

**AKSIOLOGI AL-QUR'AN:
Menangkap Pesan Teologis,
Kosmologis Dan Sosiologis Ilmu**

Dr. Iskandar M.Ag.

Aksiologi Al-Qur'an Menangkap Pesan Teologis, Kosmologis dan Sosiologis Ilmu

copyright © Oktober 2021

Penulis : Dr. Iskandar M.Ag.
Setting Dan Layout : Ardatia Murty
Desain Cover : Nur Sharfina Aprilianti

Hak Penerbitan ada pada © Bening media Publishing 2021

Anggota IKAPI No. 019/SMS/20

Hakcipta © 2021 pada penulis

Isi diluar tanggung jawab percetakan

Ukuran 14,8 cm x 21 cm

Halaman : viii + 200 hlm

Hak cipta dilindungi Undang-undang

Dilarang mengutip, memperbanyak dan menerjemahkan sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Bening media Publishing

Cetakan I, Oktober 2021



Jl. Padat Karya

Palembang – Indonesia

Telp. 0823 7200 8910

E-mail : bening.mediapublishing@gmail.com

Website: www.bening-mediapublishing.com

ISBN :

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا ومولانا محمد ابن عبد الله
وعلى آله وصحبه ومن واله. أما بعد

Puji syukur kepada Allah swt. dan ﷻawlat serta salam kepada NabiNya, buku ini dapat diselesaikan dalam bentuk yang sangat bersahaja dengan judul “*AKSIOLOGI ALQUR'AN: Menangkap Pesan Teologis, Kosmologis, dan Sosiologis Ilmu*”.

Sesuai dengan judulnya, buku ini memuat sejumlah besar ayat Alquran yang diangkat langsung dari terma kunci keilmuan, yaitu *'ilm*, dengan medan semantik dan makna-makna kontekstual lainnya, termasuk struktur nilainya, baik dalam dataran teologis, kosmologis, maupun sosiologis.

Buku ini lahir berangkat dari kegelisahan aksiologis ketika ilmu dipahami dalam perspektif sains modern sebagai sesuatu yang bebas nilai (*free value*), sehingga penerapannya pun secara apriori menjadi kewenangan prerogatif para pemiliknya. Maka tak ayal, bahwa ilmu menjadi pisau "bermata dua", yang satu sisi bisa digunakan untuk kepentingan kemaslahatan, namun pada sisi yang lain justeru dapat melukai dan bahkan membunuh peradaban kemanusiaan.

Buku ini, meski tidak mengklaim sebagai solusi kreatif atas permasalahan aksiologis keilmuan, namun beberapa firman Tuhan yang dipahami secara tematis dan kemudian dikemas secara reflektif berdasarkan komentar-komentar mufassir yang

kompeten, kiranya dapat memberikan perspektif yang lebih luas, komprehensif, dan tentunya lebih bertanggungjawab.

Mengingat bahwa buku ini semula merupakan percikan pemikiran yang tertuang dalam karya kesarjanaan ketika penulis menyelesaikan studi magister agama, maka setidaknya buku ini dapat menjadi referensi metodologis dalam pengkajian literatur Kitab Suci Alquran, sekaligus tentunya sebagai “santapan” intelektual dan spiritual yang mencerahkan.

Sebagai karya yang sangat bersahaja, usaha ini bukanlah yang terakhir, namun bukan pula yang pertama. Karenanya, segala saran dan kritik, tentunya sangat penulis harapkan demi kesempurnaan buku ini di masa-masa yang akan datang.

Dengan tanpa berkecil hati, penulis tetap berharap: Semoga upaya ini bermanfaat adanya. Kepada Allah jualah kita kembalikan segala kesempurnaan.

Samarinda, Juli 2021

Penulis,

Dr. Iskandar, M.Ag

MOTO

Ilmu di tangan orang alim
Laksana lampu yang menerangi dan membimbing kegelapan
malam

Sedangkan ilmu di tangan orang bodoh
Laksana lampu ditangan pencuri
Maka terangnya malam membuat ia mudah mencuri lebih
banyak lagi ...

Shana'i

PERSEMBAHAN

Buku ini dipersembahkan kepada:

Kedua orang tua penulis yang telah berjasa
mendidik dan membesarkan

sekaligus sebagai hadiah buat isteri dan putera tercinta:

Isti Alfiah & Firzi Azka

Semoga Allah swt. senantiasa memberikan rahmat dan
hidayahNya

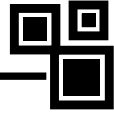
DAFTAR ISI

| | |
|--|-----------|
| Kata Pengantar..... | iii |
| Daftar Isi..... | vii |
| BAB I PENDAHULUAN..... | 1 |
| A. Latar Belakang..... | 1 |
| B. Batasan Judul dan Wilayah Studi | 14 |
| C. Metode Penulisan | 17 |
| D. Tinjauan Pustaka | 22 |
| BAB II ANALISIS TERMINOLOGIS ILMU | 29 |
| A. Pengertian Ilmu | 29 |
| 1. Ilmu dalam Pandangan Ilmuan..... | 29 |
| 2. Ilmu dalam Istilah Al-Quran..... | 33 |
| a. Term <i>'Ilm</i> | 33 |
| b. Term <i>Ma'rūf (Ma'rifah)</i> | 45 |
| c. Term <i>ʿIlmah</i> | 52 |
| B. Antitesis Ilmu | 64 |
| 1. Analisis Makna <i>Jahl</i> | 64 |
| 2. <i>Jahl</i> vs <i>ʿIlm</i> | 74 |
| C. Hubungan Ilmu dan Akal..... | 78 |
| 1. Akal dalam Pandangan Ilmuan..... | 78 |
| 2. Akal dalam Ungkapan Al-Quran..... | 84 |
| 3. Bentuk-bentuk Hubungan | 92 |
| a. Hubungan Paralelistik..... | 92 |
| b. Hubungan Fungsional | 100 |

| | |
|---|------------|
| BAB III NILAI AKSIOLOGIS ILMU..... | 105 |
| A. Nilai Teologis | 105 |
| 1. Kemurnian Tauhid..... | 105 |
| 2. Kesatuan Kebenaran..... | 121 |
| B. Nilai Kosmologis | 126 |
| 1. Pengembangan Misi ke- <i>Khalifah</i> -an..... | 130 |
| 2. Memaksimalisasi peran <i>Taskhif</i> | 132 |
| 3. Upaya Menegakkan <i>Amanat</i> | 150 |
| 4. Kritik atas Paham Atomistik | 157 |
| C. Nilai Sosiologis..... | 161 |
| 1. Evolusi Sosial..... | 161 |
| 2. Dehumanisme Sekularistik..... | 168 |
| BAB IV PENUTUP | 177 |
| BIBLIOGRAFI..... | 181 |
| BIOGRAFI PENULIS..... | 199 |

BAB I

PENDAHULUAN



A. Latar Belakang

Seorang profesor fisika penemu teori relativitas, Albert Einstein (1879-1955), pernah melontarkan keluhan di hadapan sejumlah Mahasiswa California Institute of Technology Pasadena dengan mengatakan :

Ilmu yang amat indah dan menghemat kerja serta dapat membuat hidup lebih mudah, ternyata hanya membawa kebahagiaan yang sedikit sekali, karena, dalam peperangan, ilmu telah menyebabkan setiap orang saling meracun dan menjegal, dan dalam perdamaian, ia telah membuat hidup semakin dikejar waktu dan penuh tak tentu, dan setiap orang, ternyata belum lagi belajar bagaimana menggunakan ilmu secara wajar.¹

¹Albert Einstein, "Hakekat Nilai Dari Ilmu: Pesan Kepada Mahasiswa California Institute of Technology" dalam Jujun S. Suriasumantri (Penyunting), *Ilmu Dalam Perspektif* (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1995), h. 248.

Profesor kelahiran Ulm, bagian selatan Jerman, itu pada bulan Juli 1939 pernah pula menulis surat kepada Presiden Amerika, Roosevelt, berisikan peringatan tentang bahaya pengembangan bom uranium Nazi, dan setelah tahun 1945, ia kemudian memimpin sebuah pembicaraan persetujuan internasional untuk melakukan kontrol terhadap energi nuklir.²

Keluhan Einstein, sebenarnya jauh dari hasratnya semula untuk "menyanyikan" hymne yang penuh puji dengan *refrain* kemajuan pesat di bidang keilmuan yang telah dan yang akan dicapai. Namun ternyata sebaliknya, ilmu yang seharusnya merupakan keberkatan justru menjadi kutukan terhadap kemanusiaan.

Kenyataan ini mengingatkan seseorang orang pada hakikat keilmuan yang sebenarnya. Seperti yang dicanangkan Prancis Bacon (1561-1626), ilmuan dan filosof Inggris kenamaan berabad-abad yang silam: "*Knowledge is power*" (pengetahuan adalah kekuasaan),³ memberi arti bahwa ilmu yang selalu mendapat dukungan

²Lihat G.J. Whitrow, "Einstein, Albert" dalam *The Encyclopaedia Americana*, Cet. VI, Vol. 10 (New York : Americana Corporation, 1977), h. 95

³Lihat Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, Cet. II (London : George Allen & Unwin Ltd., 1961), h. 527

para penguasa atau negara dan menjadi ciri utama dunia modern, bukan lagi dijadikan sebagai "pelita" yang mengarahkan kehidupan, tapi sudah dijadikan "alat" untuk kepentingan kekuasaan dan kekayaan. Maka, "salah satu karakteristik sains modern", kata Seyyed Hossein Nasr, "adalah bahwa sejak permulaan sains ini diduga akhirnya mempunyai kekuasaan dan dominasi terhadap alam".⁴

Dalam karyanya *Promesses de L'Islam* (Janji-Janji Islam), Roger Garaudy menulis :

Sejarah pengetahuan modern seperti dikonsepsikan di negara-negara Barat didasarkan atas suatu postulat yang implisit : orang harus mengukur kemajuan pengetahuan itu dengan hanya satu ukuran, yaitu apakah kekuasaan itu dapat menjamin kekuasaan yang maksimum atas alam dan manusia. Sikap semacam ini merupakan suatu definisi kuantitatif yang berarti bahwa kemampuan untuk memperoleh kekuasaan dan dominasi (meskipun jelas-jelas akan menyebabkan kehancuran alam dan manusia), begitu pula

⁴Seyyed Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, terj. Hasti Tarekat dengan judul *Menjelajah Dunia Modern*, Cet. I (Bandung : Mizan, 1994), h. 194

*pengetahuan modern yang menopangnya, telah menjadi tujuan tertinggi dan nilai satu-satunya.*⁵

Pengetahuan modern, dengan demikian, mengandung tujuan terpenting untuk menjadikan manusia sebagai tuan dan pemilik alam, seperti yang pernah dikatakan Bacon, yaitu alam yang dianggap hanya sekadar "barang mati" yang dapat diperlakukan sesuka hati,⁶ sementara manusianya, dengan meminjam istilah Thomas Hobbes, adalah "Serigala dari manusia lainnya" (*homo homini lupus*).

Pengetahuan modern, dengan postulat kekuasaan dan dominasi alamnya, telah menjadikan suasana keilmuan memiliki keterceraian dengan dunia etika dan kebijaksanaan, yaitu antara pengaturan sarana dan pemikiran tentang tujuan, dan menurut Garaudy, "Suatu pengetahuan, artinya suatu kumpulan dari sarana-sarana,

⁵Roger Garaudy, *Promesses de L' Islam*, terj. H.M. Rasyidi dengan judul *Janji-Janji Islam*, Cet. I (Jakarta : Bulan Bintang, 1982), h. 107

⁶Cranston menulis : "*The new science, as Bacon envisaged it, was not just an academic or intellectual to encrease man's knowledge of nature; its purpose was to given man mastery over nature, a mastery that would enable man to transform the quality of his life in the earth*". Lihat Maurice Cranston, "Bacon, Francis" dalam *The Encyclopedia of Phylosophy*, Cet. II, Vol. 1 (New York : Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972), h. 236

jika diceraikan dari kebijaksanaan, artinya pemikiran tentang tujuan, akan menjadi destruktif bagi manusia".⁷

Dalam perspektif Barat, sarana telah menjadi tujuan, dan ilmu pengetahuan modern serta teknologi tidak lagi menyesuaikan diri dengan lingkungan dan pengabdian kemanusiaan. Namun justru sebaliknya, manusia dan lingkungan tunduk di bawah kekuasaan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang otonom dan banyak "menelan" dimensi-dimensi kebijaksanaan lainnya. Maka, penjungkirbalikan hubungan antara sarana dan tujuan telah menjadi penyakit serius kebudayaan modern (Barat) dewasa ini.⁸

Hubungan antara pengetahuan modern dan kekuasaan, pada akhirnya, telah menimbulkan masalah tanggung jawab bagi sebagian ilmuwan, karena berbagai penemuan yang dilakukannya harus berhadapan dengan penguasa-penguasaan yang memungkinkan mereka menciptakan metode-metode penghancuran massal dalam

⁷Roger Garaudy, *op. cit.*, h. 135

⁸Masalah penjungkirbalikkan sarana dan tujuan dalam ilmu pengetahuan dan kekuasaan, lebih lanjut dapat dilihat dalam Edward W. Said, *Covering Islam, How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Cet. I (London and Hanley : Routledge & Kegan Paul, 1981), hh. 141-181

bentuknya yang beragam, mulai dari persenjataan militer berupa bom pintar (*smart bom*) dan bom hidrogen, sampai bidang energi nuklir dan rekayasa genetika, serta bentuk-bentuk perusakan keseimbangan alam lainnya yang sekarang mengancam kehidupan paling mendasar di muka bumi.

Kecenderungan destruktif di atas, memiliki hubungan yang erat pula dengan kekuatan "saintisme" Barat yang menganggap kekuasaan dan dominasi pengetahuan sebagai sesuatu yang di atas segala-galanya, yaitu :

Suatu filsafat yang memperluas sains modern menjadi sebuah ideologi total, sebuah cara untuk menilai segala sesuatu . . . yang menolak mempertimbangkan pandangan apapun kecuali keilmuan sebagai pertimbangan serius . . . yang membuat pandangan religius tentang alam semesta sebagai hal yang tidak relevan secara intelektual, mereduksi agama menjadi sekedar sebuah etika yang disubjektifkan dan persoalan kesadaran pribadi . . . yang telah merusak realitas spiritual yang senantiasa ada di sekeliling manusia dan telah menggeser dari

alam apa yang disebut aspek "hukum alam" (sunaah Allah) yang sering disebut dalam al-Qur'an, merusak gagasan dasar Islam tentang fenomena alam sebagai tanda Allah, ayat yang merupakan perwujudan makhluk-Nya.⁹

Dengan kekuatan "saintisme" Barat, pengetahuan modern harus mendasarkan diri pada pertimbangan dunia alamiah sebagai sebuah realitas yang terpisah dari transendensi, Tuhan, maupun tingkat makhluk yang lebih tinggi. Meski Tuhan diterima sebagai Pencipta dunia, sebagai "seorang tukang" yang telah membangun rumah yang kini berdiri sendiri, namun keterlibatan-Nya dalam pengelolaan dunia dan pemeliharannya yang berkesinambungan terhadap dunia tidak diterima dalam sudut pandang keilmuan modern. Maka, pengetahuan modern semakin menjadi tidak seimbang jika tidak mempunyai tujuan lain selain dirinya, apalagi membiarkannya tumbuh dengan merusak tatanan nilai yang lain.

Berbeda dengan pengetahuan modern, pengetahuan Islam mendasarkan diri pada hubungan

⁹Seyyed Hossein Nasr, *op. cit.*, hh. 192-193

secara mendasar dengan pandangan dunia Islam, suatu pandangan yang tidak memisahkan diri dari sesuatu yang memberikan tujuan kepadanya, yaitu "ide kesatuan, sebagai inti wahyu" (*the idea of unity, which is the heart of the Muslim revelation*),¹⁰ yang berakar mendalam pada ilmu pengetahuan berdasar pada keesaan Allah (*al-Tauīd*) dan pandangan alam semesta yang dikendalikan oleh kebijaksanaan dalam kesatuannya pada tingkat kosmis.

Adalah tepat kalau kemudian Sir Muhammad Iqbal, seorang Cendekiawan Muslim Pakistan, menegaskan : "*The main purpose of the Qur'an is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and the universe*" (Tujuan utama Alquran adalah untuk membangkitakan manusia pada tingkat kesadaran tertinggi dari hubungan bentuk yang beragam kepada bentuk kesatuan Tuhan dan alam semesta),¹¹ karena Alquran sendiri dalam perspektif Islam dianggap sebagai prototipe dari semua jenis pengetahuan, seperti dikatakan Nasr : ". . .

¹⁰Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cet. I (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968), hh. 21-22

¹¹Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Cet. I (London : Oxford University Press, 1934), h. 8

the Qur'an is the prototype of all 'books', that is, of all knowledge'.¹²

Prinsip kesatuan (*al-Tauīd*), dengan demikian, merupakan kunci pokok dari pengembangan sistem keilmuan dalam Islam, suatu prinsip yang telah menghantarkan sejarah peradaban Islam pada pintu gerbang kecemerlangan dalam penerapan sains dan teknologinya yang berwawasan ketuhanan, kemanusiaan, dan kesemestaan. Sifat *interdependensi* ini pulalah yang telah dimunculkan oleh kalangan ilmuan jenius dan ensiklopedik Islam sejak masa al-Kindi (801-873) sampai al-Razi (865-925), sejak al-Biruni (846-919) sampai Ibnu Sina (980-1037) dan Umar Khayyam (1131), serta berpuluh-puluh lagi yang lainnya.

Kini, di dunia modern (Barat), terdapat krisis mendasar pada tingkat teoritis menyangkut ilmu pengetahuan, dan juga pada tingkat praktis menyangkut bidang teknologi dalam berbagai bentuk penerapannya. "Stagnasi" ilmiah yang terjadi di dunia Barat pada dasarnya dikarenakan oleh adanya kecurigaan mereka terhadap alam

¹²Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Cet. II (London : George Allan & Unwin Ltd., 1975), h. 50

yang tak terceraiakan dari Tuhan,¹³ suatu dualisme yang justeru memberikan kesan negatif bagi pandangan dunia Barat sendiri.

Itulah sebabnya, di tahun 1969 , ahli Biologi, Josep Needham, seperti dikutip Garaudy, menulis bahwa "Problema dunia tidak akan dapat dipecahkan selama kita masih memikirkan dari segi pandangan Eropa saja".¹⁴

Oleh karena itu, tahap yang paling penting dalam sejarah manusia ini bagi kaum Muslim, yang sering terhipnotis oleh kekuatan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, adalah mempelajari akar keduanya secara serius untuk memahami landasannya, mengevaluasinya dalam kerangka pandangan Islam yang bersumberkan wahyu (*al-Qur'ān*) dan sunnah (*al-ḥadīṣ*) dan menerapkan ilmu-ilmu ini semata-mata atas dasar ajaran Islam, yaitu suatu penerapan yang dilandaskan atas semangat "Triologi hubungan"; ketuhanan, kemanusiaan dan kesemestaan, seperti yang tergambar dalam wahyu Allah QS. ‘*Ḥ* Imrān: 190-191

¹³Roger Garaudy, *op. cit.*, h. 115

¹⁴*Ibid.*, h. 135

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي
الْأَلْبَابِ ﴿١٥﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَّ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي
خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Terjemahnya:

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata) : "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau maka peliharalah kami dari siksa neraka."¹⁵

Menurut Ibn Kaṣīr^[r] peristilahan "orang yang berakal" (أُولُو الْأَلْبَابِ), seperti yang ditunjuk dalam ayat tersebut, mencerminkan kawasan kemanusiaan yang tercerahkan, ilmuan yang berpikiran purna dan cerdas, serta mampu menangkap kedalaman essensi faktual (*al-'uq- l al-tāmmat al-zakiyyat allaty tudrik al-asy-yā' bi haqā'iqiha 'ala jaliyyātiha*),¹⁶ sehingga harkat dan martabat kemanusiaan

¹⁵Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta : Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an, 1984/1985), hh. 109-110

¹⁶Ibn Kasir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aṣmī*, Jilid I, (Beir- t :Dār al-Fikr, , 1992), h. 539

akan senantiasa terangkat pada derajat yang teristimewa (QS. 58 :11), bukan pengetahuan yang membawa manusia kepada kebisu-tulian (QS. 8 : 22), bukan pula pada sikap kemasabodohan (Q.S. 12 : 105).

