

BAB II

KAJIAN TEORI

Tidak ada teori tunggal yang merangkum secara komprehensif tentang sikap pluralis dalam mistisisme, maupun sebaliknya, namun beberapa konsep umum terkait teori tersebut dapat memberikan wawasan bagaimana mistisisme (spiritualisme) dapat berkontribusi pada sikap pluralis.

A. Teori Mistisisme William C. Chittick

Mistisisme, yang dikenal juga sebagai sufisme oleh orientalis Barat, menjadi unsur penting dalam menjelaskan hubungan mikrokosmos dengan makrokosmos. Dalam kajian filologis, asal-usul kata “mistisisme” dapat ditelusuri ke kata Yunani, *mystikos*, yang memiliki arti rahasia, tersembunyi, atau gelap. Dalam bahasa Yunani juga ditemukan akar kata *musteion* yang artinya menutup mata dan mulut, yang menurut Karen Armstrong, bermakna sebagai pengalaman tentang kesunyian.²⁹

Menurut Chittick, mistisme (sufisme) adalah hubungan secara serius dan intim dengan realitas hakiki, atau paling tidak dapat dimaknai sebagai persekutuan dengan Tuhan sebagai entitas tertinggi. Persekutuan tersebut bukanlah kepercayaan tanpa dasar, namun berlandaskan pada agama, dan persekutuan semacam itu selalu memotivasi praktik umat beragama. Seorang mistikus biasanya diyakini sebagai seseorang yang mengalami ekstrasensori dan lebih serius dalam menjalankan agamanya dibanding muslim umumnya.³⁰

Berkaitan dengan hal di atas, mistisisme dapat diartikan sebagai kesadaran manusia terhadap keberadaan Tuhan, yang melibatkan koneksi atau

²⁹ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah 4.000 Tahun Pencari Tuhan dalam Agama-Agama Manusia*, Terjm. Zaimul Am (Bandung: Mizan Pustaka, 2011), 323.

³⁰ William C Chittick, “Mysticism in Islam”, *Sacred History Magazine* (Jan/Feb 2006), pp. 30-39.

hubungan cinta yang tidak dapat diungkapkan dengan perkataan.³¹ Dengan kata lain, menggunakan pernyataan Harun Nasution, bahwa tujuan dari mistisisme (tasawuf) untuk mencapai kesadaran dan hubungan langsung dengan Tuhan, sehingga seseorang dapat merasakan kehadiran Tuhan secara hakikat.³²

Mistisme, dalam anggapan Chittick, dipandang sebagai dasar dalam membangun kesadaran pluralisme akibat dari diversitas keimanan. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari konsep-konsep kesatuan dengan Tuhan, seperti konsep *waḥdah al-wujūd*, yang membuka pemahaman bahwa semua realitas, termasuk keimanan, pada akhirnya mengarah pada Tuhan yang sama, meskipun melalui jalan yang berbeda.³³

Dari beberapa tulisan William C Chittick dapat disimpulkan bahwa kesadaran pluralisme dalam konteks mistisme-sufisme dapat dilihat dari tiga dimensi yang saling berkesinambungan: dimensi pemikiran (*plural in mind*), dimensi zikir (*cosmology of dhikr*), dan dimensi tindakan (*plural in action*).³⁴

Pertama, pada dimensi pemikiran (*plural in mind*). Dalam pandangan Chittick, mistisisme yang dialami oleh kelompok sufisme (baca: tarekat) didasari hubungan makrokosmos ('dunia besar') dan mikrokosmos ('dunia kecil'). Manusia, sebagai bagian dari kosmos, diciptakan oleh Tuhan dengan mencerminkan nama-nama Tuhan, sifat-sifat Tuhan. Tuhan menciptakan kosmos menurut keberagaman nama-Nya, sebaliknya Tuhan menciptakan

³¹ Muzairi, "Dimensi Pengalaman Mistik (*Mystical Experience*) dan Ciri-Cirinya", *Religi*, 10 no. 1 (2014): 51-66. <https://doi.org/10.14421/rejusta.2014.1001-04>

³² Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 2008), 43.

³³ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi*, Terjemah: Ahmad Syahid (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 239.

³⁴ Ketiga dimensi ini hasil dari inferensi berbagai tulisan Chittick oleh peneliti. Diantaranya: buku *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and The Problem of Religious Diversity*, artikel *On the Cosmology of Dhikr*, *Mysticism in Islam*, artikel *Sufism: Name and Reality*, artikel *Islamic Mysticism*, dll.

manusia menurut kesatuan nama-Nya, yang setiap nama merujuk pada realitas tunggal.³⁵

Dengan kata lain, bahwa mikrokosmos (manusia) diciptakan dalam bentuk setiap nama Tuhan dan di dalam dirinya terkandung hakikat yang membawa kosmos kepada eksistensi. Makrokosmos adalah keseluruhan kosmos, manusia sempurna (*al-insān al-kamīl*) eksis di dalamnya, karena tanpa mereka tidaklah lengkap, layaknya tubuh tanpa ruh. Baik makrokosmos dan mikrokosmos adalah ‘bentuk’ Tuhan yang zahir di tatanan makhluk.³⁶

Keragaman nama Tuhan menjadi wujud eksistensi di alam kosmos. Sehingga, setiap makhluk diciptakan dengan memiliki pengetahuan tertentu atas realitas Ilahi. Sedangkan manusia diciptakan untuk mengenal Tuhan melalui seluruh nama dan sifat-sifat-Nya. Keragaman tersebut yang mendorong para sufi untuk terus merawat dan memahami berbagai perbedaan dalam realitas sebagai pengaktualisasian spiritualitasnya untuk memahami arti “semua adalah Dia”.³⁷

Tuhan mengambil bentuk dari setiap keragaman keimanan karena keragaman itu sendiri tidak lain kecuali penyingkapan diri yang *wujūd*. Orang menciptakan objek-objek keragamannya sendiri dengan memberikan batasan-batasan konseptual tentang *wujūd*. Hal itu berarti bahwa Tuhan menerima setiap keragaman, bahkan keragaman keimanan. Setiap penyingkapan diri Tuhan adalah unik, maka setiap keragaman juga unik. Inilah penyingkapan diri Tuhan, bukan Esensi yang independen, yang menentukan keimanan. Atau

³⁵ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu ‘Arabi*, Terjemah: Ahmad Syahid (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 59.

³⁶ Ibid, 62.

