

Islamic civilization was noted as a civilization that was successful in developing the outstanding academic and educational tradition, as can be seen particularly from the seventh century to the thirteenth century. The article is an historical tracing to disclose the similarities of the character of classical Islamic education to that of democratic education as known nowadays. In fact, the principles of democracy are fundamentally planted in the tradition of classical Islamic education. Therefore, the notion of educational democratization should positively be responded by Moslem community. The theological base as commonly argued by Moslems to maintain the notion of democratic education actually got its support in historical practice of Islamic education in the classical period.

Keywords: demokrasi, pendidikan Islam, klasik

## **Nilai-Nilai Demokrasi Dalam Pendidikan Islam Klasik**

Hasan Asari

### **Pendahuluan**

Ketika ingin mencari jejak-jejak demokrasi dalam hamparan luas sejarah pendidikan Islam klasik, setidaknya ada tiga masalah yang mesti diwaspadai. *Pertama*, mengaplikasikan kata ‘demokrasi’ yang merupakan kata serapan dari bahasa asing ke dalam diskursus pendidikan Islam menuntut kehati-hatian yang sangat tinggi. Setiap pengadopsian kata senantiasa diiringi oleh interaksi antara makna aslinya dengan pemaknaan yang diberikan oleh bahasa yang mengadopsinya. Persoalan ini menjadi jauh lebih relevan dalam kasus kata ‘demokrasi’ yang penggunaannya hampir selalu dimonopoli oleh dunia politik. *Kedua*, mengaplikasikan terma moderen (lengkap dengan makna moderen) ke dalam pembacaan sejarah dari masa klasik mengandung resiko-resiko sendiri, seperti over generalisasi atau over simplifikasi. *Ketiga*, historiografi sejarah pendidikan Islam klasik sendiri mengandung sejumlah dilema. Dalam konteks ini, yang paling relevan adalah kesulitan yang kerap muncul dalam memisahkan antara realitas praktek pendidikan dengan idealisme para pemikir pendidikan Islam klasik.

Keanekaan dan sejarah panjang aplikasi kata ‘demokrasi’ telah membuatnya tumbuh menjadi konsep yang sangat sulit didefinisikan. Kesulitan ini, bahkan dirasakan juga dalam konteks politik sekalipun.<sup>1</sup> Oleh karenanya, apa yang mungkin dilakukan dalam konteks pembahasan sekarang adalah mencoba kembali kepada makna generik dari kata demokrasi. Di antara makna yang diberikan bagi kata demokrasi adalah “kepercayaan terhadap kebebasan dan

---

<sup>1</sup> Stanley I. Benn, “Democracy”, dalam Paul Edwards (ed. in chief) *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., 1967), vol. I, hal. 338.

kesetaraan antara sesama manusia”,<sup>2</sup> atau “sebuah bentuk masyarakat yang egaliter dan toleran.”<sup>3</sup> Seorang filosof pendidikan moderen, John Dewey, menyatakan bahwa tingkat kedemokratisan sebuah kehidupan sebuah kelompok masyarakat tergambar dalam: 1) sejauh mana tujuan-tujuan (*interests*) kelompok masyarakat tersebut dianut dan diyakini secara bersama oleh semua anggotanya; dan 2) sejauh mana kelompok sosial tersebut memiliki kebebasan berinteraksi dengan kelompok-kelompok lain di luarnya.<sup>4</sup>

Jadi, nilai-nilai dasar inilah (kebebasan, kesetaraan, toleransi, cita-cita bersama, interaksi) beserta beberapa nilai lain yang implisit atau fasilitatif terhadapnya (seperti pluralitas, keadilan, keterbukaan, dan dialog), yang akan dijadikan sebagai petunjuk dalam pencarian unsur-unsur demokrasi dalam pendidikan Islam klasik.

Dengan alasan kemudahan dan keterbatasan sumber rujukan, istilah pendidikan akan dipergunakan dalam kemungkinan maknanya yang paling luas. Pencarian nilai-nilai demokrasi tidak dirujuk pada kegiatan pendidikan formal semata, tetapi kepada keseluruhan kegiatan intelektual (atau peradaban intelektual) masyarakat Muslim klasik. Wacana kontemporer tentang tema ini jelas sudah melangkah sangat jauh hingga pada rumusan-rumusan yang sangat teknis tentang pend yang demokratis, sekolah yg demokratis, kurikulum yang demokratis, metode pembelajaran yang demokratis, dan sebagainya.<sup>5</sup> Rujukan yang digunakan pun tidak secara konsisten terbatas pada sumber-sumber sejarah, tetapi melebar hingga pada karya-karya yang lebih tepat dilabeli sebagai karya pemikiran pendidikan.<sup>6</sup>

### **Jejak-jejak Demokrasi dalam Pendidikan Islam Klasik**

Dengan pertimbangan metodologis seperti disketsakan di atas, sekarang pemindaian historis akan dapat dilakukan. Hasil dari pemindaian ini, secara alamiah akan tergantung pada dua hal, yakni keberadaan dari entitas demokrasi yang ingin dicari dan kekuatan daya pindai yang dimiliki. Setidaknya hal-hal berikut akan memberi kita gambaran tentang eksistensi nilai-nilai dan praktek demokrasi dalam pendidikan Islam klasik.

