejelasan dan kekaburan dalam menunjukkan kata kepada suatu makna; pembagian kata dilihat dari penunjukannya kepada suatu makna, dan huruf-huruf yang menunjukkan suatu makna). Dilihat Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz I, hlm. 195-410

³² Abed al-Jabari, *Bunyat al-Aql...*, hlm. 103

³³ *Ibid.*, hlm. 107

³⁴ Tema qiyas dalam istilah fiqh memiliki pengertian analogi, sedangkan dalam istilah filsafat mengandung pengertian silogisme. Lihat Josef Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (ed). *An Anthology of Islamic Studies*, (Montreal: McGill Indonesia IAIN Project Development, 1992), hlm.9

³⁵ Abed al-Jabiri, *Bunyat al-'aql al-'Arabi...*, hlm. 113-116

oleh hegemoni teks (*sulthat al-ashal*).³⁶ Sebuah postulasi pemikiran Abu Bakar al-Baqillani (w.403 H./1 013 M), yang menyatakan “keseluruhan prinsip dasar agama menunjukkan bahwa hal yang baik adalah segala sesuatu yang dinilai baik, begitu juga sebaliknya hal yang buruk adalah segala sesuatu yang di pandang buruk. Secara kritis metodologis dapat dinyatakan bahwa aspek episte bayani telah memberi andil pembakuan nilai-nilai historis perennis yang bertumpu kepada pelestarian nilai-nilai berfikir masa lalu yang dihomogenkan oleh asy-Syafi’i padahal kalau ditilik lebih rinci lagi tidak semua produk hukum itu, formalistik tetapi justru demokratis dengan menilik pada kasus Umar sebagai tersebut di atas.

2. Epistemologi ‘Irfani

Salah satu determinan historis budaya dan tradisi pemikiran Arab-Islam adalah “warisan klasik”. Dalam konteks keilmuan, produk determinan historis ini biasa dikenal dengan *ulum al-Awail* (warisan keilmuan generasi terdahulu). Begitu banyak kiranya sumber-sumber warisan klasik yang telah memberi kontribusi besar bagi pemekaran budaya dan tradisi Arab-Islam hanya saja, sumber warisan klasik yang disinyalir telah menebar benih tradisi ‘hermes’ di dalamnya dapat dikelompokkan menjadi tiga arus utama, yaitu (1) sistem kepercayaan Zoroaster dan mana yang banyak dianut bangsa Persia (2) aliran ash-shabi’ah dan (3) aliran-aliran filsuf. Diantara isu sentral yang digulirkan oleh tradisi hermes dan Persia adalah paham dualitas ekstrim antara Tuhan dan materi, antara kebaikan (cahaya) dan keburukan (kegelapan) paham keterkaitan antara dunia “atas” dengan dunia “bawah” paham menyucikan jiwa dan asal-muasal jiwa dari anasir “ketuhanan” paham ketakterpisahan ilmu dan agama; tradisi yang amat menekankan dunia spiritual, serta orientasi pada kehidupan akhir dan kepekaan terhadap keindahan “bumi” sebagai citra keindahan “langit”. Hal inilah yang menimbulkan paham Esoteris yang tidak terlihat dengan kasat mata, tetapi lebih menekankan aspek batiniah, sebagai pelengkap paham Eksoteris yang menampilkan aspek-aspek lahiriah.

Kedatangan Islam memang telah membawa perubahan mendasar terhadap struktur nalar Arab, yakni dengan lahirnya nalar baru, “rasionalitas-keagamaan Arab”. Akan tetapi, akibat kuatnya penetrasi warisan klasik (kuno) tersebut yang memang telah berkembang dalam sejarah tradisi Persia, berlangsunglah dialektika kultural intelektual antara *al-ma’qul ad-dini al-‘Arabi* dengan *al-laa ma’qul al-‘aql* hingga kemudian memunculkan nalar gnostik (*al-‘aql al-mustaqil*). Pada perkembangan selanjutnya, kemapanan nalar gnostik, yang bermula semenjak masa kodifikasi (*tadwin*), membidani kelahiran epistemologi ‘irfani dalam diskursus budaya dan tradisi pemikiran Arab-Islam. Penyerbuan nalar gnostik dengan *al-‘aql al-mustaqil*, sebagaimana tema yang acapkali digunakan oleh al-Jabiri, adalah karena di sini akal justru dipergunakan untuk memberikan bukti terhadap ketidak berdayaan akal itu sendiri. Atau walaupun tidak sampai hal yang tersebut baik demikian, sekurang-kurangnya akal dipandang rentan mengarah menuju