³⁷ William C Chittick, “Islamic Mysticism”, dalam Donald H. Bishop, *Mysticism and the Mystical Experience*, (Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1995), 309.

dengan kata lain, keimanan itu berkesesuaian dengan kapasitas individu untuk memahami, sebuah kapasitas yang ditentukan oleh entitas abadi individual.³⁸

Atas dasar itu, maka disebutkan bahwa manusia diciptakan menurut bentuk Tuhan, dan dianugerahi sifat terpuji Tuhan. Tugas manusia bukanlah menemukan sistem etik tertentu atau memperdebatkan makna moralitas, tetapi untuk “menjadi, mengadakan, dan menemukan” (*to be, to exist, to be found*), dan demikian untuk bertindak sebagai wadah bagi manifestasi sifat-sifat yang inheren dari *wujūd*.³⁹

Pada akhirnya manusia mengalami transformasi total, atau disebut *al-insān al-kamīl*, yang menerima kecemerlangan cahaya Ilahi. Melalui perjalanan penyucian diri dan pengabdian kepada Tuhan, dengan menjalankan syariat Islam dan amalan-amalan yang ketat (seperti zikir), para sufi mencapai tahap yang membuka sepenuhnya terhadap cahaya Ilahi. Kesadaran bahwa mereka dulunya hanyalah makhluk yang lemah, dan tetap sebagai makhluk yang lemah, karena hanya Tuhan yang memiliki realitas sejati.⁴⁰

Dari hal di atas, maka dapat dipahami bahwa seorang mistikus, sufi, atau pengamal tarekat memiliki dua kesadaran sekaligus. Di satu sisi mereka sadar sebagai bagian dari kosmos, sebagai cerminan dari sifat-sifat dan nama-nama Tuhan, yang memandang dirinya sebagai makhluk yang mendapat pancaran langsung dari cahaya Ilahi, dan yang membuat mereka ingin selalu dekat dengan Tuhan dalam kondisi apa pun. Di sisi lain, mereka sadar sebagai manusia yang kosmopolitan, yang harus mengaktualisasikan sifat-sifat Tuhan

³⁸ Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi*, 259.

³⁹ *Ibid*, 71-72.

⁴⁰ William C Chittick, “Sufism: Name and Reality” pengantar atas buku Rob Baker dan Gray Henry (ed), *Merton and Sufism: The Untold Story* (Louisville: Fons Vitae, 1999), 27.

dalam wujud akhlak mulia, sadar atas keragaman, dan menjunjung kemanusiaan yang semua itu dilakukan untuk mencapai pengetahuan bahwa “semua adalah Dia”.

Kedua, kosmologi zikir. Zikir di kalangan sufi dijadikan sarana untuk selalu mendekatkan diri kepada Tuhan. Sehingga memunculkan *mahabbah*, yang nantinya akan berbuah sifat-sifat terpuji. Zikir juga sebagai implementasi penghambaan (*'abd*). Karena dia dibekali dengan pengetahuan dan potensi untuk mengenal Tuhan secara global dan sintetik.⁴¹ Para sufi berpandangan bahwa kehidupan di dunia ini yang dijalani tanpa zikir kepada Allah hanyalah kehidupan yang terkutuk. Itu berarti bahwa dunia tidak lain hanyalah zikir kepada Allah. Alkimia zikir mengubah yang terkutuk menjadi sesuatu yang diberkati.⁴²

Ketika seseorang mencintai Tuhan, maka mereka mempraktikkan kebutuhan cinta itu dengan melakukan perintah-perintah-Nya, baik yang wajib maupun yang sunah. Semua dilakukan hanya untuk mendapatkan kasih sayang Tuhan. Di sinilah para sufi dengan perasaan lapang melakukan ibadah dan amalan-amalan zikir, bahkan zikir dianggap lebih utama. Hingga mereka merasa bahwa tarikan napas, gerakan tangan, langkah kaki, dan semua aktivitas adalah rasa cinta Tuhan.⁴³

Zikir menjadi praktik kontemplatif yang mujarab di kalangan sufi (mistikus) untuk mendekatkan diri dengan Tuhan, sekaligus untuk memahami

⁴¹ William C Chittick, “On the Cosmology of Dhikr” dalam buku James S. Cutsinger (ed), *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East* (Bloomington: World Wisdom Books, 2002), 60.

⁴² *Ibid*, 63.

⁴³ Chittick, “Sufism: Name and Reality”, 29.

kondisi kemanusiaan dirinya.⁴⁴ Zikir adalah amalan yang penting bagi para sufi. Praktik zikir bukan hanya menjadi jalan untuk menghubungkan diri dengan Tuhan untuk mencapai puncak spiritual. Namun, juga dapat menghasilkan transformasi batiniah, yaitu perubahan dalam cara berpikir, bersikap, dan bertindak.

Singkatnya, zikir yang diamalkan secara terus-menerus oleh sufi (tarekat) akan memberikan penanaman yang kuat yang memusatkan pikirannya kepada Allah. Sehingga ia akan selalu merasa diawasi oleh Allah, yang membuatnya lebih berhati-hati dalam bertindak. Itulah kontemplasi zikir yang dapat membantu meningkatkan pengendalian diri, meningkatkan kesadaran akan nilai-nilai moral, dan mengembangkan sifat-sifat terpuji.

Ketiga, dimensi tindakan (*plural in action*). Dalam menjelaskan konsep ini, Chittick mengorientasikannya pada tauhid. Tauhid adalah sumber pengalaman seorang sufi. Dalam kaitannya dengan pluralitas, Chittick menjelaskan—sebagaimana pandangan Ibn ‘Arabi, bahwa Tuhan adalah *wujūd*, dan *wujūd* itu sendiri menyelimuti semua realitas. Sesuai dengan manifestasinya, *wujūd* adalah penamaan dari setiap nama di dalam kosmos. Bahwa setiap orang memiliki pengetahuan, keyakinan, asumsi, dan keterikatan pada *wujūd*. Semua hal itu harus diakui sebagai elemen keragamannya.⁴⁵

Pandangan di atas membantu menjelaskan pandangan sufistik, sebagaimana juga dimiliki oleh kelompok tarekat, yang mengakui bahwa pluralitas dalam kehidupan ini adalah manifestasi dari *wujūd* Ilahi. Keragaman yang ada, baik keragaman agama, pemikiran, tradisi, dan lainnya,

⁴⁴ Chittick, “On the Cosmology of Dhikr”, 51.