---

<sup>2</sup> “the belief in freedom and equality between people”. *Cambridge International Dictionary of English* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hal. 364.

<sup>3</sup> “an egalitarian and tolerant form of society”. *The Oxford English Reference Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hal. 376.

<sup>4</sup> John Dewey, *Democracy and Education* (New York: The Free Press, 1966), hal. 99.

<sup>5</sup> Karya-karya berikut dapat direkomendasikan sebagai *entry point* ke arah wacana kontemporer tentang pendidikan demokratis: Dwight W. Allen, *School for A New Century: A Conservative Approach to Radical School Reform* (New York: Praeger, 1992); Roger Soder (ed.), *Democracy, Education and the School* (San Francisco: Jossey Bass, 1996); Jerry Aldridge dan Renitta Goldman, *Current Issues and Trends in Education* (Boston: Allyn and Bacon, 2002); Dede Rosada, *Paradigma Pendidikan Demokratis: Sebuah Model Pelibatan Masyarakat dalam Penyelenggaraan Pendidikan* (Jakarta: Kencana, 2004);

<sup>6</sup> Penulis telah mencoba melakukan hal ini seterbatas mungkin. Sebab, dalam penggunaan karya semacam inilah kemungkinan terbesar terjadi kekeliruan menganggap pemikiran sebagai kejadian historis.

### ▪ *Pluralitas*

Pluralitas dapat disejajarkan dengan lahan bagi kemungkinan tumbuhnya berbagai perilaku demokratis, baik di bidang pendidikan maupun dalam bidang-bidang kehidupan lainnya.. Berbagai ciri demokrasi akan lebih mudah ditemukan dalam konteks masyarakat yang plural, bukan dalam masyarakat yang seragam. Dalam kaitan ini kita dapat menunjukkan bahwa masyarakat Madinah, setting pertama kehidupan sosial umat Islam, adalah sebuah masyarakat plural setidaknya dalam beberapa perspektif:

*Pertama*, dari perspektif religius. Sejak awalnya masyarakat Madinah yang dipimpin oleh Rasul saw.berafiliasi kepada agama yang berbeda-beda. Setidaknya di sana terdapat komunitas Yahudi, Nasrani, Pagan, dan tentu saja umat Islam sendiri. *Kedua*, dari perspektif ekonomi. Secara kasar setidaknya masyarakat Madinah telah mengenal tiga kelompok profesi, yakni pertanian, peternakan, dan perdagangan. Mereka mengembangkan pertanian di sekitar kota Madinah yang memang subur dan menggunakan padang yang sangat luas untuk mengembalakan hewan ternak. Sebagai kota yang berada di jalur perdagangan dari Arabia Selatan menuju Syiria , maka perdagangan juga merupakan kegiatan ekonomi yang cukup signifikan di kota Nabi ini. *Ketiga*, perspektif budaya. Kebudayaan masyarakat Madinah awal datangnya Islam, secara sederhana dapat dibedakan menjadi kebudayaan kota (*hadari*) yang didiami oleh penduduk yang menetap dan kebudayaan desa (*badawi*) yang mendominasi pedesaan sekitar Madinah dan di kalangan para nomad. Bahkan di dalam kalangan umat Islam secara internal pun pluralitas dapat ditemukan dalam kategori Muhajirun-Anj±r, kelas aristokrat-biasa-budak, etnis Arab-Persia-Afrika (atau kabilah-kabilah Arab, pada tingkatan yang lebih rendah).

Dengan begitu maka jelas sekali bahwa pendidikan pertama yang dilaksanakan oleh umat Islam (di mana Muhammad saw. sebagai guru agungnya) berlangsung dalam setting masyarakat plural. Generasi awal ini tidak saja plural secara internal, tetapi juga mesti hidup berdampingan dengan berbagai kelompok lain di kota yang sama. Berbagai hadis Rasul saw. yang merupakan rekaman materi, metode, dan teknik pendidikan sang guru agung itu menunjukkan apresiasi yang tinggi terhadap kebinnekaan. Misalnya, sebuah hadis menegaskan agar seorang berkulit putih tidak boleh merasa otomatis lebih baik dan mulia daripada seorang yang berkulit legam. Masih pada masa hidup Rasulullah saw., tercatat peristiwa di mana anak-anak Muslim diizinkan untuk diajari tulis-baca oleh tawanan perang Badar yang non-Muslim.