"Orang yang berakal" (أَوْلُوا الْأَبَاب) inilah yang disebutkan sebagai "orang-orang yang mengingat Allah" (الذكر) - suatu kawasan ketuhanan (teologis) dalam pengembangan dan penerapan keilmuan yang dimilikinya - dalam situasi dan kondisi apapun, bukan pengetahuan yang justeru membawa pada bentuk-bentuk kemusyrikan (QS. 12: 106).

Ia pula yang disebutkan oleh ayat tersebut sebagai "mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi" (التفكير), sebagai kelengkapan ilmu yang mengandung kawasan kesemestaan (kosmologis) yang telah tercipta untuk kepentingan manusia dan kemaslahatan hidupnya, bukan untuk dirusak dan dieksploitasi demi kepentingan tangan-tangan jahil manusia (Q.S. 30 : 41).

Lebih dari itu, do'a mereka : "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau maka peliharalah kami dari siksa neraka", mengandung implikasi moral yang tidak hanya berlaku dalam kehidupan dunia fisik-material, tetapi juga berlaku

dalam kehidupan akhirat yang lebih bersifat metafisik-spiritual. Sehingga, keilmuan manusia menjadi sebuah keilmuan yang bertanggungjawab.

Kesatuan konsep dan "Trilogi hubungan": ketuhanan, kemanusiaan dan kesemestaan inilah yang oleh Sayyid Qulībī disebutnya sebagai "acuan konsepsi Islami tentang wujud ontologis" (*rakā'izat min rakā'iz al-ta'awwur al-Islāmy li al-wuj-d*),¹⁷ dan ini pulalah yang menjadi landasan etis (aksiologis) yang memberikan arah dan tujuan filosofis bagi pengembangan dan penerapan pengetahuan dan keilmuan manusia yang universal.

Tahap ini, merupakan tahap yang paling penting dalam upaya pencarian sebuah alternatif bagi perumusan konsepsi etis pengembangan keilmuan yang Islami, suatu konsep yang langsung berada di bawah bimbingan dan tuntunan wahyu Allah (*al-Qur'ān*) sebagai sumber nilai keilmuan yang hakiki (QS. 12 : 76). Tanpa tahap-tahap semacam ini, dunia Islam dan kaum Muslim akan menanggung konsekuensi teknologi modern dan *dehumanisasi* masyarakat, bahkan lebih buruk ketimbang

yang pernah terjadi selama ini di dunia Barat, suatu segmentasi dan keterasingan.

Oleh karena itu, atas dasar kepentingan untuk merumuskan konsep-konsep keilmuan yang bernilai etis dan berdaya guna secara islami, diangkatlah telaah ini dengan judul : "Perspektif Aksiologi Qur'ani (Menangkap Pesan Teologis, Sosiologis, dan Kosmologis Ilmu).

B. Batasan Judul dan Wilayah Studi

Kata “aksiologi” berasal dari bahasa Latin "*axios*" yang berarti "nilai" dan "*logos*" yang berarti "teori". Kata ini merupakan istilah modern yang menunjuk pada arti sebuah teori umum tentang nilai, baik menyangkut sifatnya (*the nature of value*), tipe-tipenya (*the types of value*), kriteria-kriterianya (*the criterion of value*), maupun status metafisiknya (*the metaphysical status of value*).¹⁸

Sedangkan istilah “ilmu” menunjuk pada arti himpunan pengetahuan, yaitu pengetahuan yang terakumulasi baik melalui proses pengkajian rasional yang

¹⁷Sayyid Quṭb, *Fī Ṭīlāl al-Qur'ān*, Cet. IV, Juz IV, (Beirut : Dār Iḥyā' al-Turās al-'Araby, 1976), h.187

¹⁸Lihat Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (Paterson New Jersey : Littlefield, Adam & Co., 1963), 32

berhubungan langsung dengan realitas sensorik (kealaman) dan sosial kemasyarakatan, maupun yang terakumulasi lewat realitas supra-sensorik (non kealaman) atas dasar informasi kewahyuan.¹⁹ Jadi, istilah ilmu yang terpakai dalam studi ini bernuansa jauh dan melampaui setiap obyek, baik yang material maupun spiritual.

Aksiologi ilmu, dengan demikian, berarti teori umum tentang nilai, yaitu nilai dari suatu sistem keilmuan, baik menyangkut sifatnya, tipe-tipenya, kriteria-kriterianya, maupun status metafisikanya. Dalam telaah ini, nilai dimaksudkan mengarah pada fungsi dan kegunaan ilmu pada dataran yang multi dimensional, baik pada dataran

¹⁹Bandingkan pengertian ilmu yang diberikan oleh Luigi Einaudi, "Science" dalam Edwin R.A. Seligman (ed.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XIII (New York : The Macmillan Company, 1963), h. 591; lihat juga Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasit* (Mesir : Dar al-Ma'arif, t.th.), 624; Baiquni, *Islam dan Pengetahuan Modern* (Bandung : Pustaka, 1989), h. 1. Dalam pandangan Alquran (Q.S. *Al-'Alaq* : 1-5), ilmu terdiri dari dua macam. Pertama, ilmu yang diperoleh tanpa upaya manusia, dinamakan *'ilm ladunniy* (Q.S. *Al-Kahfi* : 65), kedua, ilmu yang diperoleh karena usaha manusia, dinamakan *'ilm kasbiy*. Pembagian ini disebabkan karena dalam pandangan Alquran terdapat hal-hal yang "ada" tetapi tidak dapat diketahui melalui upaya manusia sendiri. Ada wujud yang tidak tampak, sebagaimana ditegaskan berkali-kali oleh Alquran, antara lain dalam Surah *Al-'Aqqah* : 38-39). Dalam kerangka ini, maka istilah "ilmu" dalam Epistemologi Alquran memiliki makna khas jika dibanding dengan istilah ilmu yang digunakan dalam epistemologi Barat.

ketuhanan, kemanusiaan, maupun pada dataran kesemestaan.

Dengan pengertian seperti itu, aksiologi ilmu kemudian ditelaah lewat pengertian-pengertian dasar semantik dan tematik Alquran,²⁰ suatu metode tafsir yang berusaha mengungkap konsep-konsep tematis Alquran secara utuh, baik yang diangkat langsung dari akar kata yang sama dengan arti ilmu (*'ilm*), maupun dari akar kata lain yang relevan seperti kata *al-Ī ikmah* dan *al-ma'rifah*.

²⁰Kata "Alquran" berasal dari akar kata : "*qara'a* (قَرَأَ), *yaqra'u* (يَقْرَأُ), *qira'atan wa qur'an* (قِرَاءَةٌ وَ قُرْآنًا)". Kata ini merujuk pada suatu arti tentang sebuah kitab suci yang berisi kalam Allah dan yang telah diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dengan perantaraan Jibril, diterima secara mutawatir dan merupakan ibadah bila dibaca, Lihat Muhammad 'Aly al-Sabuny, *Al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, Cet. I (Beirut : 'Alam al-Kutub, 1985), h. 16. Definisi Qur'an di atas oleh para ulama dianggap sebagai definisi yang mendekati maknanya dan membedakannya dari yang lain. Dalam definisi "kalam" merupakan kelompok jenis yang meliputi segala kalam, dan dengan menghubungkannya kepada Allah (kalam Allah) berarti tidak termasuk semua kalam manusia, jin, dan malaikat. Dengan kata-kata "yang diturunkan", maka tidak termasuk kalam Allah yang sudah khusus menjadi milik-Nya, dan membatasi apa yang diturunkan itu hanya "kepada Nabi Muhammad", tidak termasuk yang diturunkan kepada nabi-nabi sebelumnya, seperti : Taurat, Injil, dan yang lain. Sedangkan "merupakan ibadah bila dibaca" mengecualikan hadis *ahad* dan hadis-hadis qudsi bila kita berpendapat bahwa yang diturunkan dari Allah itu kata-katanya, sebab kata-kata "merupakan ibadah bila dibaca" artinya perintah untuk membacanya di dalam salat dan lainnya sebagai suatu ibadah. Sedangkan qiraat *ahad* dan hadis-hadis qudsi tidak demikian halnya. Lihat Manna' Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (T.t. : Mansyurat al-'Asr al-Hadis, 1973), h. 173

Telaah ini kemudian diperkaya dengan analisa-analisa dasar kefilosofan, terutama yang berkaitan erat dengan filsafat ilmu.

Dengan pengertian istilah-istilah seperti itu, maka yang dimaksud dengan keseluruhan judul di atas adalah : Suatu telaah tentang nilai, terutama nilai guna suatu ilmu sebagai akumulasi dari pengetahuan manusia yang bersifat kolektif terhadap nilai-nilai ketuhanan, nilai-nilai kemanusiaan, dan nilai-nilai kesemestaan berdasarkan rumusan yang terungkap dalam petunjuk-petunjuk Alquran. Nilai guna ilmu ini merupakan suatu dimensi utama dalam telaah aksiologi secara keseluruhan, yaitu menyangkut kriteria (*the criterion of value*) dan status metafisik (*the metaphysical status of value*).

C. Metode Penulisan

1. Jenis dan Sumber Penulisan

Penulisan ini bersifat kualitatif,²¹ yang berusaha untuk menghasilkan data deskriptif berupa wacana-wacana

²¹ Menurut Bogdan dan Taylor, yang dimaksud dengan penelitian kualitatif adalah penelitian yang berusaha untuk mendeskripsikan data berupa: tulisan, kata-kata, atau tingkah laku yang dapat diamati. Lihat Robert Bogdan

tertulis, dalam hal ini Alquran sebagai kata-kata (*kalam*) Tuhan, diangkat dari sebuah *grand-concept* tentang keilmuan sebagaimana yang dapat dipahami dari petunjuk-petunjuk (ayat-ayat) Alquran.

Sumber utama penulisan ini, dengan sendirinya adalah Alquran, terutama ayat-ayat yang berkaitan dengan tema-tema keilmuan, baik yang menunjuk langsung pada akar kata *'ilmu* (علم) maupun yang menunjuk pada akar kata *ma'rifah* (معرفة) dan *Īikmah* (حكمة). Di samping itu, juga beberapa akar kata lain yang relevan dengan bahasan keilmuan.

Pemilihan ayat-ayat keilmuan di atas didukung oleh beberapa referensi kitab kamus tematik Alquran, seperti kitab *Tafṣīl al-Qur'ān al-Karīm* dan *al-Mu'jam al-Mufahras li AlfāṢ al-Qur'ān al-Karīm* karya Mu'ammad Fu'ād 'Abd al-Bāqy, dan kitab *Tabwīḥ al-Qur'ān al-Karīm min al-Nā'iyat al-Maw'ū'iyah* karya Aīmad Ibrāhīm Mahna. Untuk mengetahui maksud kata-kata tertentu yang menjadi kunci pemahaman ayat, dipergunakan referensi lain berupa : *Qām-s al-Qur'ān wa l-Lā' al-Wuj-h wa al-Nazā'ir fī al-Qur'ān* karya al-Ḥusayn bin

Muhammad al-Dāmāgany, *Mufradāt fī Ḥarīb al-Qurʾān* dan *Mufradāt Alfāṣṣ al-Qurʾān* karya al-Rāgīb al-Aḥḥāny, atau kitab-kitab kamus kebahasaan seperti : *Lisān al-ʿArab* karya Ibn Manṣūr, *Muʿjam al-Maqāyis fī al-Lughah* karya Alī mad bin Fāris bin Zakariya, *Muʿjam al-ʿAlfāz wa al-ʿAlām al-Qurʾāniyyah* karya Muhammad Ismāʿīl Ibrāhīm, *Muʿjam al-Wasṭ* karya Ibrāhīm Anṣārī dan *al-Qāmus al-Muʿjam* karya Ibn Yaʿqub al-Fārisī.

Selain itu, untuk memperdalam pemahaman tentang ayat-ayat, dipergunakan pula sumber pendukung lainnya berupa kitab-kitab tafsir dan kitab-kitab hadis, serta kitab-kitab disiplin keilmuan lainnya, terutama yang berkaitan dengan filsafat dan logika yang memuat telaah tentang aksiologi sebagai bahan kerangka acuan.

2. Pendekatan dan Langkah Penulisan

Karena sumber penelitian ini adalah ayat-ayat tematis Alquran, maka metode yang digunakan adalah metode *Tafsīr Mawṣūʿīy* (penafsiran tematis), dalam arti : "Suatu metode untuk mencari jawaban Alquran tentang suatu masalah tertentu dengan jalan menghimpun seluruh ayat yang dimaksudkan, lalu menganalisisnya lewat ilmu-

ilmu bantu yang relevan, untuk kemudian melahirkan konsep-konsep yang utuh".²²

Metode ini ditempuh dengan menggunakan analisa semantik, yaitu: "struktur bahasa yang berhubungan dengan makna ungkapan dan juga dengan struktur makna suatu wacana",²³ sebab pada dasarnya tafsir itu tiada lain dari usaha penggalan makna yang terkandung dalam ungkapan-ungkapan bahasa Alquran.

Apabila ayat-ayat Alquran merupakan sumber data penelitian, dan dihubungkan dengan analisa semantik, maka secara struktural data tersebut terdiri dari sebuah kalimat atau serangkaian kalimat luas atau kalimat sederhana. Kalimat luas terdiri dari induk kalimat dan anak kalimat atau klausa, sedangkan kalimat sederhana terdiri dari unsur-unsur frase dan kata. Dengan demikian, maka sebuah ayat Alquran dapat terbentuk dari empat unsur, yaitu : kalimat, klausa, frase, dan kata.

²²Abd al-Qay al-Farmawy, *Muqaddimat fī al-Tafsīr al-Mawḍiʿiy*, Cet. III (t.t. : t.p., 1988), h. 52

²³Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Cet. III (Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Umum, 1993), h. 193

Sesuai dengan metode yang telah ditetapkan, maka langkah-langkah yang dilakukan dalam penulisan ini adalah sebagai berikut :

- a. Memilih atau menetapkan masalah keilmuan dalam Alquran yang akan dikaji secara *mawḥiy* (tematis)
- b. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah ilmu, baik Makkiyyat maupun Madaniyyat, dengan memperhatikan kronologi turunya ayat (*asbāb al-nuz-ḥ*) dan korelasinya (*munāsabat*) dalam masing-masing surat.
- c. Menyusun tema aksiologi ilmu menurut Alquran dalam kerangka yang tepat, sempurna, dan utuh (*outline*)
- d. Melakukan pembahasan dan uraian mengenai aksiologi ilmu dalam Alquran, dibantu dengan penjelasan-penjelasan hadis, bila dipandang perlu, atau dengan penjelasan-penjelasan disiplin keilmuan yang relevan
- e. Menyusun dan merumuskan konsep-konsep aksiologi ilmu secara utuh, berdasarkan ayat-ayat Alquran yang telah dibahas.

D. Tinjauan Pustaka

Telaah tentang aksiologi secara umum pernah diangkat Wilbur M. Urban, salah seorang penulis artikel "*Science and Value*", dalam karya editor Dagobert D. Runes, *Living Schools of Philosophy*. Dalam karya ini, aksiologi ditelaah menurut pengertian dasar kefilosofan, sehingga persoalan aksiologi merupakan suatu teori umum dari sebuah sistem nilai, baik yang bermotif budaya (*cultural*) maupun yang bermotif teknis (*technical*).²⁴ Oleh karena itu, aksiologi dikaitkan dengan ilmu merupakan suatu problem baru bagi dunia filsafat: Apakah ilmu memang benar-benar bernilai ataukah hanya reaksi kejiwaan?

Dalam karyanya *Elements of Philosophy*, Louis O. Kattsoff memastikan, bahwa aksiologi dan ilmu merupakan sesuatu yang terpisah, sama halnya dengan keterpisahan antara "apa yang seharusnya dan apa yang senyatanya"

²⁴Lihat Wilbur M. Urban, "Axiology" dalam Dagobert D. Runes, *Living Schools of Philosophy* (New Jersey : Littlefield, Adam & Co., Paterson, 1962), h. 51

(*Ought and Is*).²⁵ Maka ilmu di mata Kattsoff telah menyatakan dirinya sebagai sesuatu yang terbebas dari tanggapan-tanggapan penilaian, terutama yang secara mutlak terdapat dalam lapangan ilmu-ilmu kealaman.

Pandangan keterbebasan ilmu dari pertimbangan-pertimbangan nilai ini, mewakili pandangan kefilsafatan dan dunia keilmuan modern, dan oleh beberapa ilmuan Muslim dianggap sebagai sesuatu yang bertentangan dengan ruh Alquran.

Oleh karena itu, 'Ali 'Abdul Azīm dalam karyanya *Falsafat al-Ma'rifat fī al-Qur'ān al-Karīm* telah menyinggung adanya perdebatan yang berkepanjangan antara filosof dan ulama tentang nilai dari sebuah keilmuan, antara pandangan yang menganggap "ilmu untuk ilmu" sebagaimana "seni untuk seni" atau "sastra untuk sastra", dengan pandangan yang menganggap ilmu sebagai "alat" untuk meningkatkan kemajuan hidup dan kebudayaan manusia.

Menurut Ali 'Abdul Azim, Alquran memandang ilmu sebagai alat untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi dan

²⁵Lihat Louis O. Kattsoff, *elements of Phylosophy*, terj. Soejono Soemargono dengan judul *Pengantar Filsafat*, Cet. V, (Yogyakarta : Tiara Wacana Yogya, 1992), h. 330

lebih umum dari sekedar tujuan ilmu pengetahuan itu sendiri, atau tujuan hanya untuk mencari keuntungan pribadi dan golongan, karena kehidupan manusia tidak hanya terbatas pada kehidupan di dunia ini saja, namun juga pada kehidupan di akhirat kelak, dengan segala kesenangan maupun kesengsarannya.²⁶

Dengan merujuk langsung pada beberapa pernyataan ayat Alquran, Ali Abdul Azim kemudian menegaskan, bahwa "tujuan terbesar ilmu pengetahuan dalam Islam ialah komunikasi kepada Allah, karena Dia merupakan zat Yang Mahatinggi untuk kebenaran, kebaikan, dan keindahan",²⁷ suatu sistem ketauhidan yang mengandung nilai (aksiologis) tertinggi, sebagaimana yang juga pernah diungkap Isma'il R. al-Faruqi dan Lois Lamya' al-Faruqi : *Tawhid as first principle of axiology*.²⁸

Pernyataan dan penegasan Abdul Azim di atas, dengan demikian, merupakan telaah terbaik dari hasil

²⁶Lihat Ali Abdul Azim, *Falsafat al-Ma'rifat fī al-Qur'ān al-Karīm*, terj. Khalilullah Ahmad Masjkur Hakim dengan judul *Epistemologi dan Aksiologi Perspektif Alqur'an*, Cet. II (Bandung : CV. Rosda, 1989), h. 268

²⁷*Ibid.*, h. 279

²⁸Isma'il R. al-Faruqi dan Lois Lamya' al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, Cet. X, (New York : Macmillan Publishing Company, 1986), h. 82

karyanya yang berusaha mengungkap jawaban-jawaban Alquran atas persoalan keilmuan dewasa ini, meski telaah aksiologi yang ditempatkan pada bagian akhir karyanya ini hanya terbatas pada kawasan ketuhanan, tanpa lebih jauh memuat kawasan kemanusiaan dan kesemestaan, di samping tidak memuat dasar-dasar pengembangan dan penerapan keilmuan.