⁴⁵ Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu ‘Arabi*, 238.

mencerminkan keragaman sifat-sifat dan nama-nama Tuhan. Maka, keragaman harus diterima sebagai pengakuan atas kebenaran Ilahi yang satu (*tawḥīd*).

Kemudian, bagaimana kesadaran pluralitas-sufistik ini diterima dan diperlakukan dengan baik dalam kehidupan? Hal ini dapat dijelaskan bahwa tauhid bukan sekadar melahirkan kesadaran pluralitas, namun juga pengaktualisasian rasa cinta yang besar. Rasa cinta kepada Tuhan membawa mereka untuk mengekspresikannya dalam kehidupan, baik dengan ketaatan ibadah, selalu mengingat-Nya, dan menghiasi diri dengan akhlak dan kebaikan yang mencerminkan keilahian. Mereka menerima keragaman dengan dasar cinta dan kasih sayang, sebagaimana sifat dasar Tuhan yakni Yang Maha Pengasih. Oleh karena itu, menghargai dan melakukan hal-hal kebaikan untuk merawat perbedaan adalah bentuk kecintaan pada Tuhan.

Salah satu sifat Allah adalah *al-rahīmān* dan *al-rahīm* yang berarti kasih sayang. Suatu titik yang mengarah pada meditasi tentang kreativitas Ilahi. Kasih sayang sebagai sifat dasar Tuhan. Hal ini juga tergambarkan dalam hadis yang menyebut bahwa kasih sayang Allah lebih besar daripada murka-Nya. Al-Qur'an tidak menyebut objek cinta Tuhan selain manusia, namun Al-Qur'an menekankan bahwa Dia memiliki cinta khusus terhadap mereka yang mewujudkan sifat-sifat-Nya (*al-rahīm*).⁴⁶

Tuhan mencintai segala sesuatu yang diciptakan-Nya. Inilah yang membimbing para sufi untuk mencintai segala sesuatu yang diciptakan oleh Tuhan, indah atau jelek, saleh atau berdosa, selamat atau terkutuk. Dia

⁴⁶ William C Chittick, "Love in Islamic Thought", *Religion Compass* 8, no. 7 (2014): 231.

melimpahkan rahmat-Nya kepada semua makhluk tanpa terkecuali. Tuhan sebagai Yang Maha Penyayang membimbing manusia, pemilik kehendak bebas, untuk menghiasi diri dengan keindahan, cinta, kasih sayang, pengampunan, dan sifat-sifat Ilahi lainnya.⁴⁷

Para filsuf turut memikirkan keindahan Ilahi ketika mereka berbicara tentang tujuan hidup manusia sebagai ‘deiformitas’ atau menjadi bercirikan karakter Tuhan. Banyak sufi berbicara tentang mewujudkan karakter-karakter indah dalam kaitannya dengan *maqām* (tingkatan) spiritual menuju Tuhan.⁴⁸ Dengan kata lain bahwa akhlak menjadi salah satu pendekatan yang digunakan untuk menjelaskan hakikat transformasi jiwa.⁴⁹

Para guru spiritual mengajarkan bahwa keteladanan indah Nabi Muḥammad terutama terletak pada kualitas jiwanya, yang merupakan sifat-sifat ketuhanan. Meniru kualitas-kualitas ini tidak hanya sekadar mematuhi aturan dan mengikuti syariat. Melainkan, juga mengatasi kealpaan jiwanya dan mentransformasikan kesadarannya melalui karakterisasi sifat-sifat ketuhanan.⁵⁰ Karakteristik sifat ketuhanan ini yang kemudian menjelma menjadi jalan cinta para sufi (*path of love*).

Dalam risalah mereka tentang cinta, bahwa definisi cinta paling tepat adalah “kerinduan kuat akan penyatuan” (*intense yearning for unification*), yang disebut pula dengan *al-ittiḥād*. Dalam bahasa yang lebih gamblang, yang banyak disukai oleh para sufi, mereka menyebutnya dengan *wishal* (peyatuan),

⁴⁷ Chittick, “Love in Islamic Thought”, 233.

⁴⁸ William C Chittick, “Devine and Human Love in Islam”, dalam Jeff Levin and Stephen G. Post (Ed), *Divine Love: Perspectives from the World’s Religious Traditions* (West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2010), 171. Lihat pula dalam Chittick, “Love in Islamic Thought”, 234.

⁴⁹ Chittick, “The Spirituality of the Sufi Path”, 325.

⁵⁰ Chittick, “Friendship and Love in Islamic Spirituality”, 10.

sebuah kata yang digunakan untuk cinta seksual. Uraian hakikat cinta ini membawa seseorang untuk menjalani penderitaan eksistensial di dunia karena terpisah dengan apa yang benar-benar mereka cintai (Tuhan), namun sekaligus membawa mereka untuk menyayangi semua makhluk Allah, tanpa terkecuali, untuk mengatasi kesenjangan rasa cinta tersebut.⁵¹ Dengan kata lain, bahwa para sufi selalu menebarkan kasih sayang dengan dasar teologis agar mereka selalu dekat dengan Tuhan.

Berbagai langkah untuk mengatasi kesenjangan rasa cinta tersebut dengan menaati perintah syariat, zikir, dan berbuat kebaikan kepada semua makhluk Allah. Semua itu dilakukan untuk menuju cinta sejati, kekuatan Ilahi yang menghasilkan transformasi jiwa yang sebenarnya.⁵² Hal ini sekaligus menjelaskan bahwa cinta seorang sufi kepada Tuhannya adalah sebuah hakikat, sedangkan kasih sayang seorang sufi kepada sesama manusia adalah suatu fungsi dari rasa cintanya kepada Tuhan.

Dengan demikian, apapun yang dilakukannya didasarkan atas cinta kepada-Nya, *mahabbah*. Bila diimplementasikan dalam kehidupan, maka rasa cinta itu menjelma menjadi nilai-nilai luhur kemanusiaan, berupa sikap saling menghormati dan menghargai perbedaan (agama, suku, tradisi, dll), serta menjauhi tindakan kekerasan dan diskriminatif kepada semua makhluk.⁵³

Dalam kaitannya dengan ajaran tarekat, dalam konteks penelitian ini, bahwasanya konsep-konsep di atas dapat menjelaskan satu sama lain dalam menelaah keberadaan nilai-nilai pluralisme pada ajaran Tarekat

⁵¹ Chittick, "Devine and Human Love in Islam", 235.