Dalam episode sejarah berikutnya di mana pendidikan Islam berkembang menjadi lebih luas, membentuk sistem organisasi dan mengembangkan lembaga-lembaga khusus, pluralitas ini tetap menjadi ciri yang menonjol. Apa yang terjadi di Bayt al-Hikmah dapat menjadi spesimen historis yang menarik. Khalifah Abbasiyah al-Ma'mun memberi ruang bagi para ilmuwan dari bermacam kecenderungan, etnis, dan berbagai agama untuk berpartisipasi di dalam lembaga

ilmiah tersebut. Hal yang sama juga dapat ditemukan di berbagai lembaga pendidikan lain yang berkembang di zaman tersebut.<sup>7</sup>

Pluralitas di lembaga ini tidak saja dapat dilihat dari segi etnis dan afiliasi religius orang yang terlibat di dalamnya, tetapi juga dari sudut pandang isi kegiatan intelektual itu sendiri. Bayt al-Hikmah dikenal sebagai lembaga yang mencerminkan kesadaran tinggi akan pentingnya umat Islam mempelajari banyak hal dari peradaban luar sebagai bentuk pencapaian 'lain' yang sangat berharga, meskipun tidak secara *genuine* dikembangkan oleh umat Islam. Oleh karenanya para pengkaji di lembaga ini dapat menyejajarkan relevansi dari kajian ilmiah dalam disiplin keagamaan dengan bidang-bidang di luarnya. Karenanya yang menjadi kajian utama di Bayt al-Hikmah adalah filsafat dan sains yang jelas-jelas berasal dari bangsa Yunani, meskipun secara teologis bangsa Yunani jelas-jelas bertentangan dengan Islam.

Sisi lain yang dapat menggambarkan pluralitas dunia intelektual Islam klasik adalah kenyataan bahwa mobilitas vertikal di dunia intelektual terbuka bagi semua etnis. Ini dengan mudah dapat difahami dari kamus-kamus biografi ilmuwan klasik (*tabaqat* atau *tarajim*). Dengan bacaan kasar saja segera akan terlihat bahwa semua ras dan etnis dalam lingkup peradaban Islam terlibat intens dalam kegiatan intelektual Islam klasik. Oleh karena itu dalam karya-karya tersebut orang dengan mudah mencari ilmuwan-ilmuan besar dari kalangan Arab, Persia, Turki, Berber, atau yang lainnya. Sekedar ilustrasi dapat dikemukakan bahwa Al-Kindi, Al-Farabi, dan Ibn Sina, secara berurut adalah orang-orang Arab, Turki, serta Persia, dan ketiganya adalah pemuka di bidang kajian filsafat pada masa klasik Islam. Sama sekali tidak ada bukti bahwa etnisitas merupakan halangan untuk seseorang berpartisipasi aktif dan berhasil di dunia intelektual Islam klasik.<sup>8</sup>

#### ▪ Kesetaraan

Mobilitas vertikal yang terbuka dalam dunia intelektual Islam klasik adalah bukti tak terbantahkan dari perlakuan yang baik terhadap semua kelompok etnis yang ada. Jika kita melihat ke dalam al-Qur'an dan hadis akan terlihat penekanan yang sangat kuat bahwa indikator kualitas seseorang adalah taqwa, bukan jenis atau etnis, bukan pula afiliasi kepada kelompok. Dengan menganggap bahwa kehidupan Muhammad saw. sendiri sebagai proses pendidikan, gambaran kesetaraan ini akan mudah terlihat. Generasi awal sahabat dan pengikut Muhammad saw. datang dari berbagai latar belakang, mulai dari kelas budak pada satu ujung ekstrim hingga bekas pembesar masyarakat dalam sistem aristokrasi Arabia para-Islam. Salah satu prinsip dasar yang ditegakkan oleh Rasul saw.

<sup>7</sup> Lihat Hasan Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam: Kajian Atas Lembaga-lembaga Pendidikan* (Bandung: Mizan, 1994), hal. 109-112.

<sup>8</sup> Di antara karya *tabaqat* terbaik yang dapat mengilustrasikan pluralitas dunia pendidikan Islam klasik adalah Yaqut al-Rumi al-Hamawi, *Irsyad al-Arib ila Ma'rifah al-Adib [Mu'jam al-Udaba']*. Diedit oleh D.S. Margoliouth (London: Luzac & Co., 1970); Syams al-Din Ahmad Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa-Anba'i Abna' al-Zaman* (Beirut: Dar al-ġadir, t.t.); Zahir al-Din al-Bayhaqi, *Tarikh Hukama' al-Islam*, diedit oleh Muhammad Kurdi 'Ali (Damaskus: Matba'ah al-Taraqqi, 1946); Ibn Abi Ujaybi'ah, *'Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba'*, diedit oleh Nizar Rida (Beirut: Dar Maktabat al-Hayah, 1965); 'Ali ibn Yusuf Ibn al-Qifti, *Tarikh al-Hukama'*, diedit oleh J. Lippert (Leipzig: T. Weicher, 1903).

adalah perlakuan setara kepada semua tanpa mempertimbangkan latar belakang mereka sebelum memeluk Islam. Di bawah kepemimpinan Muhammad saw., semua diberi apresiasi sesuai kapasitasnya dan diberi kepercayaan fungsional berdasarkan keahliannya.