Telaah terbaik lainnya dilakukan oleh Mahdi Ghulshyani dalam karya populernya *The Holy Qur'an and the Science of Nature* yang mendapat terjemahan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Filsafat Sains Menurut Al-Quran*.

Telaah ini muncul mengiringi adanya suatu krisis peradaban dalam bidang keilmuan modern, ketika banyak orang beranggapan bahwa keilmuan modern bersifat netral, bebas nilai, dan sebagainya, yang justeru hanya merupakan produk kejahilan dan absolutisme belaka.

Dalam karya terjemahan setebal 160 halaman ini, Ghulshyani, seorang intelektual Muslim ahli fisika atom yang akrab dengan khazanah konseptual agamanya, berusaha mengetengahkan keilmuan Islam alternatif sebagaimana yang terungkap dalam rumusan-rumusan kitab sucinya - Alquran.

Menurutnya, keilmuan Islam adalah sebuah keilmuan yang menunjuk pada adanya "ada" suprasensori (*suprasensori being*) yang mengatur hubungan subyek-obyek, sehingga Islam sebagai suatu keimanan serba-nilai secara alami akan berpihak pada pendapat adanya interaksi antara keduanya, dan keilmuan Islam, lanjutnya, mengarahkan setiap orang pada usaha pengenalan akan adanya Tuhan sekaligus pengenalan akan adanya harkat kemanusiaan.²⁹

Tak diragukan, bahwa telaah Ghulsyani ini merupakan suatu bahasan yang orisinal dan otentik, terutama menyangkut keseluruhan dimensi aksiologis dalam pengembangan dan penerapan keilmuan, meski fungsi atau peranan kesemestaan ilmu sendiri belum terungkap secara tuntas.

Ghulsyani, dalam telaahnya yang berisikan tiga bab bahasan ini juga telah membatasi diri hanya pada persoalan-persoalan keilmuan kealaman, tanpa memberi tempat secara khusus pada persoalan-persoalan keilmuan sosial lainnya, dua disiplin yang seharusnya tidak bisa

²⁹Lihat Mahdi Ghulsyani, *The Holy Qur'an and The Science of Nature*, terj. Agus Effendi dengan judul *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, cet. III (Bandung : Mizan, 1990), hh. 62-77

terabaikan dalam usaha "menggagas" nilai universal dari suatu sistem keilmuan.

Itulah sebabnya, Ziauddin Sardar dalam resensinya atas buku ini, *World Book Review*, seperti dikutip Haidar Baqir, memberikan kritikan dengan alasan bahwa penulisnya seolah-olah tak tahu menahu dan tak terlibat dalam pembahasan dan perdebatan *ekstensif* yang berkembang belakangan, baik mengenai filsafat sains pada umumnya di kalangan ilmiah internasional, maupun mengenai eksperimen filsafat sains Islami di lingkungan ilmiah Dunia Muslim.³⁰

Dengan demikian, telaah-telaah lain yang secara khusus membahas keutuhan aksiologi ilmu, baik yang berkaitan dengan kawasan ketuhanan, kemanusiaan, maupun kesemestaan merupakan suatu kepentingan tersendiri dalam upaya mencari keilmuan Islam alternatif di tengah-tengah krisis peradaban keilmuan modern dewasa ini.

³⁰Lihat Haidar Baqir dan Zainal Abidin, "Filsafat Sains Islam : Kenyataan atau Khayalan ?" dalam Mahdi Ghulsyani, *ibid.*, h. 34

BAB II ANALISIS TERMINOLOGIS ILMU



A. Pengertian Ilmu

1. Ilmu dalam pandangan ilmuwan

Istilah ilmu merupakan istilah yang bermakna ganda, yaitu mengandung lebih dari satu arti, baik dilihat dari segi metode pencapaiannya, maupun dari segi cakupan maknanya.

Pertama, menurut cakupannya, ilmu merupakan sebuah istilah umum untuk menyebut segenap pengetahuan ilmiah yang dipandang sebagai satu kebulatan. Jadi, dalam arti yang pertama ini ilmu mengacu pada pengertian ilmu seumumnya. Selain itu, ilmu juga mengacu pada masing-masing bidang pengetahuan ilmiah yang mempelajari suatu pokok tertentu. Dalam arti ini ilmu

berarti sesuatu cabang ilmu khusus seperti antropologi, biologi, geografi, sosiologi, dan lain-lainnya.³¹

Kedua, menurut metode pencapaiannya, ilmu memiliki beberapa aspek, atau ia dapat dianggap sebagai semacam genus yang memiliki beberapa spesies. Salah satu spesies tersebut adalah "ilmu pengetahuan", yaitu ilmu yang berurusan dengan objek-objek yang dapat "diketahui". Objek "tahu" adalah segala sesuatu dalam alam lahiriah yang ada di sekitar kita. Selain "tahu", ada dimensi lain dari "ilmu", yaitu "kenal", yang lebih intens dan dalam dibanding "tahu". Dalam bahasa Inggris, kedua dimensi ini sesungguhnya terkandung dalam kata *knowledge*, dan setiap orang sebetulnya juga terbiasa untuk menterjemahkan kata kerjanya, *to know*, menjadi "tahu" dan "kenal", tergantung pada konteksnya, seperti dalam ungkapan : *Know yourself*, yang diterjemahkan menjadi "Kenalilah dirimu sendiri".³²

Dalam istilah Inggris, *science* terkadang diberi arti sebagai ilmu khusus yang lebih terbatas lagi, yakni sebagai

³¹Lihat The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu* (Yogyakarta : Liberty, 1991). h. 86

³²*Ibid.*

pengetahuan sistematis mengenai dunia fisis atau material. *Science* juga sering dipakai untuk menunjuk gugusan ilmu-ilmu kealaman atau *natural sciences* dan pengertian inilah yang biasanya dimaksud dalam ungkapan "sains dan teknologi".³³

Ketiga, menurut maknanya, ilmu menunjuk sekurang-kurangnya pada tiga hal, yakni pengetahuan, aktivitas, dan metode. Dalam arti yang pertama, dan ini yang paling umum, ilmu senantiasa berarti pengetahuan, seperti yang pernah digunakan filosof John G. Kemeny.³⁴ Hal ini sesuai dengan asal usul istilah Inggris *science* yang berasal dari istilah Latin *scientia*, dari kata *scire* yang berarti mengetahui. Tetapi pengetahuan sesungguhnya hanyalah hasil atau produk dari suatu kegiatan yang dilakukan oleh manusia. Perkataan Latin *scire* juga berarti belajar. Dengan demikian, dapat dipahami apabila ada makna tambahan dari ilmu sebagai aktivitas, seperti yang dirumuskan Charles Singer bahwa ilmu adalah proses yang membuat

³³*Ibid.*

³⁴Lihat John G. Kemeny, *A Philosopher Looks at Science* (New York : Vam Nostrand Reinhold, 1959), h. 175

pengetahuan.³⁵ Pembahasan ilmu sebagai proses atau rangkaian aktivitas juga dikemukakan oleh John Warfield yang menegaskan : "*But science is also viewed as a process. The process orientation is most relevant to a concern for inquiry, science inquiry is a mayor part of science as a process*".³⁶

Oleh karena ilmu dapat dipandang sebagai suatu bentuk aktivitas manusia, maka dari makna ini orang dapat melangkah lebih lanjut untuk samai pada metode dari aktivitas itu. Menurut Harold H. titus, banyak orang telah mempergunakan istilah ilmu unuk menyebut suatu metode guna memperoleh pengetahuan yang objektif dan dapat diperiksa kebenarannya (*a method of obtaining knowledge that is objektive and verifiable*).³⁷

Ketiga pengertian ilmu di atas, bila ditinjau lebih dalam tidak mengandung pertentangan. Bahkan sebaliknya, ketika ilmu merupakan suatu kesatuan logis

³⁵Lihat Max Black, *Critical Thinking : An Introduction to Logic and Scientific Method* (New York : Prentice-Hall, 1952), h. 402

³⁶John Warfield, *Societal System : Planning, Policy and Comlexity* (New York : John Wiley & Sons, 1976), h. 42

³⁷Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy : An Introductory Texbook* (New York : American Books, 1964), h. 527

yang mesti ada secara berurutan, maka ilmu harus dilaksanakan dengan aktivitas manusia, aktivitas itu harus dilaksanakan dengan metode-metode tertentu, dan akhirnya aktivitas metodis itu mendatangkan pengetahuan yang sistematis. Pengertian ilmu secara umum inilah yang menjadi objek telaah lebih lanjut.

2. Ilmu dalam istilah Alquran

a. Term *Ilm*

Ilmu (*'ilm*) dalam Alquran dipandang sebagai term yang mengandung wacana pemikiran, diskursif. Term *'ilm* terbentuk dari tiga fonem dasar: *'ain*, *lam* dan *mim* (ع-ل-ا) yang berarti “bekas” (*āsar*), yaitu sesuatu yang dengan “bekas” itu akan menjadi “tanda” sebagai bentuk pembeda (*inferensi*) atas sesuatu yang lainnya (*āsar bi al-sya'i yatamayyazu bihi 'an ghairihî*).³⁸ *Ilm*, dengan demikian berarti “sesuatu yang diketahui”, “mengandung pengetahuan” akibat adanya “bekas” atau “tanda” yang dapat dilihat secara obyektif.

Akar kata *'ilm* secara keseluruhan ditemukan dalam Alquran sebanyak 809.³⁹ Dari sejumlah ini, 45 kali di

³⁸Ibn Zakariya, *Mu'jam al-Maqāyīs* ... hal. 689

³⁹Lihat Faiḍillah al-Ḥusniy, *Fatī al-Raī mān Liḥālib Ḥāt al-Qur'ān* (Indonesia : Dahlan, t.th.), hal. 307-315

antaranya disebutkan secara khusus dalam bentuk nomina (*ism*), seperti عِلْمٌ , dan 28 kali dalam bentuk berimbuhan *alif lam*: الْعِلْمُ. Selebihnya, term *'ilm* disebutkan dalam bentuk verba (*fi'il*), seperti: عَلِمَ,⁴⁰ atau عَلِمَ (*fi'il māḍī*)⁴¹, يَعْلَمُ atau تَعْلَمُ (*fi'il muḍāri*) dengan berbagai perubahannya,⁴² serta اَعْلَمُ atau اَعْلَمُوا (*fi'il amr*).⁴³

Secara leksikal, term *'ilm* “yang diketahui” digunakan secara berlawanan dengan term *jahl*, “tidak diketahui”, “tidak mengandung pengetahuan”, “bodoh”,⁴⁴ karena tidak adanya ”bekas” atau “tanda” yang jelas. Sejalan dengan ini, maka Alquran juga menggunakan sejumlah bentuk negatif dari kata *'ilm*, seperti: لَا عِلْمَ,⁴⁵ لَيْسَ لَكَ عِلْمٌ,⁴⁶ dan يَغَيِّرُ عِلْمًا.⁴⁷ Demikian juga dalam bentuk verba

⁴⁰ Kata ini disebutkan sebanyak 12 kali dalam 7 surah, diantaranya pada Surat *al-Anfāl* (8):23.

⁴¹ Lihat misalnya Surat *al-Baqarah* (2):31 dan Surat *al-'Alaq* (96):4-5. Dalam bentuk *fi'il muḍāri* dapat dilihat pada Surat *al-Baqarah* (2): 151.

⁴² Misalnya terlihat pada Surat *al-Taghāb-n* (64):4

⁴³ Ungkapan seperti ini disebutkan sebanyak 27 kali dalam 7 surah, satu di antaranya terdapat pada Surat *al-Ḥadīd*(57):20.

⁴⁴ Ibnu Zakariya, *Mu'jam al-Maqāyīs* ..., hal. 228.

⁴⁵ Kata ini disebutkan hanya 2 kali dalam Alquran, yaitu pada Surat *al-Baqarah* (2):32 dan Surat *al-Māidah* (5):109.

⁴⁶ Lihat misalnya pada Surat *al-Isrā* (17):36.

(*fi'il*), seperti: لَا يَعْلَمُ atau لَا تَعْلَمُ dengan berbagai bentuk perubahannya.⁴⁸

Dalam bahasa Indonesia, term *'ilm* terkadang diartikan dengan “pengetahuan”, terkadang pula diartikan dengan “ilmu”.⁴⁹ Orang yang berpengetahuan oleh Alquran disebut *'ulamā'*,⁵⁰ *al'ilm*,⁵¹ *zū 'ilm*,⁵² *Z tu al-'ilm*,⁵³ *ulu al-'ilm*,⁵⁴ *'indahu*

⁴⁷ Penyebutan kata ini tidak kurang dari 12 kali dalam 6 surah, satu di antaranya terdapat pada Surat *al-R- m* (30):29.

⁴⁸ Lihat misalnya Surat *al-Zumar* (39): 9 dan Surat *al-Na'īl* (16):43 dan 78.

⁴⁹ Lihat misalnya Departemen Agama ketika menterjemahkan kata *'ilm* dalam Surat *Al-Baqarah* (2:120): جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ dengan: “... setelah pengetahuan datang kepadamu.” Kata *'ilm* dalam rangkaian kata tersebut diterjemahkan dengan “pengetahuan”. Akan tetapi pada ayat yang lain, kata *'ilm* tetap diartikan dengan “ilmu” sebagaimana yang terdapat dalam Surat *al-Baqarah* (2:145): وَلَنْ اتَّبِعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ: “... Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti keinginan mereka setelah datang ilmu kepadamu, ...”. Departemen Agama, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, ... hal. 32 dan 37.

⁵⁰ Lihat Q.S. *al-Syu'arā* (26):197: “Dan apakah tidak cukup menjadi bukti bagi mereka, bahwa para ulama Bani Israil mengetahuinya?; Q.S. *Surat Fāṭir* (35): 28: ” ... Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama... “.

⁵¹ Lihat perkataan Yusuf As. ketika ia menyebut dirinya sebagai “*Innī Ḥafīẓun 'alīm*” (sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga, lagi berpengetahuan) dalam Q.S. *Y- suf* (12):55. Hal yang sama terpakai pula pada perkataan pemuka-pemuka kaum Fir'aun ketika mereka menganggap Musa As sebagai “*sāḥirun 'alīm*” (ahli sihir yang pandai). (Q.S. *al-A'rāf* (7):109.

'ilm,⁵⁵ atau *rāsikh fi al-'ilm*,⁵⁶ berlawanan dengan *jāhil*, “orang yang tidak berpengetahuan” (*lā ya'lamūn*).⁵⁷ Berdasarkan arti ini, maka term *'ilm*, dalam bentuk verba (*'alima*) berarti "mengetahui, mengenal, meyakini dan membenarkan sesuatu" secara obyektif.

Di masa jahiliah, term *ilm* digunakan terutama mengacu kepada semacam pengetahuan yang berasal dari dan ditimbulkan oleh pengalaman personal seseorang dengan persoalan tertentu⁵⁸. Ini berarti, bahwa *'ilm*

⁵² Kata ini disebutkan hanya sekali dalam Alquran, yaitu pada Q.S. *Y-suf* (12):68. Bentuk lainnya adalah *zī'ilm* yang juga disebutkan hanya sekali, yaitu pada surah yang sama ayat ke-72.

⁵³ Ungkapan seperti ini ditemukan sebanyak 9 kali pada 9 tempat, yaitu: Q.S. *al-Na'īl* (16): 27, Q.S. *al-Isrā'* (17):107, Q.S. *al-Ḥijj* (22):55, Q.S. *al-Qaḥāḥ* (28):80, Q.S. *al-Ankab-t* (29):49, Q.S. *al-R-m* (30):56, Q.S. *Saba'* (34): 6, Q.S. *Mu'ammad* (47):16, dan Q.S. *al-Mujādilah* (58):11.

⁵⁴ Q.S. *Imrān* (3): 18.

⁵⁵ Ungkapan ini ditemukan sebanyak 5 kali dalam Alquran, masing-masing dua kali di antaranya dikaitkan dengan *al-Kitāb* (*'ilm al-Kitāb*), yaitu pada Q.S. *al-Ra'ad* (13):43 dan Q.S. *al-Naml* (27):40, dua kali juga dikaitkan dengan *al-sā'ah* “persoalan Hari Kiamat” (*'ilm al-sā'ah*), yaitu pada Q.S. *Luqmān* (31):34 dan Q.S. *al-Zukhruf* (43):85, sisanya, satu kali dikaitkan dengan *al-ghaib* (*'ilm al-ghaib*) sebagaimana terdapat pada Q.S. *al-Najm* (53): 35.

⁵⁶ Lihat Q.S. *Āli 'Imran* (3):7; Q.S. *al-Nisa'* (4):162.

⁵⁷ Lihat Q.S. *al-Zumar* (39):9: “... Katakanlah: "Adakah sama orang-orang yang mengetahui (*ya'lamun*) dengan orang-orang yang tidak mengetahui (*lā ya'lamūn*)?" ...

⁵⁸ Penggunaan term *'ilm* pada masa pra-Islam ini dapat dilihat lagi dalam kajian serius Toshihiko Izutsu lewat karyanya: *God and Mand ...* hal. 57.

digunakan secara berlawanan dengan *Šann*, yang berarti hasil dari pemikiran subyektif belaka. Dengan demikian, *Šann* merupakan sesuatu yang tidak berlandaskan, oleh karenanya tidak dapat dipercaya. Akan tetapi, karena pengalaman personal mencitrakan suatu kenyataan reliabilitas, maka sumber-sumber yang sifatnya personal ini pada hakikatnya tidak dapat diandalkan. Dalam kerangka ini, maka kata *‘ilm* lama, yaitu bentuk pengetahuan yang memiliki landasan kuat di masa jahiliah - karena berasal dari pengalaman personal seseorang - tentu harus diturunkan peringkatnya ketingkat yang lebih rendah, yaitu *Šann*, dalam arti semata-mata sebagai khayalan dan persangkaan.⁵⁹

Perubahan fundamental ini terlihat, misalnya pada Surat *Al-Jasiyah* (45):24 ketika kelompok jahiliah berkata:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

Artinya:

“Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup dan tidak ada yang membinasakan kita selain masa”, dan mereka sekali-kali

⁵⁹ *Ibid.*,hal. 57-61.

tidak mempunyai pengetahuan tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga saja”.

Ayat ini menggambarkan orang-orang kafir yang dengan keras kepala menolak untuk beriman kepada Tuhan dan Hari Kemudian, dan mereka seakan-akan merasa memiliki pengetahuan tentang tujuan manusia. Padahal, kata Tuhan, “mereka sekali-kali tidak mempunyai pengetahuan (*‘ilm*) tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga saja (*yaġ nn-n*)”. Ayat ini sangat penting karena menyingkapkan suasana pesimistik yang mendasari pandangan dunia (*weltanschauung*) orang-orang Arab pra-Islam dan mendorong mereka, terutama yang memiliki pikiran yang lebih reflektif ke kehidupan yang terkenal kacau dan jahat. Dari sudut pandang Alquran, ayat ini menunjukkan bahwa pesimisme pra-Islam tidak lain hanyalah akibat dari *ġann*, oleh karena itu sama sekali tidak beralasan.

Dalam Alquran, *‘ilm* masih digunakan sebagai lawan dari *ġann*, karena pengetahuan yang memiliki landasan, bertentangan dengan pengetahuan palsu yang tidak mempunyai landasan. *‘ilm* dalam Alquran menjadi istilah kunci religius yang sangat penting, karena term ini

ditempatkan dalam bidang konseptual Ilahi yang baru yang secara korelasional memiliki perbedaan dengan ‘*ilm* pada masa pra-Islam.