⁵² William C Chittick, "The Spirituality of the Sufi Path", dalam buku Vincent J. Cornell dan Bruce B. Laurence (Ed), *The Wiley Blackwell Companion to Islamic Spirituality*, First Edition, (Hoboken: Wiley Blackwell, 2023), 320.

⁵³ Nurcholish dan Dja'far, *Agama Cinta*, 39-41.

Naqsyabandiyah. Di satu sisi, Tarekat Naqsyabandiyah Ahmadiyah mewarisi konsep mistisme-sufisme, hal ini menjadi landasan filosofis untuk mengeksplorasi bagaimana ajaran pluralisme itu diterima. Dan, di sisi lain, dengan kesadaran pluralitas dan jalan cinta (*path of love*) sufistik, bisa dijadikan landasan implementatif bagaimana amalan-amalan dalam Tarekat Naqsyabandiyah ditransformasikan menjadi nilai-nilai luhur yang bersifat plural-sosial.

B. Filsafat Pendidikan Islam: Sebuah Kerangka Berpikir

Pemahaman terhadap filsafat pendidikan Islam dapat dilakukan pada dua perspektif: *Pertama*, sebagai bagian dari filsafat yang mengkhususkan pada kajian pendidikan Islam (aspek ini menitikberatkan pada bidang filsafat). Konsekuensi dari penekanan ini berkisar pada pembahasan ontologi, epistemologi, dan aksiologi. *Kedua*, sebagai penerapan metode berpikir filosofis untuk memahami secara mendalam berbagai aspek dan problematika pendidikan Islam (aspek ini menitikberatkan pada bidang pendidikan Islam). Sehingga yang difokuskan ialah pada kaidah berpikir radikal, sistematis, universal, kritis, dan koheren dalam menyelesaikan berbagai persoalan tersebut.⁵⁴

Dua perspektif pemahaman di atas akan memberikan corak dari setiap tokoh/ahli dalam mendefinisikan filsafat pendidikan Islam. Corak pertama, yang menekankan bidang filsafat, terwakili oleh Omar al-Syaibany yang

⁵⁴ Ismail Thoib, *Pembelajaran Filsafat Pendidikan Islam: Membangun Muslim Berkaraker Kritis* (Mataram: Insan Madani Institute, 2019), 57. Bila menggunakan istilah yang digunakan oleh Abdul Haris, maka bagian pertama menunjukkan fungsi teoritis, sedangkan bagian kedua menunjukkan fungsi normatif-spekulatif dari filsafat pendidikan Islam. Lihat: bagian pengantar Abdul Haris, "Peta Pemikiran Filsafat Pendidikan Barat dan Islam" dalam buku W. Eka Wahyudi, dkk, *Diskursus Filsafat Pendidikan Barat dan Islam* (Tuban: Mitra Karya, 2018), 6-7.

mendefinisikan filsafat pendidikan Islam sebagai penggunaan pemikiran filosofis dan kaidah filsafat dalam bidang pendidikan yang dilandaskan pada ajaran Islam.⁵⁵ Sedangkan corak kedua, yang menekankan pada bidang pendidikan Islam, terwakili oleh Abduddin Nata yang mendefinisikan filsafat pendidikan Islam sebagai upaya penggunaan jasa filsafat (dalam berpikir secara mendalam, sistematis, radikal, dan universal) tentang masalah-masalah pendidikan (seperti menentukan tujuan pendidikan, kurikulum, metode, konsep guru dan murid) dengan mengacu pada Al-Qur'an dan hadis.⁵⁶

Pada dasarnya, kedua corak pemahaman tersebut bertujuan untuk membangun landasan filosofis yang kuat dalam bangunan pendidikan Islam. Sebab, menurut Siswanto, sekalipun pendidikan Islam bila bertolak atau belum dibangun dengan landasan filosofis yang kokoh akan berimplikasi pada kekaburan dan ketidakjelasan arah pelaksanaan pendidikan itu sendiri.⁵⁷

Begitu pentingnya landasan filosofis dalam pendidikan Islam, sebab ia menjadi pondasi, memberikan arah/tujuan, sekaligus pengembangan sistem pendidikan Islam. Pendidikan merupakan persoalan hidup dan kehidupan manusia, maka pendidikan perlu mengembangkan konsep-konsep, ide-ide, dan diskursus-diskursus sebagai jalan penyelesaian persoalan tersebut dengan menggunakan sistem filsafat.⁵⁸ Sebab, filsafat merupakan alat intelektual yang selalu diperlukan, dengan menanamkan sikap kritis, analitis, dan mampu melahirkan berbagai ide atau gagasan segar yang dibutuhkan.⁵⁹

⁵⁵ Omar Mohammad al-Toumy al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam*, Terjemah: Hasan Langgulung, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 37.

⁵⁶ Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005), 15.

⁵⁷ Siswanto, *Filsafat dan Pemikiran Pendidikan Islam* (Surabaya: Pena Salsabila, 2015), 22.

⁵⁸ Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 32.

⁵⁹ A. Khudori Sholeh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), viii.

Terdapat banyak diskursus atau gagasan yang dikenal dalam pendidikan Islam sehingga menjadi paradigma atau pendekatan dalam membangun pendidikan. Di antaranya: pendidikan Islam berbasis teknologi, berbasis ekologi, kesetaraan gender, inklusi, moderasi beragama, termasuk pula pendidikan Islam berbasis pluralisme atau multikultural, dan lainnya. Perkembangan diskursus tersebut sebagai upaya menemukan model pendidikan Islam alternatif (idealistik) sesuai dengan perkembangan zaman, kemajuan ilmu pengetahuan, dan dinamika masyarakat di era global.⁶⁰

Untuk menjadi sebuah paradigma alternatif, maka gagasan-gagasan itu harus memenuhi ketiga unsur dalam filsafat, baik secara ontologis, epistemologis, dan aksiologis, sehingga dapat menjadi sebuah paradigma yang bisa diterima secara holistik.

Pertama, persoalan ontologis. Ontologi adalah studi mendalam tentang segala sesuatu yang ada (realitas), baik itu benda fisik, konsep abstrak, maupun pengetahuan itu sendiri. Terdapat tiga objek realitas dalam kajian filsafat, yakni alam fisik (*cosmos*), manusia (*antropos*), dan Tuhan (*teos*).⁶¹ Secara ontologis, lingkup kajian ilmu pengetahuan dibatasi pada fenomena yang dapat diverifikasi melalui pengalaman manusia (empiris) dan secara konsisten membatasi diri pada objek kajian yang dapat diuji secara objektif.⁶²

⁶⁰ Pendidikan Islam yang ideal adalah pendidikan yang integralistik (spiritual, intelektual, emosional, dan sosial), menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, relevan dengan kehidupan nyata, dan berakar kuat pada nilai-nilai budaya. Zubaedi, *Isu-Isu Baru dalam Diskursus Filsafat Pendidikan Islam dan Kapita Selekta Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 34.