Misalnya, di tengah-tengah para mantan pembesar aristokrasi Makkah, Rasul saw. tanpa ragu memberi fungsi sebagai muazzin kepada Bilal b. Rabah, seorang mantan budak berkulit hitam.<sup>9</sup> Strategi yang dipilih dalam kasus Perang Khandaq, sebagaimana dicatat sejarah, adalah contoh lain di mana Rasul saw. memberi ruang bagi semua secara setara untuk mengemukakan pendapat. Dalam kasus ini dia bahkan memutuskan untuk menerapkan strategi usulan seorang Persia, Salman al-Farsi. Dalam hemat saya, kedua kasus ini adalah ilustrasi yang sangat baik bagi aplikasi sikap egaliter yang dididikkan oleh Rasul saw. kepada generasi awal Islam.

Lalu, sebagaimana sudah dicatat di atas, sejarah juga menunjukkan terbukanya ruang partisipasi intelektual bagi semua etnis yang ada dalam lingkup peradaban Islam klasik. Dalam konteks-konteks tertentu egalitarianisme ini bahkan menyeberangi tapal batas keagamaan. Di atas sudah dikemukakan bahwa di lembaga Bayt al-Hikmah berpartisipasi sejumlah ilmuwan non-Muslim. Hal yang sama juga terjadi di berbagai pusat kegiatan intelektual pada masa kejayaan peradaban Islam di Andalusia maupun Sisilia: di sini orang-orang Eropa turut menjadi bagian dari dinamika intelektual.<sup>10</sup>

Buku-buku sejarah memberi kita kesan bahwa Muslim dan non-Muslim berinteraksi sebagai mitra sejajar dan kontribusi masing-masing mendapat apresiasi objektif dari masyarakat ilmiah. Dalam karya-karya klasik sama sekali tidak terdapat indikasi merendahkan terhadap karya akademis yang dihasilkan oleh ilmuwan-ilmuan non-Muslim. Misalnya saja, kitab *'Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba'*, yang sudah disebutkan di atas, memberi apresiasi yang sangat jujur dan objektif terhadap kontribusi intelektual para ahli kedokteran, baik yang Muslim maupun yang bukan Muslim. Begitu juga kesan yang kita peroleh ketika menelusuri halaman-halaman kitab *Tarikh al-Hukama'* yang mencatat karir para filosof. Al-Farabi, misalnya, dikenal sebagai seorang filosof Muslim yang secara jujur mengakui kontribusi guru-gurunya, yang sebagian adalah dari kalangan Kristen. Popularitasnya sebagai 'al-Mu'allim al-Tsani/Guru Kedua'—yakni setelah Guru Pertama, Aristoteles—jelas mengindikasikan pandangan yang sangat bebas dan demokratis tentang ilmu pengetahuan. Predikat Guru Kedua tersebut jelaslah merupakan apresiasi, dan bukan dimaksudkan sebagai ungkapan yang merendahkan.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Menjadi mu'azzin pastilah merupakan sebuah posisi yang sangat diidamkan banyak orang kala itu, jika kita mengingat tingkat religiusitas para sahabat yang sangat tinggi.

<sup>10</sup> W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), hal. 58-60.

<sup>11</sup> Lihat Alfred L. Ivry, "Al-Farabi," dalam M.J.L. Young, et.al. (ed.) *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), hal. 378-379.

### ▪ **Toleransi**

Sikap egaliter tidak mungkin dapat berjalan tanpa basis toleransi yang memadai. Apresiasi terhadap partisipasi berbagai golongan (etnis, kultur, agama) dalam dinamika intelektual Muslim klasik adalah bukti paling tak terbantahkan dari toleransi masyarakat akademis saat itu. Tanpa tingkat toleransi yang memadai, tentu saja sulit membayangkan apa yang terjadi di Bayt al-Hikmah dan lembaga-lembaga pendidikan lainnya.

Secara internal, sejarah pendidikan Islam klasik juga memberi ilustrasi yang sangat mencerahkan tentang toleransi. Perkembangan mazhab-mazhab dalam fiqh, kalam, tasawuf, filsafat, sastra, tafsir dan lain-lain adalah hasil pengkajian yang terus menerus. Keberadaan dari mazhab-mazhab tersebut secara bersama-sama merupakan gambaran toleransi yang menjadi salah satu tulang punggung kegiatan intelektual kala itu. Hal ini menjadi lebih nyata lagi apabila kita mengingat bahwa para pendiri mazhab tersebut kerap kali saling terkait dalam genealogi intelektual sebagai guru dan murid. Dalam mazhab fiqh misalnya, Imam Ahmad b. Hanbal adalah murid Imam Ahmad b. Idris al-Syafi'i, yang pada gilirannya adalah murid dari Imam Malik b. Anas. Di satu sisi, ketiganya membentuk garis lurus dalam genealogi intelektual; namun di sisi lain, ketiganya membangun mazhab fiqh yang berbeda. Sepanjang yang terbaca dalam riwayat hidup ketiga tokoh fiqh ini, perbedaan pandangan dalam banyak tema sama sekali tidak berpengaruh terhadap keakraban dan rasa saling menghormati di antara mereka.<sup>12</sup>