Menurut Alquran, ‘*ilm* dianggap berasal dari Wahyu Tuhan, yaitu informasi yang hanya diberikan oleh Tuhan itu sendiri.⁶⁰ ‘*Ilm*, dengan demikian, memiliki keabsahan obyektif yang mutlak karena berlandaskan pada ‘kebenaran’ (*al-Ḥaqq*) Ilahi,⁶¹ sebagai satu-satunya realitas dalam arti sesungguhnya. Dalam konteks ini, maka *Ṣānn* oleh Alquran tidaklah menjadi obyektif karena berakar pada *hawā*,⁶² sebagai kecenderungan naluriah yang bersifat impulsif dan negatif. Oleh karena itu, *Ṣānn* dalam pengertian ini seringkali disebut sebagai *ittibā’ al-hawā*’

⁶⁰ Penggunaan term ‘*allama* (mengajarkan) dalam beberapa ayat menunjukkan, bahwa Tuhan adalah sumber dari segala sumber pengetahuan. Lihat Q.S. *al-Baqarah* (2):31; Q.S. *al-Ra’ mām* (55):2; Q.S. *al-‘Alaq* (96):4 dan 5. Sangat wajar, kalau kemudian Tuhan pun disebut sebagai ‘*alīm*, “Yang Maha Mengetahui”. Lihat, misalnya, Q.S. *al-Baqarah* (2):29: “Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu”, dan ayat 127: “sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui””.

⁶¹ Q.S. *al-Baqarah* (2):147: “Kebenaran itu adalah dari Tuhanmu, sebab itu jangan sekali-kali kamu termasuk orang-orang yang ragu.” Hal senada dapat dilihat pada Q.S. *Y- nus* (10):94 dan Q.S. *al-Kahfi* (18):29.

⁶² Lihat Q.S. *al-Najm* (53):23: “ ... Allah tidak menurunkan suatu keteranganpun untuk (menyembah)nya. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan-sangkaan (*Ṣānn*), dan apa yang diinginkan oleh hawa nafsu (*ahwā*) mereka... “

yang secara harfiah berarti “mengikuti pikiran pribadi”. Inilah yang dipakai Tuhan ketika menyebut orang-orang zalim sebagai: “orang-orang yang mengikuti hawa nafsunya (*ittabi’ ahwā’*) tanpa ilmu pengetahuan (*bighairi ‘ilm*).⁶³

Ungkapan *bighairi ‘ilm* (tanpa ilmu) ditemukan dalam Alquran sebanyak 12 kali, lima kali di antaranya terdapat pada Surat *al-‘Anām*, dua kali pada masing-masing Surat *al-‘Ājj* dan Surat *Luqmān*, serta satu kali terdapat pada masing-masing Surat *al-Nā‘īl*, Surat *al-R- m* dan Surat *al-Fatī’*.

Ungkapan *bighairi ‘ilm* (tanpa ilmu) ini merupakan bentuk negatif dari kata *‘ilm*. Dalam penggunaannya, ungkapan ini ditujukan kepada orang-orang kafir, termasuk di dalamnya kalangan musyrikin, Yahudi, dan Nasrani, yang dengan kebodohan dan keinginan hawa nafsunya, mereka berbuat zalim, baik atas diri mereka sendiri maupun terhadap orang lain.

Salah satu bentuk kebodohan yang mereka lakukan digambarkan oleh Tuhan pada Surat *al-An’ām* (6):100:

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبحَانَهُ وَتَعَالَى
عَمَّا يَصِفُونَ

⁶³ Q.S. Surat *Al-Rum* (30):29. Lihat juga *Surat Al-Ra’ad* (13):37.

Artinya:

Dan mereka (orang-orang musyrik) menjadikan jin itu sekutu bagi Allah, padahal Allah-lah yang menciptakan jin-jin itu, dan mereka membohong (dengan mengatakan): "Bahwasanya Allah mempunyai anak laki-laki dan perempuan", tanpa (berdasar) ilmu pengetahuan. Maha Suci Allah dan Maha Tinggi dari sifat-sifat yang mereka berikan.

Berdasarkan ayat di atas, orang-orang musyrik di samping memperlakukan jin sebagai sekutu bagi Allah, mereka juga melakukan kebohongan dengan mengatakan bahwa Tuhan memiliki anak laki-laki dan perempuan. Salah satu anak perempuan Tuhan yang mereka maksud adalah Malaikat.⁶⁴ Tak kurang dari itu, mereka juga menganggap berhala-berhala yang mereka sembah seperti:

⁶⁴ Lihat Surat *al-Najm* (53):27 (artinya): "Sesungguhnya orang-orang yang tiada beriman kepada kehidupan akhirat, mereka benar-benar menamakan malaikat itu dengan nama perempuan"; Surat *al-Zukhruf* (43):19: (artinya): "Dan mereka menjadikan malaikat-malaikat yang mereka itu adalah hamba-hamba Allah Yang Maha Pemurah sebagai orang-orang perempuan..."

al-Lāta, *al-‘Uzza*, dan *al-Manāta* sebagai anak perempuan Tuhan.⁶⁵

Lain halnya yang dikatakan kalangan Yahudi, mereka menganggap ‘Uzair sebagai anak Tuhan, atau kalangan Nasrani yang menganggap Isa al-Masih itulah anak Tuhan.⁶⁶ Padahal, “malaikat atau Isa al-Masih itu sekali-kali tidaklah pernah merasa enggan untuk menjadi hamba bagi-Nya”.⁶⁷ Oleh karena itu, Tuhan kembali menegaskan bahwa: “... yang demikian itu adalah ucapan mereka dengan mulut mereka, mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu ...”.⁶⁸ Kebohongan-kebobongan yang mereka lakukan tersebutlah yang membawa konsekuensi lebih jauh dan amat berbahaya, yaitu kezaliman, sebagaimana disinggung pada Surat *al-Anām* (6):144:

⁶⁵ Lihat Surat *al-Najm* (53):19 (artinya): “Maka apakah patut kamu (hai orang-orang musyrik) menganggap Al Lata dan Al Uzza,...”

⁶⁶ Lihat Surat *al-Taubah* (9):30: “Orang-orang Yahudi berkata: "Uzair itu putera Allah" dan orang Nasrani berkata: "Al Masih itu putera Allah"...”

⁶⁷ Surat *al-Nisā’* (4):172.

⁶⁸ Surat *al-Taubah* (9):30.

... فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Artinya:

“... Maka siapakah yang lebih zalim daripada orang-orang yang membuat-buat dusta terhadap Allah untuk menyesatkan manusia tanpa pengetahuan?” Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim”.

Berdasarkan ayat ini, maka pembohong yang berusaha menyesatkan manusia tanpa dasar pengetahuan (*bighairi ‘ilm*) dianggap sebagai orang yang paling zalim,⁶⁹ dan kezaliman yang mereka lakukan adalah wujud dari keinginan-keinginan memperturutkan hawa nafsu semata.⁷⁰ Bagi mereka yang melakukan kezaliman, maka Allah tidak akan memberikan petunjuk (*hidāyah*)-Nya dan mereka pun tidak akan pernah memperoleh pertolongan-Nya.⁷¹ Mereka

⁶⁹ Menurut Ibn Kaṣīr orang yang dianggap paling pertama masuk dalam kategori ayat ini adalah ‘Amr bin Luḥay bin Qa’mah. Ia dikenal dalam sejarah sebagai orang pertama yang merobah ajaran para Nabi. Lihat Ibn Kaṣīr *Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm* ... jilid II, hal. 224.

⁷⁰ Lihat Surat *al-R- m* (30):29.

⁷¹ Lihat Surat *al-Ṣaff* (61):77 dan Surat *al-R- m* (30):29.

bahkan akan mengalami kerugian besar, di dunia dan di akhirat kelak.⁷²

Oleh karena itu, obyektifitas *'ilm* yang berlandaskan pada kebenaran Wahyu Ilahi menjadikan *'ilm* sebagai 'pengetahuan' universal, karena Wahyu mencitrakan keseluruhan realitas, baik berkaitan dengan sumber-sumber alamiah (*natural*), fisis, maupun sumber-sumber ilahiah, metafisis. Dalam keuniversalan inilah, maka *'ilm*, jika dilihat dari sumber aslinya, tidaklah cukup memadai untuk diterjemahkan secara leksikal dengan *science*,⁷³ atau memilah *'ilm* kedalam gugusan yang oleh Al-Ghazali disebutnya sebagai "ilmu-ilmu agama" (*'ulūm al-syari'ah*) dan "ilmu-ilmu non agama" (*'ulūm ghairu al-syari'ah*).⁷⁴

⁷² Lihat Surat *Y-nus* (10):69-70.

⁷³ Lihat, misalnya J. Milton- Cowen (ed.), *Hanswer, A Dictionary of Modern Writen Arabic* (London : George Allen and Unwin Ltd., 1971), hal. 635; Elias A. Elias & ED. E. Elias, *Elias' Modern Dictionary Arabic-English* (Cairo : Elias' Modern Press, 1988), hal. 454; F. Steingass, *Arabic English Dictionary* (New Delhi-India : Cosmo Publication, 1978), hal. 721; John Penrice, *Dictionary and Glossary of the Koran* (New Delhi-India : Cosmo Publication, 1978), hal. 99

⁷⁴ "Ilmu agama" (*'ulūm al-syari'ah*) dimaksudkannya adalah kelompok ilmu yang diajarkan lewat ajaran nabi dan wahyu, sedangkan yang lainnya adalah kelompok "ilmu non agama" (*'ulū ghairu al-syari'ah*). Lihat al-Gazāli, *Ihya'...*, Jilid I hal. 30-35. Pendapat Al-Ghazali ini telah mendapat kritikan keras Shadr al-Din al-Syirazi dalam komentarnya atas kitab *Ushul al-Kafi* dan Murtadha Mutahhari, ilmuwan Muslim Parsi kenamaan, dalam *Guffar-e-Mah*, 44 | *Dr. Iskandar, M.Ag.*

b. Term *Ma'rūf* (*Ma'rifah*)

Kata *ma'rifah* juga mengandung arti yang berkaitan erat dengan ilmu (*'ilm*), yaitu ketika ketika term ini dipahami sebagai 'pengetahuan pengenalan' (*ma'rifah*), hasil pemikiran personal yang mengandung etika religius sangat tinggi.

Dalam Alquran, term *ma'rifah* memang tidak ditemukan secara langsung. Akan tetapi, akar kata *ma'rifah* yang terbentuk dari tiga fonem dasar: '*ain*, *ra*', dan *fa*' mengandung pengertian sebagai "pengetahuan kebaikan", citra dari jiwa yang "tenang dan tegar" (*al-suk-n wa al-*

seperti dikutip Mahdi Ghulsyani. Menurut mereka, konsep ilmu secara mutlak, muncul dalam maknanya yang umum, sebagaimana dapat dilihat dalam Surat *Al-Zumar* : 9, *al-Qalam* : 5, *al-Baqarah* : 31, *Y-suf* : 76, dan *Al-Na'īl* : 70. Makna generik kata ini mencakup keseluruhan spektrum arti yang telah digunakan dengan makna-maknanya yang bervariasi. Klasifikasi ilmu semacam ini bisa menyebabkan kesalahan memandang (*misconception*) bahwa "ilmu non agama" terpisah dari Islam, dan tampak tidak sesuai dengan keuniversalan Islam yang menyatakan dapat merahmati kebahagiaan penuh kepada kemanusiaan. Memilah-milah kelompok ilmu dengan alasan bahwa ilmu-ilmu itu tidak memiliki kesamaan nilai dengan studi-studi agama, tidaklah tepat, sebab bidang bidang ilmu apa pun yang kondusif terhadap pemeliharaan kekuatan dan vitalitas masyarakat Islam menjadi kewajiban bagi masyarakat Islam. Lihat Mahdi Ghulsyani, *The Holy Quran and the Sciences of Natures*, terj. Agus Effendi dengan judul *Filsafat Sains Menurut Al-Quran* (Bandung : Mizan, 1994), hal. 43-48

tuma'nīnah).⁷⁵ Hal ini memberikan pemahaman bahwa ketenangan dan ketegaran jiwa menjadi prasyarat penting dalam kegiatan berfikir. Hasil dari pemikiran seperti inilah yang melahirkan pemahaman dan pengetahuan untuk kemudian melahirkan sikap dan perbuatan yang benar.

Dalam konteks inilah, maka kata-kata, seperti *ma'rūf* (المعروف) bisa ditemukan dalam Alquran dan diartikan sebagai “kebaikan”. Sejalan dengan ini, maka *ma'rifah* dalam bentuk *maḍdar* diartikan sebagai pengetahuan, sebagaimana kalangan sufi menggunakan istilah *irfān*,⁷⁶ untuk menunjuk pada pengetahuan yang lebih dalam.

Pada Surat *Āli 'Imrān* (3):104, sebutan *ma'rūf* digunakan dalam suatu susunan redaksi ayat sebagai berikut:

وَأَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya:

“Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada

⁷⁵ Ibn Zakariya, *Mu'jam al-Maqāyīs* ... hal. 759.

⁷⁶ *Ibid.*

yang ma`ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung”.

Dalam ayat ini, term *ma`ruf* dalam klausa *ya`murūna bi al-ma`ruf* mencitrakan pengetahuan tentang “kebaikan”, karena perintahkan Tuhan untuk melakukan seruan (*al-da`wah*) berkaitan dengan hal-hal yang baik (*yad`ūna ila al-khair*), yang oleh al-Al-sy dianggap mengandung nilai etis yang sangat luas.⁷⁷

Term *ma`ruf* dalam ayat di atas kemudian diikuti dengan term *munkar* dalam klausa *yanhauna `an al-munkar*. Term ini, seperti kata al-Aḥānī, secara bahasa menunjukkan pada sesuatu yang menurut akal sehat mengandung kejahatan (*kullu fi`l taḥkum al-`uqūl al-ḥalī ḥalī bi qubīhi*),⁷⁸ berlawanan dengan *ma`ruf* yang secara bahasa mengandung arti “kebaikan”. Hal ini dikarenakan, bahwa term *munkar* mencitrakan keadaan jiwa yang “resah dan gelisah”, dan akibat dari adanya

⁷⁷Lihat Syihāb al-Dīn al-Sayyid Mu`ammad al-Al-sy, *R-Ī al-Ma`āny fī Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm wa Sab` al-Masānīy*, Juz XIII (Beir- t: Dār al-Fikr, 1978 M./1398 H.), hal. 255

⁷⁸ Lihat al-Aḥānī, *Mu`jam Mufradāt ...* hal. 526-527.

“kegelisahan” dan “keresahan” jiwa inilah menjadi sebab munculnya kejahatan.⁷⁹

Oleh karena itu, ketika Tuhan menyertai klausa *ya'murūna bi al-ma'rūf* secara berlawanan dengan klausa: *yanhauna 'an al-munkar*, maka *ma'rūf*, yang mencitrakan “pengetahuan” kebaikan, mengandung arti yang sangat berbeda dengan *munkar* “kebodohan”, karena ia mencitrakan kejahatan.

Dengan demikian, perintah Tuhan kepada umat Islam untuk melakukan kebaikan (*al-amru bi al-ma'rūf*) dan menjauhi kemunkaran (*al-nahy 'an al-munkar*), secara logis adalah sama artinya dengan perintah untuk bersikap sesuai dengan pengetahuan, berpengetahuan, dan, sebaliknya melarang untuk melakukan sikap-sikap kebodohan, menjadi bodoh.

Dalam Alquran, term *ma'rifah*, ‘pengetahuan pengenalan’, dipandang sebagai pengetahuan yang sifatnya personal (*ma'rifat al-żawāʾ*). Hal ini dikarenakan terdapatnya unsur kedekatan dengan suatu obyek tertentu berdasarkan sifat dan karakternya. Pengertian ini ditunjukkan, misalnya, pada Surat *Mu'ammad* (47):30

⁷⁹ *Ibid.* Bandingkan dengan Ibnu Zakariya, *Mu'jam al-Maqāyis...* hal. 48 | *Dr. Iskandar, M.Ag.*

ketika Tuhan ingin ‘memperkenalkan’ sifat dan karakter orang-orang munafik dengan firman-Nya:

وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَنَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ
يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ

Artinya:

“Dan kalau Kami menghendaki, niscaya Kami tunjukkan mereka kepadamu sehingga kamu benar-benar dapat mengenal (‘arafta) mereka dengan tanda-tandanya. Dan kamu benar-benar akan mengenal (ta’rafa) mereka dari kiasan-kiasan perkataan mereka ...”

Dalam ayat ini, ‘menkenal’, sebagai suatu pengetahuan, dilakukan berdasarkan “tanda-tanda” dan “kiasan-kiasan” yang ada. Dalam pengertian inilah, maka orang-orang Yahudi dan Nasrani sebenarnya memiliki ‘pengetahuan’, ‘pengenalan’ tentang Muhammad Saw. sebagai rasul Allah, sama halnya dengan pengenalan mereka terhadap anak-anaknya sendiri. Hal ini didasarkan pada keterangan dan bukti-bukti yang jelas kebenarannya, sebagaimana terdapat dalam *Al Kitāb* (Taurat dan Injil) yang diberikan Tuhan, hanya saja mereka

menyembunyikan kebenaran ini. Surat *al-Baqarah* (2): 146 membuktikan dengan tegas:

الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

Artinya:

“Orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang telah Kami beri Al Kitab (Taurat dan Injil) mengenal Muhammad seperti mereka mengenal anak-anaknya sendiri. Dan sesungguhnya sebahagian di antara mereka menyembunyikan kebenaran, padahal mereka mengetahui.”

Namun bagi sebagian orang-orang Nasrani (para pendeta dan rahib) yang dengan pengetahuan ‘pengenalan’-nya, mereka justeru beriman atas kebenaran Alquran dan kerasulan Muhammad Saw. sebagaimana kebenaran yang mereka ketahui lewat tanda-tanda yang ditunjukkan oleh kitab-kitab mereka sendiri.

Di sinilah kata عَرَفَ juga digunakan secara aktif dalam arti ‘mengetahui’ sebagaimana terlihat pada Surat *al-Mā'idah* (5):83 ketika Tuhan berfirman:

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا ءَامَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

Artinya:

Dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kamu melihat mata mereka mencucurkan air mata disebabkan kebenaran (Al Qur'an) yang telah mereka ketahui (dari kitab-kitab mereka sendiri); seraya berkata: "Ya Tuhan kami, kami telah beriman, maka catatlah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran Al Qur'an dan kenabian Muhammad s.a.w.)"