⁶¹ Asrori dan Rusman, *Filsafat Pendidikan Islam: Sebuah Pendekatan Filsafat Islam Klasik* (Malang: Pustaka Learning Center, 2020), 19.

⁶² Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif Moral, Sosial, dan Politik* (Jakarta: Gramedia, 1986), 3.

Ontologi berperan sebagai kerangka kerja yang membatasi dan mengarahkan penyelidikan kita terhadap realitas. Ia memberikan landasan filosofis bagi segala bentuk penelaahan, termasuk dalam ilmu pengetahuan.⁶³ Dalam konteks diskursus pendidikan Islam, ontologi menjawab pertanyaan: “Apa hakikat dari diskursus pendidikan Islam itu?” Maka, ontologi berupaya mencari substansi yang meliputi setiap realitas dalam semua bentuknya.⁶⁴

Dalam upaya mendalami hakikat objek empiris, ilmu pengetahuan mengajukan sejumlah asumsi. Asumsi-asumsi ini berperan sebagai postulat dasar yang tidak diragukan lagi. Beberapa asumsi umum yakni: 1) kesamaan sifat antar objek, 2) menganggap bahwa suatu ketetapan sifat objek tidak mengalami perubahan dalam jangka waktu tertentu, 3) determinisme bahwa segala gejala tidak terjadi kebetulan. Tujuannya asumsi ini tidak lain untuk memperoleh pengetahuan yang bersifat analitis dan mampu menjelaskan berbagai relasi kausal dalam pengalaman manusia.⁶⁵

Menurut Jujun Suriasumantri, asumsi dapat disempurnakan melalui analisis interdisipliner dengan memperhatikan dua hal. Pertama, relevansi asumsi dengan objek dan tujuan kajian. Asumsi harus bersifat operasional dan menjadi landasan teori. Kedua, asumsi harus didasarkan pada realitas empiris, bukan pada idealisme, dengan kata lain, bahwa asumsi disimpulkan dari “keadaan sebagaimana adanya”, bukan tentang “bagaimana keadaan yang seharusnya”.⁶⁶

⁶³ Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif Moral, Sosial, dan Politik*, 2.

⁶⁴ Inu Kencana Syafi'i, *Pengantar Filsafat* (Bandung: Refika Aditama, 2004), 9.

⁶⁵ Bahrum, “Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi.” *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman* 8, no. 2 (2013), 35-45. <https://doi.org/10.24252/.v8i2.1276>

⁶⁶ Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif Moral, Sosial, dan Politik*, 8.

Secara garis besar, peran ontologi dalam sebuah diskursus mengharuskan: 1) adanya objek yang jelas dan terdefinisi dengan baik. 2) Objek ini harus relevan dengan konteks, dan memiliki kaitan yang kuat dengan realitas yang ada. Diskursus yang baik tidak hanya membahas ide-ide abstrak, tetapi juga menyentuh permasalahan nyata yang dihadapi masyarakat.

Kedua, persoalan epistemologis. Secara umum, epistemologi dipahami sebagai studi tentang apa itu pengetahuan dan bagaimana cara memperolehnya. Dengan demikian, epistemologi berusaha membedah pengetahuan itu sendiri dan berusaha menemukan metode dan sumber untuk mendapatkan pengetahuan tersebut.⁶⁷

Objek kajian epistemologi mencakup asal-usul pengetahuan, metode memperoleh pengetahuan, dan kriteria pembeda antara pengetahuan yang satu dengan lainnya. Dengan demikian, epistemologi juga mempertimbangkan konteks ruang dan waktu dalam pembentukan pengetahuan atau suatu diskursus.⁶⁸ Islam memandang ilmu bukan hanya sebagai pengetahuan semata, tetapi juga sebagai alat untuk mencapai kebaikan. Ilmu dalam Islam harus selalu dikaitkan dengan nilai-nilai moral dan tujuan hidup yang lebih tinggi. Berbeda dengan Barat yang sering memisahkan ilmu dari agama, Islam melihat ilmu sebagai bagian dari keterlibatan moralitas dalam pencarian kebenaran.⁶⁹

⁶⁷ Toto Suharto, *Filsafat Pendidikan Islam: Memperkuat Epistemologi Islam dalam Pendidikan* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014), 31.

⁶⁸ Syafi'i, *Pengantar Filsafat*, 10.

⁶⁹ Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam* (Jakarta: Erlangga, 2007), 32.

Dalam kajian epistemologi Islam, sumber pengetahuan berasal dari lima hal, yakni: indra, akal, intuisi, ilham, dan wahyu. Tiga sumber terakhir (intuisi, ilham, dan wahyu), sekalipun dibedakan secara substantif, namun pada dasarnya bersumber dari kekuatan spiritual. Sehingga banyak kalangan yang menyebut bahwa sumber pengetahuan dalam Islam ada tiga, yakni wahyu, akal, dan indra.⁷⁰

Wahyu, baik termaktub dalam Al-Quran maupun Sunnah, merupakan sumber normatif dan doktrinal bagi seluruh struktur ilmu pengetahuan dalam Islam. Inilah yang membedakan secara fundamental rancangan keilmuan Islam dan Barat. Ilmu dalam Islam, sebagai manifestasi dari wahyu, memiliki karakteristik kebenaran mutlak yang berbeda dengan ilmu-ilmu empirik yang kebenarannya bersifat relatif dan butuh pembuktian.⁷¹

Setiap sumber pengetahuan dalam Islam memunculkan wilayah kebenaran pengetahuannya: wahyu menghasilkan kebenaran absolut (*haq al-yaqīn*), akal menghasilkan kebenaran rasionalisme (*‘ilm al-yaqīn*), dan indra menghasilkan kebenaran empirisme (*‘ain al-yaqīn*). Ketiga kebenaran itu bersifat hirarkis dengan menempatkan wahyu sebagai kebenaran tertinggi, kemudian rasionalisme, lalu empirisme.⁷²

Dalam pembentukan diskursus pendidikan Islam, maka hal tersebut harus dibangun berdasar pengetahuan yang sahih, baik bersumber dari Al-Qur’an dan hadis, penelitian ilmiah, pendapat para ahli, dan pengalaman historis yang memiliki relevansi dengan diskursus tersebut.