³⁶ Sekedar contoh begitu dominannya otoritas teks, dalam bentuknya yang relatif “ekstrim” *Said binal-Musayyab*, salah seorang ahli fiqh Madinah dari generasi Tabi’in pernah, ditanya oleh Rabi’ah bin Faroukh tentang denda yang harus dibayar (*diyat*) karena memotong jari perempuan. Ia menjawab “jika satu jari maka sepuluh unta”; lalu, jika dua jari, dua puluh unta; jika tiga jari, tiga puluh unta”. Ia pun ditanya lagi, “jika empat jari berapa?” Ia menjawab, “sepuluh unta”. Lhaa kok bisa”, sanggah Rabi’ah. Ia berkata “Kamu itu orang Irak ya (*rasionalis*)”. “ini adalah sunnah Nabi”. Lihat al-Khudhari, *Tarikh at-Tasyir’ al-Islami*, hlm. 78

kesesatan bila bersandar sepenuhnya pada kemampuan berfikirnya hanya pada daya rasionalitas saja, seperti yang dianut oleh kalangan filosof.

Hal di atas jika dicermati secara lebih mendalam sebenarnya tidak demikian, karena para filosof telah menjabarkan sedemikian rupa tentang kebenaran wahyu dan akal saling melengkapi antara satu dengan yang lain. Hal inilah yang menjadi terma “The Double Truth” yang maksudnya sebagaimana diurai di atas. Walaupun Imam al-Ghazali membantah pola kebenaran yang diajukan para filosof, yang menurutnya tidak akan membawa kepada kebenaran yang hakiki, yang harus ditempuh dengan media tasawuf. Tasawwuf lah yang akan membawa seseorang pada kebenaran dan kebahagiaan dengan media kepuasan batin yang menjadikan Allah sebagai pancaran kebenaran. Jika diamati antara dua kutub perbedaan antara filsafat dengan tasawuf sebenarnya tidak ada yang salah dari keduanya, hanya saja tinjauannya saja yang berbeda, filsafat berpunca pada benar dan salah sedangkan tasawuf berpunca pada baik dan buruk. Namun demikian tasawuf juga terbagi menjadi dua : a) tasawuf tradisional yang menekankan dimensi rohani: yakni roh daripada materi, akhirat daripada dunia yang fana ini, dimensi batin dari dimensi lahir. Selanjutnya b) tasawuf falsafi yang menekankan bukan dari sisi pemaknaannya semata, tetapi hal ini sudah sampai pada hal yang bersifat etimologis, yang antara satu dengan yang lain saling berbeda konsep ajaran-ajarannya seperti al-Ghazali dengan makrifatnya, Rabi’ah al-Adawiyyah dengan konsep Mahabbahnya dan Abu Mansur al-Hallaj dengan wahdat al-Wujud dan lain-lain. Dalam episte ‘irfani ditegaskan bahwa akal perlu bertumpu pada pancaran ruh atau hati yang mampu menerima pengetahuan dari sumber aslinya, yakni : Tuhan yang menganugerahkan ilmuNya melalui pancaran nurNya yang mempengaruhi jiwa atau hati.

Episte “irfani inilah yang selaras dengan ilmu tasawuf, karena terma ini popular dikalangan sufi untk menunjukkan arti “pengetahuan yang diujamkan ke lubuk hati melalui cara kasyf (penyingkapan mata-batin) atau ilham”. Para penganut nalar gnostik, baik dari kalangan sufi maupun Syi’ah Batiniyyah, mengklaim bahwa pengetahuan yang mereka miliki (atau yang dimiliki para Imam yang telah mencapai maqam wiliyyah) sebagai bentuk ilham atau iluminasi setelah bersatu dengan daya-daya samawi yang tersembunyi. Jika diruntut ke belakang maka akan didapati bahwa pengetahuan itu ada di dapat secara indrawi, empiris, fenomenologis, dan transenden. Nah hal yang terakhir ini melibatkan peran Tuhan yang menyinari cahayaNya kepada umat manusia bisa secara subjektif personal, maupun kolektif seperti yang dipahami oleh para Imam baik sunny maupun syi’i batiny.