Penggunaan term *ma'rifah* sebagai pengetahuan 'pengenalan' ini juga digunakan dalam hubungan antara seseorang dengan Tuhannya. Dalam hal ini, pengetahuan tentang Tuhan adalah pengenalan atas sifat-sifat dan karakteristik-Nya, sebagaimana terefleksi dalam keseluruhan ciptaan-Nya. Dalam bahasa Arab, "orang yang mengenal", "memiliki pengetahuan" tentang Tuhannya disebut dalam istilah "*ārif billāh*" (عارف بالله),⁸⁰ maka pengetahuan 'pengenalan' ini, sedikit berbeda dengan pengetahuan *'ilm*, karena adanya unsur kedekatan, sama halnya dengan perbedaan ketika seseorang berkata: "Dia

⁸⁰Lihat Ibrahim Anis et. al., *Al-Mu'jam al-Wasit* (Mesir : Dar al-Ma'arif, 1972), hal. 624; Boutros al-Bustaniy, *Qalā'at-Muḥīṭ ...* Jilid II, hal. 1431

mengetahui tentang Tuhan (*'ilm*), tapi tidak mengetahui Tuhan (*ma'rifah*). Di sini, pengetahuan *ma'rifah* tampak lebih bersifat personal ketimbang pengetahuan *'ilm*. Dalam pengertian inilah kata-kata, seperti: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (siapa yang kenal dirinya, maka ia kenal Tuhannya)⁸¹ dapat dipahami, karena pengenalan diri merefleksikan akan pengenalan Tuhannya yang menciptakan

c. Term *ʿIlmah*

Term lain yang memiliki keterkaitan erat dengan ilmu adalah *ʿIlmah*, yaitu pengetahuan ‘kebijaksanaan’ sebagai pengetahuan yang berkeadilan. Akar kata: *ḥaʿ*, *kaf*, dan *mim* (ح ك م) yang membentuk term ini menunjukkan, bahwa *ʿIlmah* pada arti dasarnya adalah “mencegah” (*al-manʿ*), yaitu “mencegah kebodohan”,⁸² maka orang yang memiliki *ʿIlmah* adalah orang yang bijak (*ʿIlmān*) yang dengan kebijakannya orang kemudian bisa berbuat baik dan berkeadilan, terhindar dari kebodohan dan kejahatan.

⁸¹ Pernyataan ini dapat dilihat dalam ‘Abd al-raʿūf al-Munāwa, *Faiḍ al-Qadī* Juz I, cet. I, (Mesir: al-Maktabat al-Tijāriyyat al-Kubra, 1356 H.), hal. 225. Lihat juga Abū Naʿīm Aḥmad bin ‘Abdullāh al-Aḥbahānīy, *ʿIllyat al-Awliyāʿ*, cet. I, (Beir- t: Dār al-Kutub al-ʿArabīy, 1405 H.), hal. 201.

⁸² Ibnu Zakariya, *Muʿjam al-Maqāyīs ...* h. 277. Sesuai dengan pengertian dasar ini, maka “hukum” (*al-ʿUkm*) juga berarti “mencegah”, yaitu “mencegah” kezaliman sebagai sumber kekuatan moral.

Dalam Alquran, term *Īikmah* (حكمة) diulang penyebutannya sebanyak 20 kali. Term ini tersebar dalam 12 Surah, 6 kali diantaranya terdapat dalam Surat *al-Baqarah*, 3 kali dalam Surat *Al-Imrān* dan 2 kali dalam Surat *al-Nisa*. Selebihnya, masing-masing disebutkan sebanyak 1 kali.

Jika dilihat dari pengertian verbal ayat sesuai konteksnya, maka kata *Īikmah* setidaknya menunjukkan beberapa arti, yaitu:

1. *Īikmah* berarti **Sunnah**. Pengertian ini ditunjukkan oleh 9 ayat dalam Alquran, diantaranya terdapat pada pada Surat *al-Baqarah* (2):12

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Artinya:

Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka seorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab (Al Qur'an) dan Al-Hikmah (As-Sunnah) serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ayat ini menggunakan kata *al-Ī ikmah* dalam suatu redaksi yang bergandengan dengan penggunaan kata *al-Kitāb* yang mendahuluinya. Menurut Ibn Kaṣ[r] kata *al-Kitāb* pada ayat ini dimaksudkan adalah Kitab Alquran. Maka kata *al-Ī ikmah* yang menyertainya dimaksudkan adalah As-Sunnah.

Pengertian yang sama juga terpakai dalam Surat *al-Nisā* (4):54 dengan pernyataan Tuhan:

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ
إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا

Artinya:

“ataukah mereka dengki kepada manusia (Muhammad) lantaran karunia yang Allah telah berikan kepadanya? sesungguhnya Kami telah memberikan Kitab dan Hikmah kepada keluarga Ibrahim, dan Kami telah memberikan kepadanya kerajaan yang besar.”

Dalam ayat ini, kata *al-Ī ikmah* juga disebutkan menyertai kata *al-Kitāb*. Tetapi, karena disebutkan berkaitan dengan Bani Israil sebagai keturunan keluarga Ibrahim, maka, sebagaimana kata Ibnu Kaṣ[r] *al-Ī ikmah* di sini berarti “sunnah” atau ketentuan-ketentuan hukum yang diberlakukan dikalangan mereka.

2. *Ḥikmah* berarti Hukum (Peringatan) dan Kenabian

Pengertian ini ditunjukkan oleh tidak kurang dari 10 ayat dalam 9 surat. Salah satu di antaranya ditunjukkan pada Surat *al-Isrā'* (17):38-39:

كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ذَلِكُمْ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ
مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُنْقَلَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا
مَذْحُورًا

Artinya:

Semua itu kejahatannya amat dibenci di sisi Tuhanmu. Itulah sebagian hikmah yang diwahyukan Tuhan kepadamu. Dan janganlah kamu mengadakan tuhan yang lain di samping Allah, yang menyebabkan kamu dilemparkan ke dalam neraka dalam keadaan tercela lagi dijauhkan (dari rahmat Allah).

Ayat di atas berbicara tentang sejumlah peringatan (larangan) yang diutarakan Tuhan pada ayat-ayat sebelumnya, yaitu ayat 22, 23, 26, 29, 31, 32, 33, 34, 36 dan 37. Semua peringatan dan larangan inilah yang kemudian dinyatakan sebagai “Itulah sebagian hikmah yang diwahyukan Tuhan kepadamu”. Klausula yang menyatakan “hikmah yang diwahyukan” dalam ayat ini

memberi arti bahwa apa-apa yang diwahyukan Tuhan, berupa peringatan dan larangan tersebut, merupakan bagian dari hikmah Tuhan yang harus mendapat perhatian sangat serius.

Oleh karena itu, wahyu Alquran juga oleh Tuhan sendiri disebut sebagai *Īukman* (kitab yang mengandung hukum dan peraturan) sebagaimana bunyi Surat *al-Ra'ad* (13):37. Namun, tidak semua orang kemudian dapat tersadarkan dengan peraturan dan peringatan-peringatan tersebut. Pengertian semacam inilah yang juga menjadi singgungan Tuhan pada Surat *al-Qamar* (54):4-5 dengan firman-Nya:

وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُرْدَجَرٌ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ

Artinya:

“Dan sesungguhnya telah datang kepada mereka beberapa kisah yang di dalamnya terdapat cegahan (dari kekafiran), itulah suatu hikmah yang sempurna maka peringatan-peringatan itu tiada berguna (bagi mereka)”.

Di samping itu, kata *Īikmah* juga mengandung arti “kenabian”. Setidaknya inilah yang tergambar pada Surat *al-Baqarah* (2):251 yang menyatakan:

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ

Artinya:

Mereka (tentara Thalut) mengalahkan tentara Jalut dengan izin Allah dan (dalam peperangan itu) Daud membunuh Jalut, kemudian Allah memberikan kepadanya (Daud) pemerintahan dan hikmah, (sesudah meninggalnya Thalut) dan mengajarkan kepadanya apa yang dikehendaki-Nya ...

Ayat ini berbicara tentang tentara Thalut dan kekuasaan Nabi Daud As setelah kematian Thalut. Di sini, terdapat dua ungkapan penting yang dinisbahkan kepada Nabi Daud As dan disebutkan secara berurutan, yaitu “*al-Mulk* (pemerintahan) dan “*al-Īikmah*”. Ayat ini, jika dihubungkan dengan beberapa ayat lain yang senada, seperti penyebutan diri Nabi Sulaiman As, Nabi Musa As, dan Nabi Yusuf As, yang kesemuanya oleh Tuhan disebutkan sebagai orang yang menerima kenabian, maka cukup beralasan kalau kata *al-Īikmah* menunjuk pada pengertian “kenabian” Nabi Daud As.

Ayat-ayat yang dipandang memiliki arti senada seperti dimaksud di atas adalah: Q.S. *al-Anbiyā’* (21):79, Surat *al-Qaḥḥ*(28):14, dan Surat *Y-suf*(12):22.

3. *Īikmah* berarti Pengetahuan dan Kebenaran.

Kata *Īikmah* juga mengandung arti pemahaman dan atau pengetahuan serta kebenaran. Tidak kurang dari 8 kali ayat Alquran memberikan indikasi ke arah ini, termasuk dua kali diantaranya menggunakan ungkapan *Īukman*. Ayat yang dipandang cukup mewakili pengertian ini dapat dilihat pada Surah *al-Baqarah* (2):269 ketika Tuhan berfirman:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Artinya:

Allah menganugraahkan al hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al Qur'an dan As Sunnah) kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa yang dianugrahi al hikmah itu, ia benar-benar telah dianugrahi karunia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah). Al-ṣ abariy (w. 310 H,⁸³ dengan mengutip pendapat Ibnu 'Abbas, mengatakan bahwa kata *Īikmah* pada ayat di atas dimaksudkan maknanya adalah pengetahuan tentang Kitab Suci Alquran, yaitu segala

⁸³ Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-ṣ abari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, jilid III, (Beir- t: Dār al-Fikr, 1408 H-1988 M), hal. 89-90.

sesuatu menyangkut ayat-ayat *muīkam* dan mutasyābih, *nāsikh* dan *mans-kh*, ayat-ayat *gharīb* halal dan haram dan lain sebagainya. Atau dengan kata lain, sebagaimana kata Qutādah dan Mujāhid, *Īikmah* adalah الفقه فى الدين ‘pengetahuan tentang segala persoalan agama’.⁸⁴

Pengertian kata *al-Īikmah* sebagai pengetahuan dan kebenaran Kitab Suci Alquran dapat dipahami karena Alquran sendiri merupakan citra dan sumber dari segala sumber pengetahuan dan kebenaran. Kebenaran Alquran di sini tidak dipahami sebagai kebenaran dalam bentuk teoritis verbal (perkataan) semata, tetapi juga kebenaran dalam bentuknya yang sangat praktis dan kontekstual (amal).

Oleh karena itu, dengan mengutip pendapat al-ṣabariy,⁸⁵ dapat dipastikan bahwa pengertian *al-Īikmah* sebagai “pengetahuan dan “kebenaran” merupakan pengertian yang lebih luas. Pengertian ini membawahi pengertian *al-Īikmah* sebagai “sunnah” dan “kenabian”, karena kedua pengertian ini, betapapun, adalah didasarkan

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, hal. 91.

pada dan mengandung unsur adanya pengetahuan dan kebenaran.

Dalam konteks terakhir inilah istilah *Īikmah* memiliki relasi kuat dengan kemampuan dasar akal (*‘aql*) sebagai sarana untuk menentukan hubungan konsistensi antara bentuk teoritis pengetahuan dengan bentuk praktisnya, antara kebenaran dan kepastian. Sehingga, seorang yang ber-*‘aql*, tidaklah hanya ‘terpana’ dengan segudang pengetahuan teoritis yang dimilikinya, tidak hanya pandai berbicara, tapi sekaligus mengaplikasikan ilmunya dalam kebaikan realitas sekitar. Keterkatian *Īikmah* dengan basis *‘aql* ini berakar kuat dalam penggunaan kata-kata Arab, seperti ungkapan Ali bin Abi ṣ ālib:

الْعَاقِلُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَتْبَعَهَا حِكْمَةً وَمَثَلًا، وَالْأَحْمَقُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَتْبَعَهَا حَلْفًا.⁸⁶

Artinya:

“Seorang yang berakal bila ia berbicara, maka ia menyertai pembicaraannya dengan contoh yang baik

⁸⁶ ۞ Amal Syalq, *Mu’jam al-Īikmat al-‘Arab*, cet. I, (Beir- t: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411 H./1991 M.), hal. 285. Dalam pengertian inilah Boutros al-Bustaniy mendefinisikan *Īikmah* sebagai: "perkataan yang sesuai dengan kebenaran nyata". "Perkataan" yang dimaksudkan di sini adalah percikan dari pengetahuan rasional (*ma’qūl*), dan harus memiliki nilai keserasian dengan realitas. Lihat Boutros al-Bustaniy, *Qaṣṣat al-Mu’jam al-Īikmah* Jilid I (T.t. : Maktabat Lubnan, t.th.), hal. 436.

(*hikmah*). Sedangkan orang bodoh bila ia berbicara, maka ia hanya menyertai pembicaraannya dengan sumpah(tanpa bukti)”.⁸⁷

Dalam pengertian ini, maka pengetahuan *Īikmah* tidak hanya sekadar pengetahuan dalam bentuknya yang teoritis, tapi juga ilmu yang mengambil bentuk praktis, yang dalam istilah al-Jurjani disebutnya sebagai: *‘ilm ma’a al-‘amal*,⁸⁷ dalam suatu keserasian dan keseimbangan yang harmonis.

Keseimbangan antara pengetahuan teoritis dan praktis *Īikmah* ini telah menjadi landasan moral dalam perjalanan sejarah ilmuan Islam masa silam. Di masa ini, orang bijak yang merupakan tokoh sentral dalam penyebaran ilmu-ilmu, biasanya adalah juga seorang dokter. Hubungan antara keduanya sebenarnya sangat dekat sehingga orang bijak dan dokter itu disebut *hakim*. Di sinilah Ibn Sina (980-1037) dan Ibn Rusyd (1126-1198), disamping dipandang sebagai seorang filosof, mereka juga adalah seorang dokter”⁸⁸.

⁸⁷Aly bin Mu‘ammad al-Jurjāniy, *Kitāb al-Ta’rīfāt* (Singapura-Jeddah: Al-‘Arāmāin, t.th.), hal. 91

⁸⁸Lihat, misalnya T.J. DeBoer, *The History of Philosophy in Islam*, cet. I, (New York: Dover Publications, Inc., 1967), hal. 132, 187.

Menurut Hossein Nasr,⁸⁹ dokter dimasa Islam silam adalah “seseorang dengan karakter baik, yang menggabungkan ketajaman ilmiah, teoritis, dengan kualitas-kualitas moral, praktis, dan yang kekuatan intelektualnya tidak pernah terpisah dari keimanan religius yang dalam dan kepercayaan pada Tuhan”.⁹⁰

Dengan demikian, seorang yang bijak, *Īākim*, harus meletakkan setiap kenyataan ilmiah pada tempatnya yang tepat dan selalu berorientasi pada keseimbangan dan keserasian. Mengetahui dan mengenali setiap cara peletakan ilmu *Īikmah*, menjadikan ilmu ini sebagai pengetahuan yang berkeadilan.

Dalam pengertian bahwa pengetahuan *Īikmah* merupakan pengetahuan teoritis dan praktis inilah, maka tidak kurang dari sembilan ayat Alquran menempatkan term ini secara sejajar dengan term *al-Kitāb* (Alquran).⁹¹ Hal ini merupakan konsekuensi logis dimana Alquran dipandang sebagai sumber asli keseluruhan pengetahuan.

⁸⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization ...* hal. 184.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Lihat Q.S. *al-Baqarah* (2):129, 151, 231; Q.S. *Āli ‘Imrān* (3):45, 164; Q.S. *al-Nisā’* (4):54, 113; Q.S. *al-Mā’idah* (5):110; dan Q.S. *al-Jum’ah* (62):2.

Berdasarkan indikasi Alquran, *Ī ikmah* sebenarnya dapat dipandang sebagai pengetahuan ‘primordial’, karena tidak semua orang mudah menerima dan memilikinya. Terlebih ketika pengetahuan, *Ī ikmah*, ini oleh Tuhan hanya diberikan menurut ‘kehendak’ prerogatif-Nya, sebagaimana bunyi klausa pada Surat *al-Baqarah* (2): 269 terdahulu yang menegaskan, bahwa: وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ... (... Dan barangsiapa yang dianugerahi *al hikmah* itu, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak....).

Dalam pengertian yang sangat ‘primordial’ ini pula, maka Rasulullah saw. pernah berdo’a untuk ‘Abdullāh bin ‘Abbās dengan berkata:⁹² اَللّٰهُمَّ عَلِّمْنِي الْحِكْمَةَ (Ya, Allah ! ajarkanlah *Ī ikmah* kepadanya). Pengajaran tentang *Ī ikmah* dalam do’a ini adalah pengajaran tentang bagaimana Alquran, sebagai sumber asli pengetahuan, menjadikan ‘*ilm* sebagai sesuatu yang berguna (‘*amaliyah*) dalam kehidupan manusia yang baik dan berkeadilan, karena tanpa keadilan maka ‘*ilm* mengalami kekeliruan yang fatal, zalim, baik terhadap diri maupun lingkungan sekitar, bahkan tidak lagi

⁹² Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāry, *Ṣaīḥ al-Bukhāry*, Jilid I (t.t.: Dār wa Maṭābi’ al-Sya’b, t.th.), hal. 100; Ab- al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjaj al-Qusayiry, *Al-Jāmi’ al-Ṣaīḥ* Jilid I (Beir- t: Dār al-Fikr, t.th.), hal. 588

dipandang sebagai ilmu, untuk tidak mengatakannya sebagai kebodohan (*jahl*).

B. Antitesis Ilmu:

1. Analisis Makna *Jahl*

“Kebodohan” atau dalam terminologi Alquran disebut *jahl* menjadi bentuk antitesis bagi pengetahuan (*‘ilm*). Term ini mendapat sorotan yang tidak kalah pentingnya dengan term *‘ilm* itu sendiri, dengan tidak kurang dari 24 ayat Alquran merujuk kepada akar kata yang sama, dan tiga ayat di antaranya disebutkan secara bergandengan dengan term *‘ilm*.⁹³

Kenyataan ini menjadi penting, karena *jahl*, yang terbentuk dari tiga fonem dasar: *jim*, *ha’*, dan *lam* (ج - ه - ل), setidaknya memberikan citra semantik arti bagi “kehampaan jiwa dari pengetahuan” (*khuluwwu al-nafs min al-‘ilm*). *Jahl* juga membentuk suatu keyakinan yang tidak benar (*I’tiqād al-sya’i bikhilāfi mā huwa ‘alaihi*), dan segala perbuatan yang diakibatkan oleh *jahl* selalu

⁹³ Lihat Q.S. *al-Aī qāf*(46):23; Q.S. *H- d*(11):46; Q.S. *Y- suf*(12):89.

mengarah kepada hal-hal buruk yang tidak semestinya terjadi (*fi'lu al-sya'i bikhilāfi mā haqquhu an yuf'ala*).⁹⁴

Jahl pada pengertian pertama merupakan pengertian pokok yang banyak terpakai di dalam Alquran, dan secara umum mengandung konotasi arti negatif, lebih-lebih pada pengertian kedua dan ketiga.

Penggunaan term *jahl* dalam arti pokok yang pertama, “kehampaan jiwa dari pengetahuan” dapat dilihat ketika term ini disebutkan secara berdekatan dengan term *‘ilm* dalam bentuk yang negatif (*laisa bihi ‘ilm*). Ayat yang cukup mewakili pengertian ini dapat dilihat kembali pada Surat *H-d* (11):46 ketika Allah memperingatkan Nuh As. dengan pernyataan:

قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ
بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

Artinya:

Allah berfirman: "Hai Nuh, sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu (yang dijanjikan akan diselamatkan), sesungguhnya (perbuatannya) perbuatan yang tidak baik. Sebab itu janganlah kamu

⁹⁴ Al-Rāghib al-Aḥḥānīy, *Mu'jam Mufradāt ...* hal. 100.

memohon kepada-Ku sesuatu yang kamu tidak mengetahui (hakekat) nya. Sesungguhnya Aku memperingatkan kepadamu supaya kamu jangan termasuk orang-orang yang tidak berpengetahuan."