⁷⁰ Suharto, *Filsafat Pendidikan Islam*, 32-33.

⁷¹ Ibid, 33.

⁷² Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam*, 110-111.

Ketiga, persoalan aksiologis. Aspek aksiologi membahas tentang nilai (*value*). Ini berarti aksiologi menyelidiki hakikat nilai, jenis-jenis nilai (etika, estetika), sumber nilai, dan bagaimana nilai itu diterapkan dalam kehidupan. Singkatnya, aksiologi adalah studi tentang apa yang dianggap berharga, baik atau buruk, benar atau salah.⁷³ Menurut Muhaimin, nilai bersifat ideal, abstrak, dan tidak dapat diindrawi. Oleh karenanya, nilai tidak mungkin diukur, sehingga bersifat subjektif.⁷⁴

Sumber nilai diklasifikasikan menjadi dua, yakni nilai *ilāhiyah* dan nilai *insāniyah*. Nilai *ilāhiyah* merupakan nilai yang ditetapkan oleh Tuhan melalui wahyu. Nilai ini bersifat fundamental dan absolut. Konfigurasi nilai *ilāhiyah* mungkin bisa berubah, namun instrinsiknya tidak akan mengalami perubahan. Sedangkan nilai *insāniyah* tumbuh atas kesepakatan manusia, hidup dan berkembang dari peradaban manusia. Nilai ini bersifat dinamis dan relatif yang dibatasi ruang dan waktu. Nilai *insāniyah* kemudian melembaga menjadi tradisi yang mengikat setiap anggota masyarakatnya.⁷⁵

Aksiologi dalam diskursus pendidikan Islam menyangkut tentang manfaat dan kegunaan mempelajari diskursus pendidikan Islam. Tujuannya adalah untuk memastikan bahwa nilai-nilai tersebut dapat diintegrasikan dalam kehidupan sehari-hari dan membentuk kepribadian yang luhur dan seimbang, baik dari segi jasmani dan rohani.⁷⁶

⁷³ Afifuddin Harisah, *Filsafat Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Deepublish, 2018), 79.

⁷⁴ Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam* (Bandung: Trigerda Karya, 1993), 110.

⁷⁵ *Ibid*, 111-112.

⁷⁶ Dodi Ilham, "Persoalan-Persoalan Pendidikan dalam Kajian Filsafat Pendidikan Islam". *Didaktika: Jurnal Kependidikan* 9, no. 2 (2020), 179-188. <https://doi.org/10.58230/27454312.22>

Dengan asumsi di atas, maka nilai-nilai yang perlu dikembangkan dalam diskursus pendidikan Islam akan tercermin dari formulasi tujuan pendidikan Islam itu sendiri yang senantiasa mengalami dinamika seiring kebutuhan dan perkembangan masyarakat. Secara umum, tujuan ini meliputi tiga aspek, *pertama*, tujuan tertinggi (sesuai tujuan penciptaan manusia), *kedua*, tujuan umum (berkaitan dengan perbaikan diri), *ketiga*, tujuan khusus (dirumuskan secara kondisional dan situasional dengan tetap mengacu pada tujuan tertinggi dan tujuan umum).⁷⁷

Implikasi dari hal itu, diskursus pendidikan Islam bertugas, mempertahankan dan mengembangkan keberlangsungan nilai-nilai islami, baik yang bersifat *ilāhiyah* dan *insāniyah*, yang menjunjung keadilan, kesetaraan, dan toleransi, serta melahirkan kepribadian yang luhur untuk menciptakan generasi yang baik.

C. Pluralisme dalam Filsafat Pendidikan Islam: Implikasi Pemikiran Nurcholish Madjid

Paradigma utama dalam memahami pluralisme yakni penerimaan terhadap keragaman tanpa harus menyeragamkan, sekaligus keterlibatan aktif positif, koeksistensi damai, keadilan, dan kesetaraan, untuk mengelola keragaman tersebut.⁷⁸ Dengan demikian, pluralisme menjadi *elan vital* dalam membangun peradaban di tengah keragaman masyarakat.

⁷⁷ Siswanto, *Filsafat dan Pemikiran Pendidikan Islam*, 93-94.

⁷⁸ Fathi Osman berpendapat bahwa pluralisme adalah bentuk kelembagaan di mana penerimaan terhadap kemajemukan terjadi dalam suatu masyarakat maupun global, sambil mempertahankan identitas dan perbedaan mereka yang khas. Lihat: Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan*, Terjemah. Irfan Abubakar (Jakarta: Democracy Project, 2012), 2-3. Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Depok: KataKita, 2009), 66.

Defenisi terhadap pluralisme ini terus berkembang dalam berbagai aspek kajian, termasuk dalam kajian filsafat pendidikan Islam. Pluralisme menjadi sebuah paradigma dan pendekatan dalam membangun pondasi pendidikan Islam. Pentingnya pendidikan yang berorientasi pada kesadaran pluralis sekaligus berwawasan multikultural ialah sebagai upaya membangun pendidikan yang inklusif.⁷⁹ Salah satu tokoh muslim Indonesia yang gencar menyuarakan pluralisme agama ialah Nurcholish Madjid (w. 2005) atau sapaan akrabnya Cak Nur. Pandangan Madjid ini yang kemudian diabsorpsi dalam pendidikan Islam.

Dalam pandangan Madjid, bahwa pluralisme tidak hanya dipahami sebagai pernyataan bahwa masyarakat kita majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama, hal tersebut justru memberikan kesan fragmentasi. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekedar ‘kebaikan negatif’ (*negative good*) untuk menyingkirkan fanā’tisme. Akan tetapi, pluralisme harus dipahami sebagai pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban (*genuine engagement of diversities within the bonds of civility*), dan keharusan bagi keselamatan manusia melalui mekanisme pengawasan dan pengimbangan yang dihasilkannya.⁸⁰

Berdasarkan pandangan Madjid, pluralisme dalam Islam didasarkan pada tauhid dan makna Islam itu sendiri.⁸¹ *Petama*, tentang makna tauhid. Menurut Madjid, pluralisme dalam Islam merupakan konsekuensi logis dari

⁷⁹ Muhammad Zulkarnaen, “Konsep dan Nilai-Nilai Multikulturalisme dalam Pendidikan Dasar Islam”, *Tarbiyah islāmiyah* 10, no. 2 (2021): 12-23. <https://doi.org/10.18592/jtipai.v10i2.4529>. Syamsul Ma’arif, “Pendidikan Islam Pluralis: Menampilkan Wajah Islam Toleran dalam Pendidikan Islam”, *Toleransi* 10, no. 2 (2018): 176-200. <http://dx.doi.org/10.24014/trs.v10i2.7084>

⁸⁰ Nurcholish Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Ed: Budhy Munawar-Rachman (Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2019), 4093.