3. Epistemologi Burhani

Dalam khazanah kosakata bahasa Arab, kata *al-burhan* secara epistemologis berarti argumen yang jelas. Lantas kata ini disadur sebagai salah satu terminologi yang dipakai dalam ilmu matik untuk menunjukkan arti; proses penalaran yang menetapkan benar tidaknya suatu reposisi melalui cara dedukasi yaitu melalui cara pengaitan antar proposisi yang kebenarannya bersifat postulatif.³⁷

³⁷Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif*, (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 66

Secara fundamental setidaknya terdapat tiga prinsip penting yang melandasi konstruksi epistemologi burhani, yaitu; (1) rasionalisme (*al-aqlaniyah*), (2) kausalitas (*as-sababiyah*), dan (3) essentialisme (*al-mahiyah*). Dalam potret perjalanan sejarah, sistem epistemik *burhani* banyak dikembangkan oleh kalangan filsuf dan ilmuwan muslim semisal al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Rusydi. Munculnya sistem epistemik ini terkait dengan pengaruh budaya Yunani yang merembes ke dunia Islam. Sistem epistemik ini melahirkan dua aliran pemikiran; (1) *the heurmenetik Phytagorian* yang pendekatannya lebih bersifat metafisis dan corak penafsiran simbolis-esoterik. Dan (2) *the Syllogistic-rationalistic* yang corak penafsirannya lebih bersifat filosofis dan mengarah kepada upaya penemuan sistem rasional yang mendasari segala sesuatu.³⁸

PENUTUP

Epistemologi *bayani*, *irfani*, dan *burhani* merupakan sistem epistemic yang ditempuh oleh ilmuwan muslim dalam memperoleh pengetahuan. Ketiga epistemologi ini memiliki perbedaan terutama dari segi pendekatannya. Adapun *bayani* lebih menekankan kepada pendekatan teks melalui kajian-kajian pengetahuan di masa lalu karena mereka yakin bahwa karya tersebut mampu memberikan jawaban terhadap permasalahan modern. Sementara *irfani* lebih kepada pendekatan perolehan pengetahuan dengan *kasyf* yakni pendekatan yang tidak melalui jalur dunia empiris dengan mengandalkan intuisi dan kekuatan batin. Sementara *burhani* lebih kepada pendekatan filsafat dengan mengandalkan rasionalitas dan kausalitas.

Jika ketika pendekatan ini dibawa ke dalam ranah pendidikan Islam, maka dapat dikatakan bahwa ketiga epistemologi ini sejatinya dapat diramukembangkan menjadi sebuah metodologi pendidikan. Pada kenyataannya memang ketiga jenis pendekatan ini sebenarnya sudah terdapat dalam metodologi pendidikan Islam, misalnya *bayani* dapat ditempuh melalui metode kisah dan cerita, sementara *irfani* juga dapat ditempuh melalui metode nasihat, tsawab dan iqab. Dan *burhani* dapat ditempuh melalui metode amtsal, tanya jawab dan diskusi.

³⁸*Ibid.* hlm. 67-68

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, cet. Ke-1, Bandung: Mizan, 1993
- M. Abed al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markas ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1993
- M. Abed al-Jabiri, *al-Mas'alah ats-Tsaqafiyyah*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wadhah al-Arabiyyah, 1994
- Ali Sami an-Nasysyar, *Manahij al-Bahts 'inda Mufakkiri al-Islain wa Naqd al-Muslimin Limantiq al-Aristotelesi*, cet.1, T.np: Dar al-Fikr al-Arabi, 1947
- George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990
- P.M Holt, et.al. (ed), *The Cambridge History of Islam*, vol 2B, New York: Cambridge University Press, 1970
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka, 1994
- Wabhah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al- Islami*, juz I, Damaskus: Dar Al-Fikr, 1986
- Muhammad Kamluddin Imam, *Nazhariyyatal-Fiqh fi al-Islam:Madkal Manhaji*, Beirut: al-Mu'assasahal-Jami'iyyah, 1998
- Nasr Hamid Abu Zaid, at –Tafkir fi Zaman at-Takfir, Kairo: Sina li an-Nashr, 1995
- Fazlur Rahma, *Islamic Methodology in History*, edisi II, Islamabad: Islamic Research
- Wael B. Hallaq *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Madzhab Sunni*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000
- George Makdisi, “*Theology Yuridis Syafi'i: Asal Usul dan signikasi Ushul Fiqh*”. *Al-Hikmah*, no. 17, vol. VII, 1996
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap ulumul Qur'an*, Jogjakarta: LKiS, 2001
- Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif*, Yogyakarta: LKiS, 2008