Dalam ayat ini terdapat dua klausa yang saling berhubungan, pertama, menyangkut larangan untuk memohon sesuatu yang “tidak diketahui hakikatnya” (*laisa bihi ‘ilm*); dan kedua, peringatan untuk jangan menjadi “orang-orang yang bodoh” (*jāhil*). Penyebutan dua klausa secara berdekatan ini memberikan pemahaman, bahwa sesuatu “yang tidak diketahui hakikatnya” adalah sama dengan “kebodohan” itu sendiri. Term *jahl*, dengan demikian, menduduki posisi dan pengertian yang sama dengan frase *laisa bihi ‘ilm*, yaitu “ketiadaan pengetahuan”. Term *‘ilm* dan frase *laisa bihi ‘ilm* ini adalah dua ungkapan yang menunjuk kepada antonim dari kata *‘ilm* itu sendiri. Maka lewat ayat ini, ada petunjuk yang dapat digaris bawahi, bahwa pengetahuan (*‘ilm*) tentang sesuatu merupakan hal terpenting dalam kehidupan, dan ketiadaan pengetahuan (*laisa bihi ‘ilm*) justru dapat membawa seseorang pada berbagai bentuk kebodohan (*jahl*).

Pengertian senada terpakai pula pada Surat *Y-suf* (12):89: dalam pernyataan: **قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ** (Apakah kamu mengetahui (kejelekan) apa yang telah kamu lakukan terhadap Yusuf dan saudaranya ketika kamu tidak mengetahui (akibat) perbuatanmu itu?". Redaksi ayat ini menggunakan kalimat tanya (هَلْ) yang sebenarnya tidak memerlukan jawaban”ya” atau “tidak”. Tapi dengan redaksi ini dapat dipahami, bahwa pengetahuan itu harus menyertai segala perbuatan yang dilakukan manusia, agar dapat diketahui akibat-akibat yang bakal ditimbulkannya. Perbuatan yang dilakukan tanpa dasar pengetahuan hanyalah sebuah kebodohan yang justeru akan berakibat fatal bagi diri sendiri.

Penggunaan kata tanya pada klausa: **هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ** (apakah kamu mengetahui kejelekan perbuatanmu) yang dihubungkan dengan kata bersyarat pada klausa: **إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ** (ketika kamu tidak mengetahui akibatnya) secara bergandengan menunjukkan arti sebaliknya, secara berlawanan, bahwa ketidak-tahuan (kebodohan) tidak memungkinkan seseorang untuk mengetahui baik-buruknya perbuatan, termasuk akibat-akibat yang ditimbulkannya. Dengan petunjuk ini dapat dimengerti bahwa kebodohan (*jahl*) tidak mungkin bersatu dengan pengetahuan (*ilm*).

Dalam ayat yang cukup panjang pada Surat *Al-Imrān* (3):154, kata *jahl* digunakan bergandengan dengan kata *Sānn* (persangkaan) dalam ungkapan:

ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نُبَإًا يُغَشَّى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَجِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

Artinya:

Kemudian setelah kamu berduka-cita Allah menurunkan kepada kamu keamanan (berupa) kantung yang meliputi segolongan daripada kamu, sedang segolongan lagi telah dicemaskan oleh diri mereka sendiri; mereka menyangka yang tidak benar terhadap Allah seperti sangkaan jahiliyah. Mereka berkata: "Apakah ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini?" Katakanlah: "Sesungguhnya urusan itu seluruhnya di tangan Allah". Mereka menyembunyikan dalam hati mereka apa yang tidak mereka terangkan kepadamu; mereka berkata: "Sekiranya ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini, niscaya kita tidak akan

dibunuh (dikalahkan) di sini". Katakanlah: "Sekiranya kamu berada di rumahmu, niscaya orang-orang yang telah ditakdirkan akan mati terbunuh itu ke luar (juga) ke tempat mereka terbunuh". Dan Allah (berbuat demikian) untuk menguji apa yang ada dalam dadamu dan untuk membersihkan apa yang ada dalam hatimu. Allah Maha Mengetahui isi hati.

Ungkapan *يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ* pada ayat ini berhubungan dengan orang-orang Islam yang lemah imannya akibat kekalahan yang dialami dalam perang Uhud. Kekalahan mereka itu membuat perasaan mereka cemas dan pada akhirnya mereka pun menyangka-nyangka yang tidak benar terhadap rasul dan Tuhannya. Orang-orang Islam yang lemah imannya pada saat itu menyangka, bahwa kalau sekiranya Muhammad Saw. itu benar-benar Nabi dan Rasul Allah tentu dia tidak akan dapat dikalahkan dalam peperangan itu. Persangkaan (*Šann*) seperti ini oleh Tuhan dianggap sebagai persangkaan Jahiliyah (*Šanna al-jāhiliyyah*).

Dalam ungkapan ayat di atas terlihat, bahwa penggunaan kata *jāhiliyyah* disebutkan secara bergandengan dengan kata *Šann* (persangkaan) yang mendahuluinya.

Maka kata *jahl* dalam pengertian ini mengacu kepada arti kebodohan, karena persangkaan melahirkan “keyakinan yang salah terhadap sesuatu yang sebenarnya”. Keyakinan yang salah ini terbukti ketika mereka melontarkan keraguan dalam ungkapkan lanjutan: **يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ** (Apakah ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini?), maka Tuhan pun meyakinkan dengan perkataan: **قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ** (Katakan: “Sesungguhnya urusan itu seluruhnya di tangan Allah”. Demikian pula ketika mereka berangan-berangan: **يَقُولُونَ لَوْ كَانْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا** (Sekiranya ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini, niscaya kita tidak akan dibunuh (dikalahkan) di sini), maka Tuhan pun kemudian memberikan penegasan: **قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ** (Sekiranya kamu berada di rumahmu, niscaya orang-orang yang telah ditakdirkan akan mati terbunuh itu ke luar (juga) ke tempat mereka terbunuh).

Pada Surat *al-Baqarah* (2):67, kata *jahl* digunakan berkaitan dengan do'a Musa ketika kaumnya mengejek ajarannya. Difirmankan oleh Tuhan:

**وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا
قَالَ أَعُودُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ**

Artinya:

Dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina". Mereka berkata: "Apakah kamu hendak menjadikan kami buah ejekan?" Musa menjawab: "Aku berlindung kepada Allah agar tidak menjadi salah seorang dari orang-orang yang jahil".

Berdasarkan ayat di atas, ketika Musa As. menyampaikan perintah: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina", mereka malah menjawab dengan mengeluarkan kata-kata: *أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا* (Apakah kamu hendak menjadikan kami buah ejekan?). Maka pada ketika itu pula Musa As. berdo'a: *أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ* (Aku berlindung kepada Allah agar tidak menjadi salah seorang dari orang-orang yang jahil (*jāhilīn*)). Dalam ayat ini ditunjukkan, bahwa kata *huzuwwan* (mengejek) berkaitan dengan kata *jāhil* (orang bodoh). Hal ini memberikan petunjuk, bahwa mengejek (*huzuwwan*) adalah tindakan orang-orang bodoh (*jāhil*) yang harus dihindari. Penggunaan istilah *jahl* pada ayat ini mengacu

kepada arti pokok ketiga, “menentang”, yaitu menentang perintah Tuhan yang seharusnya dilakukan.

Penggunaan kata *jahl* dalam arti “menentang” memiliki hubungan erat dengan perilaku orang-orang kafir, karena pada kenyataannya, orang yang sering mengejek agama dan ajaran yang dibawa para nabi adalah orang-orang kafir dan sekelompok orang yang telah diberi Kitab.⁹⁵ Merekalah orang-orang yang tidak menggunakan akalnyanya dengan benar,⁹⁶ dan akibat ejekan itu mereka bakal mendapat ancaman siksa dan neraka yang pedih.⁹⁷

Dalam pengertian yang lebih religius, *jahl* dalam Alquran lebih merujuk pada ketidakmampuan seseorang

⁹⁵ Lihat Surat *al-Mā'idah* (6):57 (artinya): “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil jadi pemimpinmu, orang-orang yang membuat agamamu jadi buah ejekan dan permainan, (yaitu) di antara orang-orang yang telah diberi Kitab sebelumnya, dan orang-orang yang kafir (orang-orang musyrik). Dan bertakwalah kepada Allah jika kamu betul-betul orang-orang yang beriman”.

⁹⁶ Lihat Surat *al-Mā'idah* (6):58 (artinya): “Dan apabila kamu menyeru (mereka) untuk (mengerjakan) sembahyang, mereka menjadikannya buah ejekan dan permainan. Yang demikian itu adalah karena mereka benar-benar kaum yang tidak mau mempergunakan akal”.

⁹⁷ Lihat Surat *al-Jāsiyah* (45):9 (artinya): “Dan apabila dia mengetahui barang sedikit tentang ayat-ayat Kami, maka ayat-ayat itu dijadikan olok-olok. Merekalah yang memperoleh azab yang menghinakan” dan Surat *al-Kahfi* (16):106 (artinya): “Demikianlah balasan mereka itu neraka Jahannam, disebabkan kekafiran mereka dan disebabkan mereka menjadikan ayat-ayat-Ku dan rasul-rasul-Ku sebagai olok-olok.”

untuk memahami kehendak Tuhan di balik selubung masalah-masalah dan peristiwa yang dapat dilihat, dan ketidakmampuan seseorang untuk melihat hal-hal yang alamiah sebagai *āyat* Allah. Bagi orang yang *jahl*, peristiwa-peristiwa alam semata-mata hanyalah merupakan peristiwa alam, bukan merupakan simbol bagi segala sesuatu. Tuhan menurunkan *āyat*-Nya dengan cara yang sangat jelas, yakni *bayyināt* “bukti” (tanda-tanda). Berdasarkan hal ini, maka *jahl* maknanya adalah ketidakmampuan pikiran untuk memahami bukti kebenaran agama. Sebagai contoh, dalam Surat *al-Anām* (6):111 Tuhan menyatakan:

وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ
فُبَلَّا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ

Artinya:

Kalau sekiranya Kami turunkan malaikat kepada mereka, dan orang-orang yang telah mati berbicara dengan mereka dan Kami kumpulkan (pula) segala sesuatu ke hadapan mereka niscaya mereka tidak (juga) akan beriman, kecuali jika Allah menghendaki, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui (yajhal- n).

Jahl, dengan demikian, tidaklah terbatas pada pengamatan superfisial terhadap segala sesuatu di sekitar manusia, namun juga meliputi ketidakmampuan seseorang untuk “melihat dirinya sendiri”, menilai dirinya secara benar dan tepat. Ketidakmampuan mengenal diri sendiri ini dapat membuat seseorang untuk berbuat melampaui batas kemampuan dan batas kemanusiaannya. Dari sudut pandang inilah, kata-kata seperti *luġyān* dan *baghiy* yang bermakna “melampaui batas” seringkali digunakan di dalam Alquran untuk melukiskan sikap orang-orang kafir terhadap Tuhan, sebagai manifestasi konkrit dari *jahl*. Surat *al-ṣ - r* (52):32 menunjukkan hal ini:

أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاعُونَ

Artinya:

“Apakah mereka diperintah oleh fikiran-fikiran mereka untuk mengucapkan tuduhan-tuduhan ini ataukah mereka kaum yang melampaui batas?”

2. *Jahl* vs *ʿilm*

ʿilm merupakan term yang mencitrakan “ketenangan jiwa” (*ʿabt al-nafs*),⁹⁸ sehingga dalam suasana

⁹⁸ Al-Aḥḥānīy, *Muʿjam Mufradāt ...* hal. 129.

ketenangan jiwa *'aql* bisa berfungsi dengan baik dalam tugas utamanya menerima pengajaran dan melakukan pertimbangan yang benar. Di sini pula, peran *Ī ilm* sangat berarti untuk menghindarkan seseorang pada tindakan-tindakan yang melampaui batas, sebagaimana disinggung pada Surat *al-ṣ - r* (52):32 di atas: *أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَآغُونَ* : “Apakah mereka diperintah oleh fikiran-fikiran (*aĪ lām*:jamak *Ī ilm*) mereka untuk mengucapkan tuduhan-tuduhan ini atautkah mereka kaum yang melampaui batas?”. Dalam konteks ini, bait sya’ir Ibnu Bariy,⁹⁹ juga mengungkapkan:

فَقَدْ أَفَادَتْ لَهُمْ حِلْمًا وَمَوْعِظَةً لِمَنْ يَكُونُ لَهُ إِرْبٌ وَ مَعْقُولٌ

Kesabaran dan nasihat sungguh memberikan manfaat, (yaitu) bagi mereka yang memiliki hati dan akal

Dalam pengertian ini pula, orang Arab menggunakan istilah: *rajulun 'aqūl*,¹⁰⁰ untuk menunjuk seseorang yang dengan ‘ketenangan’ jiwanya memiliki pemahaman yang benar, kokoh dan tidak mudah

⁹⁹ Lihat kutipan al-Aṭṭahāniy, *ibid*.

¹⁰⁰ Ibnu Zakariya, *Mu’jam al-Maqāyis ...* hal. 672.

terpancing dengan aktifitas-aktifitas yang tidak semestinya dilakukan.

Dengan demikian, maka *Īilm*, ketenangan jiwa, merupakan landasan kuat bagi *‘aql*, untuk berfikir dan mengetahui secara benar, sebagaimana Ali bin Abi ṣālib dalam untaian kata-katanya juga pernah mengatakan:¹⁰¹ *أَلْحِلْمُ دِعَامَةُ الْعَقْلِ* (*Īilm* adalah landasan *‘[aql]*). Berangkat dari ‘ketenangan jiwa’ dalam berfikir inilah, kemudia *Īilm* dipahami dalam arti sebagai “pengetahuan” (*‘ilm*)

Merujuk kepada arti bahwa *Īilm* merupakan landasan *‘aql* karena ‘ketenangan’ jiwa yang dapat membuat seseorang berfikir jernih, maka secara berlawanan, *jahl* merupakan bentuk antonim yang menggambarkan kondisi jiwa yang ‘gegabah’, ‘ganas’, penuh ‘emosional’, dan karenanya, maka *‘aql* tidak bisa berfungsi dengan baik karena kehilangan pertimbangan kontrol diri.

Akibat lanjut dari kehilangan pertimbangan kontrol diri ini, maka *jahl* memungkinkan seseorang untuk tidak mampu memahami hakikat sesuatu yang sebenarnya. *Jahl* membuat orang tidak lagi dapat melihat sesuatu yang ada

di balik peristiwa, pandangannya terhenti pada permukaan peristiwa dan tidak dapat menembus kedalamannya. Pemahaman dan pengamatannya menjadi dangkal, dan dalam semua situasi ia cenderung berbuat menurut pemahamannya yang dangkal itu. Dengan demikian, *jahl* adalah ketidakmampuan pikiran untuk memahami secara mendalam berbagai masalah sehingga selalu menghasilkan pertimbangan sempit. Dalam pengertian ini, maka *jahl* diartikan sebagai 'kebodohan', lawan dari *'ilm* yang berarti 'pengetahuan'.

Dalam pengertian ini, maka menyangka orang-orang miskin sebagai orang kaya hanya karena mereka sanggup memelihara diri dari minta-minta (*'iffah*), dipandang oleh Alquran sebagai orang yang masih terbilang bodoh (*jāhil*), karena pandangan mereka hanya terpaku pada fenomena lahiriah semata, tanpa memahami segi kedalamannya. Inilah yang dapat dilihat dalam Surat *al-Baqarah* (2):273, ketika Tuhan berfirman:

¹⁰¹ Lihat perkataan Sayyidina 'Ali dalam Amal Syalq, *Mu'jam Hikmat al-'Arab*, ... hal. 154.

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ
يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ
إِلْحَافًا ...

Artinya:

(Berinfaklah) kepada orang-orang fakir yang terikat (oleh jihad) di jalan Allah; mereka tidak dapat (berusaha) di muka bumi; orang yang tidak tahu (jāhil) menyangka mereka orang kaya karena memelihara diri dari minta-minta. Kamu kenal mereka dengan melihat sifat-sifatnya, mereka tidak meminta kepada orang secara mendesak.

Namun demikian, Alquran tentu menggunakan kata tersebut secara umum dalam hubungannya dengan persoalan-persoalan yang lebih bersifat religius.

C. Hubungan Ilmu dan Akal

1. Akal dalam Pandangan Ilmuan

Kata “akal” dalam bahasa Indonesia ditemukan padanannya dalam berbagai bahasa. Dalam bahasa Latin, misalnya, untuk menunjuk pada pengertian fikiran, atau

perhitungan, digunakan istilah *ratio* (*ῥῆσις*).¹⁰² Kata ini memiliki bentuk turunan seperti rasional (*rational*) dan rasionalitas (*rationality*). Rasional berarti segala yang berhubungan dengan akal, sesuatu yang dapat dipikirkan, atau yang berhubungan dengan akal. Sedangkan rasionalitas merujuk kepada arti kualitas atau kondisi rasional, kemampuan atau fakultas akal.¹⁰³ Berdasarkan pengertian ini, maka akal, sebagaimana rasio, secara umum dapat diartikan sebagai kemampuan memahami, menghubungkan, merefleksikan, memperhatikan kesamaan-kesamaan dan perbedaan-perbedaan.

Dikalangan kaum Skolastik, kata *ratio* digunakan secara berbeda dengan *intellectus*. Menurut mereka, *ratio* adalah daya pemikiran diskursif dan merupakan ciri insani, yang mengabstraksi, dan mencari hubungan-hubungan kognitif. Sedangkan *intellectus* mendekati sejenis visi rohani dalam pengetahuan hakikinya yang langsung dan dalam

¹⁰² Charlton T. Lewis, *An Elementary Latin Dictionary*, New York: American Book Company, 1918), hal. 700.

¹⁰³ Jean L. McKechnie (editor), *Webster's New Twentieth Century Dictionary of the English Language Unabridged*, U.S.A.: William Collins Publishers, Inc., 1980), h. 1496. Dalam bahasa Yunani terdapat tiga istilah yang secara garis besar sama artinya: *phronesis*, *nous*, dan *logos*. lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), hal. 925.

pemahamannya terhadap prinsip-prinsip pertama pengetahuan.¹⁰⁴

Dalam pandangan Kant (1724-1804), intelek dianggap sebagai daya untuk membentuk konsep dan penilaian atau putusan. Sedangkan rasio dalam pengertiannya yang sempit merupakan daya untuk menarik kesimpulan dan karenanya ‘mencari yang tidak bersyarat di dalam yang bersyarat’. Dalam pengertian ini, rasio bisa mengalami kesesatan atau kekeliruan dan karenanya rasio lebih rendah daripada intelek dari sisi nilai pengetahuannya.

Berbeda dengan Kant, filosof Jerman Hegel (1770-1831) berpendapat bahwa intelek tetap melekat dalam konsep-konsep abstrak, baku. Munculnya ‘rasio spekulatif’ menurutnya mampu merealisasikan secara penuh gerakan dialektis konsep dan dengan cara ini tiba pada konsep-konsep “konkret”. Karena itu, rasio spekulatif dalam hal ini dianggap mampu melebihi intelek dan merupakan kekuatan sejati pemikiran metafisis.

¹⁰⁴ Henry Leroy Frinch, “Reason” dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), hal. 223.

Dalam bahasa Inggris, pengertian akal (rasio) ditunjukkan dengan sebutan *reason*, sedangkan *intellectus* diterjemahkan sebagai *intellect*. Richard B. Angell menggunakan *reasoning* dalam arti sebagai: “*the kind of mental activity in which an individual is trying to arrive at a conclusion on the basis of reasons*” (bentuk aktifitas mental dimana seseorang berupaya untuk sampai pada suatu kesimpulan tentang dasar-dasar berfikir).¹⁰⁵

Demikian juga Louay Safi,¹⁰⁶ dalam karyanya *The Foundation of Knowledge*, ia mengungkapkan dua dimensi arti akal (*reason*); pertama, akal mengacu pada prinsip-prinsip pembuktian dalam proses berpikir; kedua, akal biasanya digunakan untuk menunjuk pada kapasitas berfikir seseorang untuk mengakui suatu kebenaran pernyataan dan menolak kebenaran yang lain.