⁸¹ *Ibid*, 4132.

tauhid dan makna Islam itu sendiri. Tauhid, yang berarti “mengesakan Allah”, merupakan prinsip dasar dalam Islam. Dalam konteks yang lebih luas, tauhid berarti mengakui keabsolutan Allah dan keterbatasan manusia (nisbi). Oleh karena itu, segala bentuk pemaksaan atau pembatasan kebebasan beragama, yang berujung pada penindasan manusia, bertentangan dengan prinsip tauhid.⁸² Hal ini juga berimplikasi pada penghormatan terhadap kesetaraan derajat manusia dan perlakuan adil tanpa memandang perbedaan suku, agama, ras, atau gender.⁸³

Kedua, tentang makna Islam. Menurut Nurcholish Madjid, Islam dapat dikategorikan menjadi dua bentuk yaitu:⁸⁴ 1) Islam khusus (*al-islām al-khāṣ*), yaitu Islam sebagai proper name (dengan I besar), yakni syariat yang dibawa oleh Nabi Muḥammad. 2) islam umum (*al-islām al-‘ām*, ditulis dengan i kecil), yaitu sikap pasrah kepada Allah atau semua syariat yang diturunkan Allah kepada para nabi. Islam umum ini juga dapat diartikan sebagai Islam sebagai sifat, yaitu Islam yang mengacu pada sikap pasrah kepada Allah yang dimiliki oleh semua manusia.

Dalam pandangan Madjid, Islam bukan hanya sekadar kepatuhan pada ritual atau hukum-hukum, tetapi lebih menekankan sikap penyerahan diri kepada Tuhan dalam mencari kebenaran. Pandangan ini, yang merupakan kelanjutan dari konsep tauhid, yang memiliki implikasi pemahaman bahwa Islam sebagai platform titik temu agama (*common platform*) dari semua agama yang pada dasarnya mengajarkan prinsip penyerahan diri kepada Tuhan

⁸² Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 537.

⁸³ Ibid, 605.

⁸⁴ Ibid, 603.

yang Esa. Dengan demikian, agama-agama yang benar pada inti ajarannya bersifat *al-islām*.⁸⁵

Gagasan pluralisme dalam Islam tidak hanya berlandaskan pada keimanan, tetapi juga pada beberapa prinsip berikut: 1) Prinsip kenisbian ke dalam (relativisme internal): Prinsip ini mengajarkan bahwa setiap orang harus menyadari bahwa pemahamannya tentang kebenaran bersifat relatif dan tidak mutlak. Hal ini penting untuk menghindari sikap eksklusivisme dan fanā'tisme agama. 2) Prinsip kebebasan beragama: Prinsip ini mengajarkan bahwa setiap orang berhak menentukan dan menjalani hidupnya sesuai dengan keyakinannya. Tidak ada paksaan dalam beragama.⁸⁶ Dengan berpegang pada prinsip-prinsip tersebut, maka pluralisme dalam Islam tidak hanya diterima sebagai realitas, tetapi juga menjadi sebuah nilai yang hidup dan dinamis. Pluralisme bukan hanya sekadar mengakui adanya perbedaan, tetapi juga mendorong terciptanya keadilan, kedamaian, dan kebaikan (positif-optimis).

Dalam konteks filsafat pendidikan Islam, pluralisme sering disepadankan dengan multikulturalisme, meski keduanya berbeda. Pluralisme menekankan pada aspek keragaman yang bersifat abstrak seperti ideologi, keyakinan, agama, dan nilai. Sementara multikulturalisme menitikberatkan pada keragaman yang bersifat konkret seperti budaya, tradisi, ras, gender, strata sosial, dan bahasa. Namun kedua istilah itu memiliki kesamaan yang mengacu pada pengakuan terhadap adanya keberagaman yang sering dikenal dengan *cultural pluralism*, *composite society*, hingga *bhinneka tunggal ika*.⁸⁷

⁸⁵ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 716.

⁸⁶ Ibid, 417.

⁸⁷ Edi Susanto, *Pemikiran Nurcholish Madjid tentang Pendidikan Agama Islam Multikultural Pluralistik*, Disertasi, (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2011), 28-29.

Pentingnya pendidikan yang berorientasi pada kesadaran pluralis sekaligus berwawasan multikultural ialah sebagai bagian dari upaya komprehensif dalam mencegah dan menanggulangi konflik etnis, radikalisme agama, dan separatisme. Sekaligus untuk menciptakan kehidupan yang mengedepankan sikap toleransi, inklusi, kerukunan, persaudaraan, saling memahami, dan keterbukaan dialog antar masyarakat yang majemuk, serta menata nilai-nilai kemanusiaan, demokrasi, dan keadilan.⁸⁸

Dalam beberapa kajian akademis, terdapat beberapa nilai dasar dalam melahirkan sikap plural-multikultural dalam konteks filsafat pendidikan Islam, diantaranya: sikap toleransi, kesamaan derajat, dan persaudaraan.⁸⁹ Nilai-nilai tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, nilai toleransi. Toleransi adalah sikap saling memahami dan menghargai, yang pada akhirnya akan menemukan kesamaan, meskipun terbatas pada hal-hal yang prinsipil.⁹⁰ Makna ini tidak jauh berbeda dengan pandangan umum, yaitu pemberian kebebasan kepada setiap orang untuk menjalankan keyakinannya selama tidak bertentangan dengan ketertiban dan perdamaian.⁹¹ Hanya saja, dalam pandangan Nurcholish, toleransi selalu

⁸⁸ Muhammad Zulkarnaen, “Konsep dan Nilai-Nilai Multikulturalisme dalam Pendidikan Dasar Islam”, *Tarbiyah islāmiyah* 10, no. 2 (2021): 12-23. <https://doi.org/10.18592/jtipai.v10i2.4529>. Syamsul Ma’arif, “Pendidikan Islam Pluralis: Menampilkan Wajah Islam Toleran dalam Pendidikan Islam”, *Toleransi* 10, no. 2 (2018): 176-200. <http://dx.doi.org/10.24014/trs.v10i2.7084>