Sejarah juga menampilkan prinsip toleransi ini pada tataran yang lebih personal. Pada lazimnya, para ulama mengemukakan pendapat dengan selalu mengakui bahwa pendapatnya adalah salah satu kemungkinan hasil pemikiran dan perenungan, serta berposisi relatif terhadap pendapat berbeda yang dihasilkan oleh ulama lainnya. Oleh karenanya, kesan umum yang diperoleh dari sejarah intelektual Islam klasik adalah bahwa orang dengan berani dan bertanggung jawab mengemukakan pendapat, tanpa pretensi bahwa pendapatnya adalah satu-satunya yang benar, sehingga mesti lebih baik dari pendapat orang lain.

### ▪ **Keterbukaan**

“Tuntutlah ilmu walau ke negeri Cina”, begitu bunyi sebuah ungkapan yang kerap dikutip sebagai hadis. Dalam konteks pembahasan kali ini, status periwayatan dari ungkapan tersebut tidaklah menjadi fokus utama. Sebab bagaimana pun juga, sejarah membuktikan bahwa umat Islam klasik ternyata mengamalkan semangat dari pernyataan tersebut. Bukti historis paling fenomenal dari keterbukaan dunia akademis Muslim klasik adalah ketika Rasul saw. sendiri secara sangat terbuka menerima kenyataan bahwa umatnya memerlukan kepandaian tulis-baca, sementara yang dapat mengajarkannya sangat terbatas. Lalu beliau memanfaatkan jasa para tawanan perang Badar, yang jelas-jelas adalah musuh dan kafir, untuk mengajari sebagian anak-anak Muslim.

---

<sup>12</sup> Ironis sekali memang, bahwa dalam sejarah awalnya, keberadaan mazhab adalah merupakan bukti toleransi terhadap pertumbuhan bermacam pemikiran, tetapi sekarang ini mazhab justru kerap digunakan sebagai alasan untuk saling memusuhi dan intoleransi.

Pada masa sesudahnya, khususnya pada abad-abad ke-8 dan ke-9, pengadopsian warisan ilmiah klasik dari peradaban Yunani dan Persia oleh umat Islam adalah fenomena historis yang membuktikan keterbukaan dunia intelektual Muslim klasik. Secara sangat berani dan penuh tanggung jawab, generasi emas tersebut mengambil dan memanfaatkan apa saja yang menurut mereka baik bagi kemajuan peradaban Islam. Lalu, apa yang mereka warisi tersebut dicerna, dikritisi, dan dikembangkan dengan cara yang sangat serius di berbagai lembaga pendidikan, maupun dalam forum-forum yang kurang formal.<sup>13</sup>

Perhatikanlah, misalnya, apa yang dikatakan oleh filosof besar Ibn Sina, tentang pentingnya keterbukaan dalam menerima pengetahuan dan kebenaran.

Kita sama sekali tak semestinya malu untuk menerima kebenaran dan mengambilnya tanpa peduli dari sumber mana datangnya; bahkan sekalipun kebenaran itu diwariskan kepada kita oleh generasi-generasi terdahulu dan bangsa-bangsa asing. Sebab bagi para pencari kebenaran, tak ada nilai yang lebih tinggi dari kebenaran itu sendiri. Kebenaran tidak pernah menghindar dari orang yang menerimanya; kebenaran tidak pernah merendahkan orang yang menerimanya, sebaliknya kebenaran selalu membuatnya menjadi mulia.<sup>14</sup>

Hasil dari penelitian, pendidikan, pengkajian dan pengembangan yang dilandasi oleh sikap keterbukaan tersebut lah yang memungkinkan peradaban Islam mengalami kemajuan luar biasa di bidang filsafat dan sains.<sup>15</sup>

#### ▪ **Kebebasan**

Dalam sejarah pendidikan Islam, prinsip kebebasan menemukan perwujudannya dalam dua hal: 1) kebebasan berpikir dan mengemukakan pendapat;<sup>16</sup> dan 2) kebebasan bergerak. Sesungguhnya, kedua sisi kebebasan ini tidak saja dapat ditemukan dalam sejarah pendidikan Islam klasik, malah dapat dikatakan sebagai *feature* menonjol dari sejarah tersebut.

Kebebasan berpikir dan mengemukakan pendapat dalam sejarah pendidikan Islam sebenarnya telah tergambar relatif jelas dari bagian-bagian terdahulu. Pertumbuhan mazhab-mazhab, misalnya, adalah hasil dari serangkaian panjang penelitian, perenungan dan perumusan pandangan yang dilakukan secara bebas oleh para ilmuwan di bidangnya masing-masing. Tanpa tersedianya iklim yang memberi kebebasan berpikir bagi masyarakat, mustahil mazhab-mazhab tersebut dapat tumbuh dari rahim peradaban Islam.