Menurut Safi, akal dalam arti pertama berbasis utama pada prinsip *non*-kontradiksi. Sedangkan dalam arti kedua, akal muncul sebagai fakultas kejiwaan, sebuah

¹⁰⁵ Richard B. Angell, *Reasoning and Logic*, (New York: Appleton-Century-Crofts, 1964), hal. 2.

¹⁰⁶ Louay Safi adalah seorang dosen pada Departemen of Political Science Universitas Malaysia. Lihat Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Malaysia: International Islamic University Malaysia Press, 1996), hal. 174-176.

organon yang dimiliki oleh setiap manusia. Dalam arti pertama, akal dipandang sebagai bentuk pengetahuan yang teruji dan tersistematisasi oleh prinsip-prinsip logis.

Oleh karena itu, akal memiliki keterkaitan dengan logika (Inggris *logic*), sebagai suatu pertimbangan akal (pikiran) yang menurut Peter A. Pacione berhubungan dengan prosedur-prosedur untuk menilai suatu argumen.¹⁰⁷ Akal, dengan demikian dipandang sebagai sebuah instrumen untuk menguji koherensi suatu pernyataan, apakah sesuai dengan prinsip-prinsip kebenaran atau bertolak belakang.

Dalam kajian Danah Zohar dan Ian Marshall,¹⁰⁸ akal dan intelek mendekati apa yang disebutnya sebagai potensi kecerdasan yang berakar pada fungsi “otak” sebagai organ

¹⁰⁷ Peter A. Pacione dan Donald Scherer, *Logic and Logical Thinking A Modular Approach*, (New York: McGraw-Hill Book Company, 1978), hal. 3.

¹⁰⁸ Danah Zohar adalah seorang doktor dalam bidang psikologi dan teologi di Harvard University, tinggal di Inggris dan mengajar di Oxford Strategic Leadership Programme di Oxford University dan di program Leading Edge di Oxford Brookes University. Sedangkan Ian Marshall, suaminya, adalah seorang doktor bidang psikologi dan filsafat di Oxford University dan bidang medis di University of London Marshall. Lihat Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence – The Ultimate Intelligence*, terjemahan Rahmani Astuti dkk., dengan judul *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan*, cet. I., (Bandung: Mizan, 2001), hal. 35.

tubuh yang paling kompleks. Menurut mereka, sifat kecerdasan manusia itu bekerja melalui, atau dikendalikan oleh, otak beserta jaringan sarafnya yang tersebar di seluruh tubuh. Oleh karena itu, ada pengorganisasian saraf yang memungkinkan seseorang berfikir rasional, logis, dan taat asas (disebutnya IQ). Jenis yang lain memungkinkan seseorang berfikir asosiatif, yang terbentuk oleh kebiasaan, dan memungkinkan seseorang mengenali pola-pola emosi (disebutnya EQ). Jenis ketiga memungkinkan seseorang untuk berfikir secara kreatif, berwawasan jauh, membuat dan bahkan mengubah aturan. Jenis fikiran yang memungkinkan untuk menata kembali dan mentransformasikan dua jenis pemikiran sebelumnya (disebutnya SQ), sebagai *the ultimate intelligence*.¹⁰⁹

Berdasarkan pada pengertian di atas, maka akal dan intelek memanifestasikan dirinya pada sejumlah prinsip-prinsip universal dan prosedur yang dilakukan manusia untuk mengetahui kebenaran. Namun bagi kalangan rasionalis Klasik Barat – Plato, Aristoteles dan para pengikut abad Pertengahan, baik akal maupun intelek hanyalah lebih mengarah pada daya tangkap terhadap obyek-obyek

¹⁰⁹ *Ibid.*

yang konkret. Hal ini sebagai konsekuensi logis atas pemaknaan akal dan intelek yang bermuara pada hal-hal “terukur” dan “terhitung”. Dalam hal ini, maka apa yang disebut sebagai *First Principle (the God, the One, the transcendental God)* sama sekali berada di luar kemampuan akal dan intelek manusia.¹¹⁰

2. Akal dalam Ungkapan Alquran

Dalam Alquran, term ‘*aq̣l*’ (dalam bahasa Arab ditulis عقل) merupakan salah satu kata kunci yang dapat memberikan pemahaman pada konsep pemikiran dan atau kecerdasan. Term ini terulang tidak kurang dari 49 kali. Kecuali satu, semuanya datang dalam bentuk kata kerja (*fi’l muḥarriḡ*), terutama yang berimbuhan dengan hurup *waw jama’ah*, seperti bentuk *ta’qilūn* atau *ya’qilūn*. Kata kerja *ta’qilūn* terulang sebanyak 24 kali, dan kata kerja *ya’qilūn* sebanyak 22 kali. Sedangkan kata kerja ‘*aqalu*, *na’qilu*, dan *ya’qilu* masing-masing terdapat satu kali.¹¹¹ Penyebaran penggunaan keseluruhan kata ‘*q̣l*’ ini secara sederhana dapat dilihat pada tabel frekuensi berikut:

¹¹⁰ Henry Le Roy Frinch, “Reason”, hal 223.

¹¹¹ Lihat Q.S. *al-Baqarah* (2):75; *al-Mulk* (67):10; dan *al-Ankabūt* (29):43.

**DISTRIBUSI FREKUENSI
PENGUNAAN KATA 'AQL DALAM ALQURAN**

| NO | LOKUS AYAT | PENYEBARAN | | |
|----|---------------|------------|--------------------------|---------|
| | | | Surat dan Ayat | Ulangan |
| 1. | يَعْقِلُونَ | 1. | al-Baqarah(2): | 3 kali |
| | | 2. | 164,170,171 | 2 kali |
| | | 3. | al-Mā'idah (5): 58,103 | 1 kali |
| | | 4. | al-Anfāl (8): 22 | 2 kali |
| | | 5. | Y-nus (10): 42,100 | 1 kali |
| | | 6. | al-Ra'ad (13): 4 | 2 kali |
| | | 7. | al-Naīl (16): 12,67 | 1 kali |
| | | 8. | al-Ḥajj (22): 46 | 1 kali |
| | | 9. | al-Furqān (25): 44 | 2 kali |
| | | 1 | al-'Ankabūt (29): 35, 63 | 2 kali |
| | | 0. | al-R- m (30): 24, 28 | 1 kali |
| | | 1 | Yasin (36): 86 | 1 kali |
| | | 1. | al-Zumar (39): 43 | 1 kali |
| | | 1 | al-Jāsiyah (45): 5 | 1 kali |
| | | 2. | al-Ḥujurāt (49): 4 | 1 kali |

| | | | | |
|----|-------------|----|--|--------|
| | | 1 | al- asyr (59): 14 | |
| | | 3. | | |
| | | 1 | | |
| | | 4. | | |
| | | 1 | | |
| | | 5. | | |
| 2. | تَعْقُلُونَ | 1. | al-Baqarah (2): | 4 kali |
| | | 2. | 44,73,76,242 | 2 kali |
| | | 3. | Āli ‘Imrān (3): 65, 118 | 2 kali |
| | | 4. | al-An’ām (6): 32, 151 | 1 kali |
| | | 5. | al-A’rāf (7): 169 | 1 kali |
| | | 6. | Y- nus (10): 16 | 1 kali |
| | | 7. | H- d (11): 51 | 2 kali |
| | | 8. | Y- suf (12): 2,109 | 2 kali |
| | | 9. | al-Anbiyā’ (21): 10,67 | 1 kali |
| | | 1 | al-Mu’minūn (23): 80 | 1 kali |
| | | 0. | al-N- r (24): 61 | 1 kali |
| | | 1 | al-Syu’arā’ (26): 28 | 1 kali |
| | | 1. | al-Qa (28): 60 | 1 kali |
| | | 1 | Yasin (36): 62 | 1 kali |
| | | 2. | al-Şaffāt (37): 138 | 1 kali |
| | | 1 | al-Mu’min (40):67 | 1 kali |

| | | | | |
|---|-------------|----|--|--------|
| | | 3. | al-Zukhruf (43):3 | 1 kali |
| | | 1 | al- ad l (57):17 | |
| | | 4. | | |
| | | 1 | | |
| | | 5. | | |
| | | 1 | | |
| | | 6. | | |
| | | 1 | | |
| | | 7. | | |
| 3. | عَقْلَوَةٌ | | al-Baqarah (2): 75 | 1 kali |
| 4. | يَعْقِلُهَا | | al-‘Ankabūt (29):43 | 1 kali |
| 5. | نَعْقِلُ | | al-Mulk (67): 10 | 1 kali |
| JUMLAH PENGGUNAAN KESELURUHAN = 49 kali | | | | |

Dalam keseluruhan penggunaannya, ungkapan yang paling mencolok diantara sekian redaksi yang lain adalah أَفَلَا تَعْقِلُونَ, suatu ungkapan pertanyaan negatif (*negative interrogative*) yang bertujuan memberikan dorongan dan

motivasi sangat kuat bagi manusia. Bentuk redaksional seperti itu terulang sebanyak 13 kali dalam Alquran.¹¹²

Secara etimologis, *'aql* merupakan kata bentukan dari tiga fonem: *'ain – qaf – lam* (ع - ق - ل) yang memiliki arti dasar “mencegah”, “menahan”, “mengikat”, yaitu ‘mencegah atau menahan perkataan dan perbuatan dari hal-hal yang tercela’.¹¹³ Orang yang menggunakan *'aql*-nya, (*ta'qilūn* atau *ya'qilūn*), berarti ‘orang-orang yang menahan perkataan dan perbuatannya untuk tidak terjerumus pada hal-hal tercela.

Pengertian dasar ini memberikan petunjuk bahwa *'aql* berfungsi sebagai alat kontrol terhadap sikap dan putusan seseorang, dan dengan demikian dapat melahirkan pemahaman yang benar. Berdasarkan pengertian dasar ini, maka al-Khalīl [] seperti dikutip al-*Alfahāniy*,¹¹⁴ menjadikan term *jahl* sebagai bentuk antonimnya, karena *jahl* mensiratkan adanya pemahaman yang salah, tidak terkontrol.

¹¹² Lihat QS. *Al-Baqarah* (2):44 dan 76; *Āli 'Imrān* (3):75; *al-An'ām* (6):32; *al-A'rāf*(7):169; *Y-nus* (10):16; *H-d* (11):51; *Y-suf* (12):109; *al-Anbiyā'* (21):10 dan 67; *al-Mu'minūn* (23):80; *al-Qalā'ī*(28):60; *al-Saffāt* (37):138;

¹¹³ Ibn Zakariyyā, *Mu'jam al-Maqāyis* ... hal. 672.

¹¹⁴ *Ibid.*

Pengertian *'aql* sebagai 'alat kontrol' ini menjadi penting, karena pada masa pra-Islam, *'aql* dipandang sebagai "kecerdasan praktis" yang ditunjukkan oleh seseorang dalam situasi yang tidak menentu.¹¹⁵ Hal ini berhubungan dengan apa yang oleh psikologi modern disebut kemampuan memecahkan masalah (*problem solving*). Orang yang memiliki *'aql* adalah orang yang dalam situasi tak terduga seperti apapun, dapat menemukan cara-cara untuk memecahkan masalah dan menemukan jalan keluar. Kecerdasan praktis dalam bentuk ini sangat dikagumi dan dihargai terutama sejak orang-orang pra-Islam menjalani kehidupannya yang aman di alam padang pasir.

Dalam Alquran, kata *'aql* memperoleh makna religius yang sangat spesifik. Di sini, dalam konteks yang sangat penting, kata tersebut digunakan dengan makna kemampuan intelektual dan spiritual pikiran manusia, yang memungkinkan manusia untuk memahami 'tanda-tanda' (*āyat*) yang Allah telah bermurah hati memperlihatkannya

¹¹⁵ Kajian cukup memadai mengenai hal ini dapat dilihat dalam Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, terjemahan Agus Fahri Husein, dkk., dengan judul *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, cet. I, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), hal. 65.

kepada manusia, dan memahami implikasi religiusnya yang dalam. Kemampuan ini menjadikan 'aql sebagai potensi diri yang sangat penting, yang oleh Nabi Saw. dianggap sebagai ciptaan 'termulia' Tuhan sebagaimana dikutip al-Ghazali: ما خلق الله خلقا أكرم عليه من العقل (Tiada ciptaan Tuhan yang paling mulia selain 'aql).¹¹⁶

Oleh karena itu, ketika menunjuk pada hujan yang telah Tuhan “turunkan dari langit” agar dapat memberikan kehidupan di muka bumi setelah mati, maka Alquran kemudian menyebutkan, bahwa sesungguhnya di dalamnya terdapat tanda-tanda (*āyaat*) bagi orang-orang yang menggunakan 'aql-nya”. Inilah yang terbaca pada Surat *al-R- m* (30):24:

وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي
بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Artinya:

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya, Dia memperlihatkan kepadamu kilat untuk (menimbulkan) ketakutan dan harapan, dan Dia menurunkan air hujan

¹¹⁶ Lihat al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* jilid I, (Mesir: Syarikat Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafa al-Bābiy al-Ḥalabiy wa Awlāduhu, 1358 H./1939 M.), hal. 315.

dari langit, lalu menghidupkan bumi dengan air itu sesudah matinya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang mempergunakan akalnyanya.

Demikian juga, dengan merujuk pada salah satu kota kuno yang telah dihancurkan oleh azab Allah lantaran penduduknya sendiri berbuat aniaya, Allah menyatakan, bahwa hal itu juga menjadi satu tanda yang nyata bagi bagi orang-orang yang menggunakan ‘*aqalnya*’. Surat *al-Ankabūt* (29):34-35 menunjukkan hal itu:

إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رَجْرًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ
وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Artinya:

“Sesungguhnya Kami akan menurunkan azab dari langit atas penduduk kota ini karena mereka berbuat fasik. Dan sesungguhnya Kami tinggalkan daripadanya satu tanda yang nyata bagi orang-orang yang berakal”.

Dalam ayat ini, reruntuhan kota kuno ditafsirkan sebagai “tanda yang nyata” dari azab Ilahi sebagai sebuah peringatan penting bagi orang-orang yang menolak

beriman kepada Tuhan. Term *'aql*, pada frase *qaumun ya'qilūn*, berhubungan erat dengan nilai-nilai Ilahiah. Hal ini menunjukkan, bahwa *'aql* memiliki fungsi nyata untuk membantu menjelaskan sisi logis dan rasional dari sesuatu yang secara lahiriah tampak tidak memiliki arti apa-apa, bahkan mungkin bertentangan (kontradiktif).

Pengertian religius *'aql* seperti yang tergambar pada ayat-ayat di atas, dalam filsafat Islam digunakan dalam arti yang lebih khusus lagi, yakni “intelekt”, sebuah definisi yang mendasarkan diri pada skala kosmis besar. Dalam arti filosofis ini, *'aql* (intelekt) mencakup semua tahap emanasi suksesif, dari - yang mereka sebut sebagai - Intelekt Universal (*al-'aql al-kulliy*) yang pada awalnya merupakan emanasi, dari esensi Ilahiah ke intelekt dan akal manusia.¹¹⁷ Namun pemaknaan *'aql* sebagai intelekt ini tampak merupakan istilah teknis yang lebih didasarkan pada konsep Yunani, *nous*, menurut pengertian Aristotelian dan

¹¹⁷ Dalam filsafat emanasi al-Farabi, misalnya, apa yang disebut sebagai Akal Kesepuluh (*Tenth Intellect*) sebenarnya merupakan *al-'aql al-fa'āl*, yang dalam berbagai bahasa: Inggris, Yunani, dan Latin diterjemahkan secara bervariasi sebagai *Active Intellect*, *Agent Intellect*, *nous poietikos*, atau dalam konteks sarjanawan Avicennan *Dator Formarum*. Lebih jauh lihat Ian Richard Netton, *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, (England: Curzon Press Ltd., 1994), hal. 103, 117, 171, 216, dan 224.

neo-Platonis. Sehingga, kata Arab *'aql*, betapapun, harus dipahami berdasarkan struktur makna kata Yunani ini, yang di dalamnya terdapat filsafat klasik dan helenistik.

3. Bentuk-bentuk Hubungan

a. Hubungan Paralelistik:

Dalam Alquran, terdapat sejumlah terminologi yang mengandung paralelisme semantis antara ilmu dan akal. Diantara term dimaksud adalah *Ulu al-Albāb: Qaumun Ya'qilun* dan *Qaumun Ya'lamūn*

Term "*ulu al-albāb*", yang dalam telaah ini dipilih untuk menunjuk kepada para 'pengguna akal', memiliki kesejajaran semantik dengan dua term yang sering disebut Alquran, yaitu: "*qaumun ya'qilun* dan "*qaumun ya'lamūn*", yang secara harfiah berarti "orang yang berakal" dan "orang yang mengetahui". Kesejajaran semantik ini terlihat pada hampir seluruh ayat Alquran yang berbicara tentang fenomena penciptaan alam semesta sebagai realitas dunia makro, dan tentang manusia sebagai realitas mikro.

Surat *Āli 'Imrān* (3):190, misalnya, menjadi indikasi penting betapa proses penciptaan alam semesta merupakan 'tanda' (*āyat*) yang sangat berguna bagi mereka yang memiliki akal (*lubb*), sebagaimana difirman Tuhan:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ

Artinya:

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal (ulu al-albāb)”.

Ayat di atas didukung kuat oleh ayat 97 Surat *al-An’ām* (6) ketika secara khusus Tuhan menyatakan, bahwa bintang dapat dijadikan sebagai penunjuk arah, yaitu bagi orang-orang yang mengetahui (*qaumun ya’lamūn*), dengan firman-Nya:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا
الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Artinya:

“Dan Dialah yang menjadikan bintang-bintang bagimu, agar kamu menjadikannya petunjuk dalam kegelapan di darat dan di laut. Sesungguhnya Kami telah menjelaskan tanda-tanda kebesaran (Kami) kepada orang-orang yang mengetahui.”

Demikian pula pada Surat *al-R-m* (30):28 ketika Tuhan memberikan perumpamaan soal-soal kemanusiaan dalam pernyataan-Nya:

ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Artinya:

Dia membuat perumpamaan untuk kamu dari dirimu sendiri. Apakah ada diantara hamba-sahaya yang dimiliki oleh tangan kananmu, sekutu bagimu dalam (memiliki) rezki yang telah Kami berikan kepadamu; maka kamu sama dengan mereka dalam (hak mempergunakan) rezki itu, kamu takut kepada mereka sebagaimana kamu takut kepada dirimu sendiri? Demikianlah Kami jelaskan ayat-ayat bagi kaum yang berakal.

Tiga klausa akhir pada masing-masing ayat di atas memperlihatkan secara paralel bahwa fenomena penciptaan alam semesta dan fenomena kemanusiaan sebagai:

1. لآيَاتٍ لَأُولِي الْأَلْبَابِ (terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal)

2. نَفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (Kami jelaskan ayat-ayat bagi kaum yang berakal).
3. فَصَلَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (Kami telah menjelaskan tanda-tanda kebesaran (Kami) kepada orang-orang yang mengetahui).

Pernyataan ayat di atas menunjukkan secara jelas kesejajaran semantik antara *ulu al-albāb*, *qaumun ya'qilūn*, dan *qaumun ya'lamūn*. Kesejajaran semantiknya ini menunjukkan, bahwa 'orang yang berakal' (*ulu al-albāb*) adalah orang yang menggunakan akal (*lub*)-nya untuk berfikir (*'aql*), dan dengan hasil pemikiran (*'aql*)-nya itu kemudian melahirkan pengetahuan (*'ilm*).