⁸⁹ Nilai-nilai ini dideduksikan dari beberapa penjabaran yang dilakukan oleh ahli-ahli pendidikan Islam, silahkan merujuk pada: Ubaidillah dan K Khumidat, “Multikulturalisme dalam Pendidikan Agama Islam dan Implementasinya di SMA Negeri 3 Lumajang”, *Tarbiyatuna* 11, no. 2 (2018): 128-148. <https://doi.org/10.36835/tarbiyatuna.v11i2.334>. Nurjannah Nasution, Erawadi, & Anhar, “Nilai-Nilai Pendidikan Multikultural dalam Perspektif Nurcholish Madjid”, *Studi Multidisipliner* 7, no. 1 (2020): 14-31., <https://doi.org/10.24952/multidisipliner.v7i1.2000>. Ikmal, “Internalisasi Nilai-Nilai Pluralisme dalam Pendidikan Islam”, *Iqra’* 9, no. 1 (2015): 1-20. <https://doi.org/10.30984/jii.v9i1.596>. Thoriq Aziz Jayana & Siswanto, “Penjabaran Nilai-Nilai Pluralisme Perspektif Nurcholish Madjid dalam Konteks Pendidikan Islam Multikultural”, *Tarbawiyah* 6, no. 1 (2022): 1-15., <https://doi.org/10.32332/tarbawiyah.v6i1.4864>.

⁹⁰ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 2094.

⁹¹ Efendi, “Pluralisme dalam Pendidikan Islam”, 114.

menekankan pada upaya menemukan titik temu (*common platform*), sebagai dasar dialog untuk saling memahami dan menyadari satu sama lain.

Toleransi yang demikian itu, disebut sebagai “toleransi yang otentik” oleh Abdul Mu’ti. Toleransi ini memiliki lima sikap, yaitu: 1) Menyadari adanya perbedaan, baik agama, keyakinan, suku, ras, dan sebagainya. 2) Memahami persamaan maupun perbedaan yang ditunjukkan oleh kelompok lain. 3) Menghormati keyakinan orang lain tanpa mencampuradukkan akidah. 4) Memberikan kesempatan atau memfasilitasi umat agama lain untuk menjalankan peribadatannya. 5) Membangun kerja sama dalam hal-hal yang menjadi titik temu nilai-nilai agama yang bermanfaat untuk masyarakat. Sikap ini penting untuk membangun harmoni masyarakat.⁹² Dan di tambah lagi dengan aspek kebebasan, bahwa setiap individu diberi hak dan kebebasan untuk mengungkapkan pendapatnya.⁹³

Kedua, kesetaraan derajat. Nilai ini berpandangan bahwa semua manusia memiliki harkat dan martabat yang sama, terlepas dari perbedaan jenis kelamin, kebangsaan, suku, atau status sosialnya. Prinsip ini merupakan salah satu bentuk keadilan sosial, yang dapat diwujudkan dengan cara: 1) Tidak mendiskriminasi individu atau kelompok manapun. 2) Memberikan perlakuan yang adil, yaitu memberikan hak dan kesempatan yang sama kepada semua orang sesuai dengan kemampuan, fungsi, dan tugasnya.⁹⁴

Ketiga, nilai persaudaraan (*ukhuwwah*). *Ukhuwwah* menjadi salah satu upaya untuk mengatasi problematika dan konflik di masyarakat. *Ukhuwwah*

⁹² Abdul Mu’ti, *Toleransi yang Otentik* (Jakarta: Al-Wasat Publishing, 2019), 12.

⁹³ M. Zainuddin, “Islam dan Demokrasi”, *Gema* (8 November 2013). <https://uin-malang.ac.id/r/131101/islam-dan-demokrasi.html>

⁹⁴ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 2872.

bukan bertujuan menjadikan masyarakat seragam (*uniformity*), namun menjadikan masyarakat bersatu (*unity*). Dalam aspek persaudaraan ini juga melahirkan nilai sosial-kemanusiaan, yakni dengan melakukan kebaikan dan menebarkan kasih sayang. Islam mengajarkan nilai-nilai sosial-kemanusiaan yang tinggi, seperti menghormati hak-hak sesama manusia dan saling berbuat kebaikan. Nilai-nilai ini didasarkan pada pidato terakhir Rasulullah, yaitu *khuṭbah al-wadā'*. Dalam khotbah tersebut, Rasulullah menyerukan agar setiap manusia menghormati hak-hak sesama manusia, karena setiap jiwa manusia memiliki nilai kemanusiaan yang sama. Oleh karena itu, persaudaraan dapat terwujud dengan melakukan kebaikan terhadap sesama, menghormati kemanusiaan, dan keterbukaan dialog/musyawarah.⁹⁵

Ringkasnya, nilai-nilai pluralisme dalam konteks filsafat pendidikan Islam memiliki tiga nilai utama yakni: toleransi, kesetaraan derajat, dan persaudaraan. Hal ini tercakup dalam konsep humanisme universal, atau dalam istilah Nurcholish Madjid dikenal dengan kemanusiaan sejagat. Nilai-nilai tersebut telah menjadi bagian integral dari ajaran agama Islam yang juga diserap dan implikasikan dalam membangun landasan pendidikan Islam.

Dalam pendidikan Islam, internalisasi nilai-nilai pluralisme menjadi hal yang sangat penting, mengingat nilai-nilai tersebut telah memberikan pengaruh yang besar terhadap peradaban Islam. Nilai-nilai ini pula yang mendorong umat Islam untuk menciptakan masyarakat yang harmoni, demokratis, dan berkeadilan. Di samping itu, realitas masyarakat Indonesia yang majemuk yang terdiri dari beragam suku, ras, agama, dan budaya

⁹⁵ Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 2223.

mengharuskan pendidikan yang pluralis-multikultural untuk diterapkan dalam pendidikan Islam guna mempersiapkan peserta didik menghadapi tantangan zaman yang semakin majemuk, aksi intoleransi, radikalisme, dan realitas kemajemukan yang memungkinkan munculnya konflik sewaktu-waktu.

Dalam konteks penelitian ini, nilai-nilai pluralisme sangat mungkin ditemukan dalam ajaran tarekat. Sebab, nilai-nilai toleransi, kesetaraan, dan persaudaraan, menjadi bagian yang integral dengan sikap hidup pengamal tarekat. Dengan kata lain, bahwa nilai-nilai tersebut sudah diamalkan dengan berlandaskan pada sumber ajaran Islam dan bimbingan mursyid.