---

<sup>13</sup> Lihat Asari, *Menyingkap*, bab IV.

<sup>14</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Scholars* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), hal. 11.

<sup>15</sup> Salah satu survei terbaik tentang capaian peradaban Islam klasik di bidang filsafat dan sains adalah karya Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987).

<sup>16</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1998); Ahmed Othman Altwaijri, *Kebebasan Akademis Menurut Konsep Islam*, terj. F.R. Dalimunthe dan N.A. Fadhil Lubis (Medan: Lembaga Ilmiah IAIN-SU, 1987).

Dalam istilah moderen, kebebasan ini jamak disebut sebagai kebebasan akademis. Meskipun penulis tidak berhasil menemukan definisi yang spesifik tentang kebebasan akademis dalam khazanah klasik Islam, namun terdapat indikasi yang sangat kuat bahwa para intelektual muslim sangat memperhatikan kebebasan. Hal ini terlihat dalam berbagai istilah yang berkaitan dengan kebebasan akademis dan kerap muncul dalam sumber Islam klasik seperti: *Ḥurriyat al-ra'y* (kebebasan berpendapat), *Ḥurriyat al-qawl* (kebebasan berbicara), *Ḥurriyat al-taḥkīm* (kebebasan berfikir), *Ḥurriyat al-bayān* (kebebasan menjelaskan), *Ḥurriyat al-ta'bīr* (kebebasan berekspresi), *Ḥurriyat al-ra'y wa al-ta'bīr* (kebebasan berpendapat dan berekspresi), dan *Ḥurriyat al-ra'y wa al-taḥkīm* (kebebasan berpendapat dan berfikir).<sup>17</sup>

Pada tataran yang lebih personal, kebebasan ini dapat dibuktikan oleh produktivitas ilmiah para ilmuwan Muslim klasik. Produktivitas para ilmuwan ini benar-benar mengagumkan, bahkan dengan ukuran-ukuran moderen sekalipun, baik secara kuantitatif maupun kualitatif. Beberapa dari para ulama terkemuka dilaporkan menulis ratusan karya sepanjang hidupnya.<sup>18</sup> Sebagian dari gagasan yang mereka tuliskan sedemikian berkualitas, sehingga menjadi karya klasik di bidangnya dan masih relevan hingga beberapa abad kemudian. Misalnya, karya monumental Ibn Sina, *Al-Qanun fi al-Thibb* masih menjadi rujukan utama pada fakultas-fakultas kedokteran dunia Barat setidaknya hingga abad ke-18. Karena kelanggengan dan keuniversalan kontribusi ilmiah para tokoh ini, Nasr, *Science and Civilization*, hal. Menyebut mereka sebagai 'Tokoh-tokoh Universal Sains Islam'.<sup>19</sup>

Jika kita mundur ke belakang, maka bibit dari kebebasan berpikir ini sesungguhnya ditanam langsung oleh Rasulullah saw. Beliau telah mencontohkan sendiri bagaimana menjadi pribadi yang terbuka terhadap pendapat orang lain. Sikap ini dengan sendirinya berarti pemberian kebebasan bagi para sahabatnya untuk berpikir dan mengemukakan pandangannya. Di atas tadi telah dicontohkan bagaimana Rasulullah saw. memanfaatkan keahlian tawanan perang Badar dan

---

<sup>17</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, hal. 5-6. Dalam khazanah moderen, kebebasan akademis didefinisikan antara lain sebagai "kebebasan sebagai sarjana untuk menggali kebenaran dan menerbitkannya dan membuat hasil-hasil temuan atau pandangan-pandangannya tersebut untuk dibahas secara kritis dalam komunitas ilmiah yang relevan untuk ditolak, diperbaiki, atau diakui dan dimantapkan. Kebebasan adalah juga kebebasan dari seorang sarjana dalam bidang keahliannya di dalam memberi pelajaran dan mendidik mahasiswa-mahasiswanya mengenai bagaimana kebenaran dalam ilmu pengetahuan itu dapat diperoleh atau diketahui melalui proses-proses yang berlaku menurut metode ilmiah atau logika yang masuk akal. Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar", dalam Edward Shils, *Etika Akademis*, terj. A. Agus Nugroho (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993), hal. x

<sup>18</sup> Di antara ilmuwan yang dilaporkan sangat produktif dan menulis ratusan karya adalah Imam al-Ghazali. Lihat 'Abd al-Rahman Badawi, *Mu'allafat al-Ghazali* (Uni Emirat Arab: Al-Majlis al-A'la li-Ri'ayat al-Funun wa al-Adab wa al-'Ulum al-Ijtima'iyah, t.t.). Kesan tentang produktivitas ulama Islam klasik secara general dapat diperoleh melalui kitab-kitab indeks; yang paling terkenal adalah karya Ibn al-Nadim, *Al-Fihrist* (Kairo: al-Maktabah al-Rahmaniyah, 1929).

<sup>19</sup> Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987).

bagaimana beliau meminta pendapat dan kemudian menerima pendapat Salm±n dalam kasus perang Khandaq.

Hadis lain mencatat bahwa beliau juga pernah mengilustrasikan kebebasan ini dalam kasus upaya meningkatkan kualitas tanaman kurma. Dalam kasus itu beliau juga mengakui dan bahkan mengatakan bahwa orang lain lebih tahu tentang urusan itu daripada Rasul sendiri. Namun demikian hadis yang paling populer dan jamak dikutip sebagai landasan kebebasan berpikir adalah hadis yang kemudian populer sebagai ‘hadis ijtihad’. Konteks historis dari hadis tersebut adalah ketika Mu`az b. Jabal akan dikirim ke Yaman sebagai hakim dan pembimbing umat Islam di sana. Lalu terjadilah dialog antara Rasul saw. dan Mu`az. Di penghujung dialog Mu`az mengatakan bahwa dia akan menggunakan akal-pikirannya (*ra`y*) untuk menentukan sesuatu yang tidak dia temukan ketentuannya dalam al-Qur`an dan hadis. Dan Rasul saw. menunjukkan persetujuan dan dukungan terhadap Mu`az.

‘Jika diminta untuk menentukan hukum sesuatu, apa yang akan engkau lakukan,’ tanya Rasulullah saw. Mu`az menjawab, ‘Aku akan memutuskannya berdasarkan al-Qur’±n.’ Rasul bertanya, ‘Bagaimana jika ketentuannya tidak engkau temukan dalam al-Qur’±n?’ Mu`az menjawab, ‘Aku akan memutuskannya berdasarkan Sunnah Rasul.’ Rasul saw. bertanya: ‘Lalu, bagaimana jika ketentuannya tidak engkau temukan dalam Sunnah Rasul?’ Mu`az menjawab, ‘Aku akan berijtihad menggunakan akal-fikiranku.’ Rasul saw. menepuk dada Mu`az sembari berkata: ‘Segala puji bagi Allah yang telah membimbing utusan Rasulnya ke arah yang disukaiNya dan disukai Rasulnya.’<sup>20</sup>

Dimensi lain dari kebebasan yang dinikmati oleh dunia intelektual Muslim klasik adalah kebebasan bergerak (*freedom of movement*). Para ilmuwan Muslim klasik terkenal sebagai orang-orang yang sangat dinamis dan mobil. Dalam biografi mereka hampir selalu terdapat bagian yang menunjukkan perpindahan mereka dari satu tempat ke tempat lain dalam rangka menuntut atau mengembangkan ilmu pengetahuan. Literatur sejarah pendidikan Islam biasanya menamai perjalanan yang dilakukan dalam konteks intelektual tersebut sebagai *rihlah `ilmiyyah* (perjalanan ilmiah). Di masa klasik mereka menikmati sebuah dunia intelektual yang sangat luas dan terbentang secara bebas. Karenanya tidak sulit untuk menemukan contoh ilmuwan klasik yang lahir di satu sisi dunia Islam, lalu kemudian berpetualang ke berbagai tempat dan akhirnya mengakhiri karirnya di tempat yang sangat jauh dari tanah kelahirannya. Praktek pengembaraan inilah ini begitu luas dilakukan para intelektual, sehingga pantas disebut sebagai satu ciri menonjol dari kegiatan intelektual Islam masa klasik.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Abu Dawud Sulayman al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), vol. III, hal. 295.

<sup>21</sup> Sam I. Gellens, “The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach,” dalam D.F. Eickelman dan James Piscatori (ed.) *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and Religious Imagination* (Berkeley: University of California Press, 1990), hal. 55.

Mari kita mengambil *Muhy al-Din ibn `Arabi* sebagai contoh. Karir dan perjalanan hidupnya dapat diringkaskan sebagai berikut. Dia lahir pada tahun 1165 di Murcia, Andalusia; 1173, pindah ke Seville, kota Andalusia lainnya; 1194, dia menyeberangi selat Gibraltar dan diketahui berada di Tunis (Afrika Utara); lalu pada 1195, di Fez (Afrika Utara); 1199, dia menyinggahi Kordova dan Almeria (kembali ke Andalusia); pada tahun yang sama (1199), dia menyeberang kembali, ke Tunis (Afrika Utara); 1202, menuju ke timur, Kairo (Mesir); 1202, Jerussalem (Palestina); 1202-1204, lebih jauh ke timur lagi, Makkah (Hijaz); sepanjang 1204-1205, menjelajahi berbagai kota penting: Baghdad (Irak), Mosul, Malatya; 1204-1209, Konya (Anatolia); 1205-1209, Kairo, Jerussalem, Makkah; 1211, Baghdad; 1212, Aleppo; 1215, Aksaray, Sivas (Anatolia); 1216-1229, Malatya; 1229-1240, periode akhir dari petualangannya, dihabiskan di Damaskus hingga dia wafat.<sup>22</sup>

Kebebasan para ilmuan dalam melakukan pergerakan secara natural juga berarti pergerakan ide dan pemikiran mereka. Seseorang bisa saja mengajarkan ilmunya di tempat yang sangat jauh dari tanah asalnya. Perjalanan ini juga sering berarti beredarnya buku para ulama secara sangat dinamis. Melalui kebebasan ini tidak aneh kalau gagasan yang disampaikan di Madinah misalnya akan terdengar dan populer di Afrika Utara; atau gagasan seorang ilmuan Andalusia mendapat respon di Irak atau Hijaz, dan seterusnya. Melalui *rihlah `ilmiyyah* seorang dapat menjumpai guru terbaik yang diinginkannya sebagai sumber ilmu pengetahuannya. Perjalanan itu sendiri jelas memberi perluasan wawasan yang secara signifikan meningkatkan kualitas akademisnya. Pada tataran yang lebih struktural, praktek ini juga membantu komunikasi antar daerah kekuasaan Islam dan karenanya turut menjaga keutuhan peradaban Islam.

## Penutup

Seperti hidup manusia, sejarah dapat dianggap sederhana dapat pula dibilang kompleks. Jika uraian terdahulu mengindikasikan terdapatnya praktek-praktek demokratis dalam kegiatan pendidikan Islam klasik, maka kita bolehlah menyimpulkan bahwa unsur demokratis itu memanglah terdapat di sana. Sedapat mungkin pernyataan-pernyataan yang dikemukakan mengacu pada realitas historis yang lebih umum dan fenomenal. Tetapi itu bukanlah sebuah justifikasi untuk mengatakan bahwa praktek yang kurang atau bahkan tidak demokratis tak pernah terjadi dalam sejarah pendidikan Islam klasik.

Setidaknya setitik *`ibrah* dapat dipetik dari sejarah panjang tersebut: bahwa jika umat Islam kontemporer ingin mengembangkan pendidikannya secara demokratis, sejumlah rujukan historis dapat ditemukan dengan mudah. Islam tidak hanya mendukung praktek-praktek demokratis secara teoritis, tetapi juga telah menunjukkan contoh-contoh konkrit dalam perjalanan historisnya.

---

<sup>22</sup> Francis Robinson, *Atlas of the Islamic World Since 1500* (New York: Facts on File, 1982), hal. 32.

## DAFTAR PUSTAKA

- al-Bayhaqi, 'ahir al-Din. *Tarikh Hukama' al-Islam*, diedit oleh Muhammad Kurdi 'Ali. Damaskus: Matba'at al-Taraqqi, 1946.
- Al-Khatib al-Baghdadi. *al-Rihlah fi Talab al-Hadis*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1975.
- Altwaijri, Ahmed Othman. *Kebebasan Akademis Menurut Konsep Islam*, terj. F.R. Dalimunthe dan N.A. Fadhil Lubis. Medan: Lembaga Ilmiah IAIN-SU, 1987.
- Asari, Hasan. *Menyingkap Zaman Keemasan Islam: Kajian Atas Lembaga-lembaga Pendidikan*. Bandung: Mizan, 1994.
- Benn, Stanley I. "Democracy", dalam Paul Edwards (ed. in chief) *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., 1967.
- Cambridge International Dictionary of English*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Dewey, John. *Democracy and Education*. New York: The Free Press, 1966.
- Gellens, Sam I. "The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach," dalam D.F. Eickelman dan James Piscatori (ed.) *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and Religious Imagination*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Ibn Abi Usaybi'ah, 'Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba', diedit oleh Nizar Riqa. Beirut: Dar Maktabat al-Hayah, 1965.
- Ibn al-Nadim. *Al-Fihrist*. Kairo: al-Maktabah al-Rahmaniyah, 1929.
- Ibn Khallikan, Syams al-Din Ahmad. *Wafayat al-A'yan wa-Anba'i Abna' al-Zaman*. Beirut: Dar al-Sadir, t.t.
- Ivry, Alfred L. "Al-Farabi," dalam dalam M.J.L. Young, et al. (ed.) *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Kebebasan Berpendapat Dalam Islam*, terjemahan Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri. Bandung: Mizan, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Scholars*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987.
- Suparlan, Parsudi. "Kata Pengantar", dalam Edward Shils, *Etika Akademis*, terj. A. Agus Nugroho. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993.
- The Oxford English Reference Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Watt, W. Montgomery. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.

Yaqut al-Rumi al-Hamawi, *Irsyad al-Arib ila Ma`rifah al-Adib [Mu`jam al-Udaba']*. Diedit oleh D.S. Margoliouth. London: Luzac & Co., 1970.

**DR. HASAN ASARI, MA, Institute of Islamic Studies, McGill University 1993, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2000, Dosen Faklutas Tarbiyah dan Program Pascasarjana IAIN SU Medan.**