Kesejajaran semantik semacam ini ditemukan juga ketika Tuhan menceritakan pembangkangan orang-orang kafir dengan firman-Nya dalam Surat *al-Baqarah* (2):170:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا
أُولَئِكَ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

Artinya:

Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah," mereka menjawab: "(Tidak), tetapi kami hanya mengikuti apa yang telah kami dapati dari (perbuatan) nenek moyang kami".

"(Apakah mereka akan mengikuti juga), walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk?"

Menurut ayat ini, pembangkangan orang-orang kafir untuk mengikuti perintah Tuhan hanyalah didasarkan pada usaha mempertahankan 'status quo', tradisi nenek moyang yang secara turun-temurun telah mereka yakini kebenarannya. Padahal kata Tuhan, nenek moyang yang mereka yakini kebenarannya sebenarnya tidaklah mempunyai fikiran (pengetahuan) dan petunjuk apa-apa, sebagaimana klausa akhir menyatakan: *أَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ* (walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk)

Ungkapan di atas senada dengan yang terdapat pada Surat *al-Mā'idah* (5):104, ketika pembangkangan mereka disebut dalam suatu rangkaian firman Tuhan:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

Artinya:

Apabila dikatakan kepada mereka: "Marilah mengikuti apa yang diturunkan Allah dan mengikuti Rasul". Mereka menjawab: "Cukuplah untuk kami apa yang kami temukan nenek moyang kami telah melakukan, atau jika nenek moyang kami tidak mengetahui sesuatu pun, dan tidak mendapat petunjuk".

Aksiologi Al-Qur'an..... | 97

yang kami dapati bapak-bapak kami mengerjakannya". Dan apakah mereka akan mengikuti juga nenek moyang mereka walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui apa-apa dan tidak (pula) mendapat petunjuk?

Berdasarkan ayat ini pula, Tuhan menyatakan dengan redaksi yang berbeda, bahwa nenek moyang yang mereka ikuti jejaknya selama ini sebenarnya juga tidak memiliki pengetahuan (*'ilm*) apa-apa, dan tidak pernah mendapat petunjuk yang benar, sebagaimana diungkap dalam klausa akhir ayat: *أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ* (walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui apa-apa dan tidak (pula) mendapat petunjuk?).

Dua klausa terakhir pada ayat di atas juga memberikan gambaran adanya kesejajaran semantik antara term *ya'qilūn* dan *ya'lamūn* dengan redaksi:

1. *لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ* (mereka itu tidak mengetahui (*ya'qilun*) suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk)
2. *لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ* (moyang mereka itu tidak mengetahui (*ya'lamūn*) apa-apa dan tidak (pula) mendapat petunjuk)

Kesejajaran semantik pada dua ayat ini berkenaan dengan persoalan ‘petunjuk’ (*hidāyah*) Tuhan. Dalam konteks ini, maka dapat dipahami, bahwa ‘petunjuk’ Tuhan itu tidak berlaku, terutama bagi orang-orang yang tidak menggunakan akalannya untuk berfikir, dan tidak memiliki pengetahuan sedikitpun. Dengan demikian, syarat didapatnya ‘hidayah’ Tuhan adalah pemberdayaan akal dan penguasaan pengetahuan. Petunjuk ini sejajar dengan Surat *al-Zumar* (39):17-18, ketika Tuhan kemudian menyatakan, bahwa *ulu al al-bāb* adalah kelompok yang disebut sebagai mendapatkan ‘petunjuk’ Tuhan dalam penegasan firman-Nya:

...فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ

Artinya:

“... sebab itu sampaikanlah berita itu kepada hamba-hamba-Ku, yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. Mereka itulah orang-orang yang telah diberi Allah petunjuk dan mereka itulah orang-orang yang mempunyai akal”.

Berdasarkan ayat di atas, maka *ulu al-albāb* - sebagai orang yang berhak mendapat petunjuk ‘hidayah’

Tuhan - berarti adalah ‘orang yang berfikir’ (*ya’qilun*), sekaligus ‘orang yang berpengetahuan’ (*ya’lamūn*). Dengan demikian, *ulu al-albāb* menempati struktur semantik yang sangat luas dengan medan makna yang merefleksikan dan membawahi dua term berikutnya, *ya’qilūn* dan *ya’lamūn*, maka orang yang memiliki akal (*lubb*) semestinya menggunakannya untuk berfikir (*‘aql*) agar terbentuk pengetahuan-pengetahuan baru (*‘ilm*) yang lebih dalam.

b. Hubungan Fungsional

Selain adanya paralelisme semantik, sebagaimana tersebut di atas, akal dalam pengertiannya yang sangat umum memiliki hubungan fungsional dengan ilmu dalam berbagai medan semantiknya. Hal ini dapat dilihat, misalnya, dengan merujuk kepada klausa akhir pada Surat *al-Ankab-t* (29): 43, ketika Tuhan memberikan perumpamaan-perumpamaan kepada manusia untuk membuktikan betapa lemahnya tuhan-tuhan selain Dia, Ia menyatakan:

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

Artinya:

“Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tiada yang memahaminya (ya’qiluha) kecuali orang-orang yang berilmu (‘ālim)”.

Ini berarti, bahwa antara akal (‘*aql*) dan ilmu (‘*ilm*) memiliki hubungan fungsional yang sangat serius. Berdasar ayat di atas, ‘memahami’ (ya’*qilu*) tidak terjadi kecuali pada orang-orang yang berpengetahuan (‘*ālim*), maka ‘*aql*’ menjadi suatu potensi yang sangat penting, sehingga secara simetris dapat dikatakan, bahwa ilmu lahir karena akal, dan orang yang menggunakan akalnya berarti ia telah meraih pengetahuan.

Menurut al-Qurṭubīy (w. 671 H.),¹¹⁸ pengetahuan yang dimaksud pada ayat di atas lebih merujuk kepada pengetahuan ketuhanan, sesuai dengan riwayat Jābir yang dikutipnya berbunyi: *أَعْلَمُ مَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ فَعَمِلَ بِطَاعَتِهِ وَاجْتَنَّبَ سَخَطَهُ* (Orang yang berilmu (‘*ālim*) adalah orang yang berfikir (‘*aqala*) tentang (tanda-tanda kebesaran) Allah, melakukan ketaatan kepada-Nya, dan menjauhi segala bentuk kemurkaan-Nya).

¹¹⁸ Lihat Aī mad bin Abi Bakr al-Qurṭubīy, *Tafsīr al-Qurṭubīy*, Juz XIII (Kairo: Dār al-Sya’b, 1372 H.) hal. 346.

Dalam konteks ini al-Rāzi (544-604 H.) mengatakan,¹¹⁹ bahwa orang yang menggunakan ‘*aql*’-nya secara mendalam akan dapat mengetahui hakikat sesuatu secara luas, dan sebaliknya pengetahuan yang luas hanya akan dapat diraih oleh orang-orang yang menggunakan ‘*aql*’-nya secara mendalam.

Hal yang sama dilontarkan Roger Trigg ketika “sains”, untuk menunjuk arti ilmu, dipandang sebagai produk berfikir (*reason*) manusia, dengan pernyataan: “*Science may not be as contextually restricted as postmodernists would have us believe, but it is the product of human reason*,”¹²⁰ (sains, secara kontekstual tidak hanya dipandang sebagai dunia postmodernisme yang telah kita yakini, tapi ia juga dipandang sebagai produk dari cara berfikir manusia).

Pernyataan Trigg ini semakin mempertegas bahwa sains (‘*ilm*’) dan rasio (‘*aql*’) memiliki hubungan yang sangat erat. Sains sangat tergantung pada perkembangan rasio

¹¹⁹ Mu‘ammad al-Rāzi Fakhr al-Dīn Ibn al-‘Allāmah Ḍiyā’ al-Dīn *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzi*, jilid XIII, juz XXV, (Beir- t: Dār al-Fikr, 1410 H./1990 M.), hal. 71.

¹²⁰ Roger Trigg, *Rationality and Religion* (USA: Blackwell Publishers Inc., 1998), hal. 78

manusia, dan sebaliknya tanpa rasio maka sains tidak akan pernah ada dan tidak akan berkembang. Kata Richard Price: “*unless I have learnt something, I can know nothing*”¹²¹ (tanpa saya belajar sesuatu, maka saya tidak tahu apa-apa). Belajar adalah proses akal, dan ilmu merupakan produknya.

Namun berbeda dengan Trigg, al-Rāzi memandang akal dan ilmu dalam suatu hubungan asimetris ketika ia juga mengatakan:¹²² “orang yang menggunakan ‘*aql*’-nya akan mengetahui objek yang ditangkapnya secara jelas, ... Namun penggunaan akal secara mendalam terhadap objek-objek yang sangat luas memerlukan pengetahuan awal sebagai bahan perbandingan. Oleh karena itu, pemikiran mendalam hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang berpengetahuan luas.

Hubungan asimetris ini diketengahkan pula oleh al-Ghazali dengan mengatakan, bahwa “akal merupakan sumber dan dasar bagi lahirnya ilmu”. Hubungan keduanya, seperti diilustrasikan al-Ghazali, laksana hubungan antara buah dan pohon, cahaya dan matahari,

¹²¹ Lihat kutipan W.D. Hudson dalam *Reason and Right*, (California: Freeman, Cooper & Company, 1970), hal. 41.

¹²² Lihat al-Rāzi, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzi* ... jilid XIII, juz XXV, hal. 71.

serta penglihatan dan mata.¹²³ Dalam pengertian ini, maka akal tidak akan mengambil eksistensinya kalau bukan karena ilmu, sebaliknya, ilmu tidak akan pernah eksis kalau bukan karena akal yang menyertainya.

¹²³ al-Ghazali, *Ihyā'* ... juz I, hal. 83.f

BAB III

NILAI AKSIOLOGIS

ILMU



A. Nilai Teologis

1. Kemurnian Tauhid

Implikasi paling penting bagi keilmuan manusia terletak pada kawasan teologis. *Aql* yang dalam telaah ini memiliki bobot arti melebihi arti semantis kata rasio, memiliki fungsi religius yang sangat tinggi untuk memahami kebenaran risalah dan ajaran para rasul, berdampingan dengan basis keimanan. Oleh karena itu, keimanan dipandang tetap mempunyai ikatan langsung dengan pengakuan rasio. Di sinilah, misalnya, orang-orang kafir yang terus berada dalam kekafiran selama beberapa waktu, dan mengingkari kekafiran mereka sebelum itu, mengalami azab yang luar biasa dari Tuhan. Allah menyatakan, bahwa mereka pada waktu itu telah beriman, namun Allah menambahkan, bahwa mereka

beriman setelah lewat waktu sehingga keimanan mereka itu tidak dapat menyelamatkan mereka dari siksa neraka.¹²⁴

Relasi kuat antara rasio (*'aqal*) dan keimanan ditunjukkan pula dalam sebuah hadis Nabi berbunyi: *innama al-'āqilu man āmana billāhi wa ṣadaqa rusulahu wa 'amila bi ṭā'atihi* (Sesungguhnya 'orang yang berakal' itu adalah orang yang beriman kepada Allah, membenarkan rasul-rasul-Nya, dan melakukan kepatuhan kepada-Nya). Ayat Alquran dan hadis Nabi yang menuturkan peristiwa itu secara implisit menunjukkan bahwa ada kesamaan antara keimanan dan pengakuan rasio di depan bukti yang dibebankan. Allah kemudian mengizinkan kepada bukti yang dibebankan itu untuk menciptakan pengaruhnya yang meyakinkan.

Patut direnungkan, bahwa ayat yang memberikan justifikasi untuk bertoleransi dan menunjukkan akan kehendak Allah Swt., juga secara bersamaan berbicara tentang rasio dan pengakuan rasio. Dalam Surah *Y-nus* (10):99-100 dinyatakan:

¹²⁴ Q.S. *al-Mu'minūn* (23):84-85.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ
حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ
الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

Artinya:

Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya? Dan tidak ada seorangpun akan beriman kecuali dengan izin Allah; dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang tidak mempergunakan akalnyanya.

Menurut ayat ini, iman menjadi hak ‘prerogatif’ Tuhan. Namun Tuhan juga menyatakan bahwa keimanan seseorang sangat berkaitan erat dengan pengakuan rasionalitas manusia. Karenanya, iman harus berjalan seiring dan serasi dengan rasio.

Nabi Ibrāhīm A.s. ketika berhadapan dengan bapaknya dan para penyembah berhala lainnya yang digambarkan dalam Surat *Maryam* ayat 42-45, memberikan contoh yang cukup baik akan keterkaitan rasio dan keimanan. Dalam hal ini Nabi Ibrāhīm dengan logika rasionalnya bertanya kepada bapaknya:

"Wahai bapakku, mengapa kamu menyembah sesuatu yang tidak mendengar, tidak melihat dan tidak dapat menolong kamu sedikitpun? Wahai bapakku, sesungguhnya telah datang kepadaku sebahagian ilmu pengetahuan yang tidak datang kepadamu, maka ikutilah aku, niscaya aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus. Wahai bapakku, janganlah kamu menyembah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu durhaka kepada Tuhan Yang Maha Pemurah. Wahai bapakku, sesungguhnya aku khawatir bahwa kamu akan ditimpa azab dari Tuhan Yang Maha Pemurah, maka kamu menjadi kawan bagi syaitan".

Debat rasional yang dilakukan Nabi Ibrahim As dengan bapaknya tersebut di atas juga menunjukkan, bahwa pengetahuan tentang fenomena alam merupakan hal yang efektif dalam mengantarkan manusia agar lebih mengerti akan hakikat kebenaran, Tuhan, dan kemahaesaan-Nya. Mengakui "Ketuhanan Tuhan" dan keesaan-Nya logikanya berarti mengakui kebenaran dan kesatupaduan-Nya. Keesaan Ilahi dan kesatupaduan kebenaran tidak dapat dipisahkan. Keduanya merupakan bagian penting dari suatu realitas yang sama. Hal ini

sekaligus menunjukkan pentingnya sebuah kemurnian dalam bertauhid kepada Tuhan.

Dalam hal inilah Alquran banyak mengecam tentang perilaku kalangan musyrikin dan kafirin yang gemar menjadikan berhala-berhala sebagai tuhan atau sebagai “tandingan” Tuhan.¹²⁵ Menuhankan berhala dalam pandangan Alquran adalah sebuah pengebirian rasionalitas manusia yang benar dan sehat. Berhala, seperti tergambar dalam pernyataan Nabi Ibrahim diatas, tidak lebih dari sebuah benda mati yang dalam eksistensinya tidak bisa berbuat apa-apa. Sementara Tuhan dalam pengertian hakikinya adalah sebuah eksistensi “Yang Menciptakan, Yang Mengadakan, Yang Membentuk Rupa, Yang Mempunyai Nama-Nama Yang Paling baik. Bertasbih kepada-Nya apa yang ada di langit dan di bumi. Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.¹²⁶ Oleh karena itu, menjadi tidak logis dan rasional kalau wujud dan eksistensi berhala yang tidak bisa berbuat apa-apa dijadikan sebagai tuhan atau serupa tuhan.

¹²⁵ Lihat misalnya Surat *al-Baqarah* (2):22 dan Surat *al-Šariyāt* (51):51.

¹²⁶ Lihat Surat *al-Āsyr* (59):24.

Sejalan dengan keesaan Tuhan ini, maka alam semesta yang tergelar luas pun dipandang mengandung fungsi yang amat transendental. Dalam pandangan Alquran alam tidak tercipta dengan sendirinya, tapi dicipta oleh sebuah kekuatan Yang Maha Dahsyat.¹²⁷ Keragaman dan diversitas alam, demikian pula regularitasnya yang teratur merupakan bukti kuat yang dapat menghantarkan manusia pada pengakuan akan kekuasaan dan ketunggalan ‘sang’ penciptanya, Tuhan. Inilah yang secara rasional diungkapkan Tuhan pada firman-Nya Surat *al-Anbiyā’* (21):22:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا
يَصِفُونَ

Artinya:

“Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa. Maka Maha Suci Allah yang mempunyai ‘Arsy daripada apa yang mereka sifatkan.”

¹²⁷ Q. Surat *al-R- m* (30):8 : “Dan mengapa mereka tidak memikirkan tentang (kejadian) diri mereka?, Allah tidak menjadikan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar dan waktu yang ditentukan. Dan sesungguhnya kebanyakan di antara manusia benar-benar ingkar akan pertemuan dengan Tuhannya”.

Berdasarkan ayat ini, maka alam semesta jika dipahami dalam kerangka yang sangat rasional, justeru merupakan sarana yang dapat menghantarkan manusia pada rasionalitas keimanan kepada Tuhan, dan ini berarti terjadi sebuah kemurnian dalam bertauhid. Kemurnian dalam bertauhid ini selanjutnya tidak mengharuskan untuk menjadikan hubungan rasionalitas dan keimanan sebagai sebuah matrik yang mematikan proses sebab-akibat, sebagaimana pendapat Nitze,¹²⁸ atau pendapat Hoodbhoy yang sangat “provokatif”,¹²⁹ tapi justeru menjadikan sebab-

¹²⁸ Seperti diungkapkan Nitze, rasionalitas adalah suatu matrik yang menentukan hubungan sebab akibat. Secara epistemologis ia mengatakan, bahwa rasionalitas adalah konsekuensi mutlak dari apa yang disebutnya sebagai ‘kehendak manusia atas kekuasaan’. Tanpa kehendak ini, manusia tidak memiliki kesempatan untuk mengontrol kejadian-kejadian atau perubahan kesadaran sosial. Di luar ‘kehendak untuk berkuasa’ tersebut, manusia menjadi sekedar pelampung yang mengapung di atas gelombang. Lihat kutipan Parpez Hoodbhoy dalam *Islam and Science ...*, hal. 204.

¹²⁹ Dikatakan “provokatif”, karena dalam pandangan Hoodbhoy ia menduga, bahwa penelitian adanya hubungan sebab akibat – rasionalitas – akan semakin lemah bila diakui bahwa kehendak Tuhan ikut membentuk suatu hubungan. Makin besar campur tangan Tuhan dalam urusan-urusan dunia dan makin kecil pengaruh kehendak makhluk hidup pada kehendak Tuhan, semakin kurang jangkauan setiap pelaksanaan ‘kehendak untuk berkuasa’. Jika campur tangan Tuhan telah sempurna, maka rasa ingin tahu, imajinasi dan ambisi menjadi tidak berguna. Masyarakat yang berorientasi pada fatalisme atau masyarakat dimana ketuhanan terlibat dalam membentuk bagian dari matriks hubungan sebab-akibat, menghasilkan lebih sedikit individu yang berkeinginan menyelidiki hal yang tidak dapat diketahui oleh sains. *Ibid.*, (Parpez Hoodbhoy, *Islam and Science...*) hal. 204.

akibat berjalan dalam suatu hubungan yang bersinerji dan utuh. Dalam hal ini, maka kebenaran pada tingkat keimanan adalah juga berarti kebenaran pada tingkat rasio, demikian sebaliknya.

Bentuk sinerji antar rasionalitas keimanan dan kealaman dengan demikian tidak menafikan dan mengecualikan sistem hukum kealaman, kejadian-kejadian dan pola-pola tertentu. Oleh karena itu, jika misalnya seorang manusia yang mati itu hidup kembali, sebagaimana telah disinggung ketika membahasa pendekatan induktif terdahulu, maka ia mengikuti hukumnya sendiri; jika seorang anak dilahirkan tanpa mempunyai seorang ayah – seperti dalam kasus Nabi Isa As. putera Maryam – itu juga tidak berarti menentang *sunnatullah* dan “hukum alam” (*taqdir*). Hal ini bisa dipahami ketika Tuhan sendiri memberikan preposisi-Nya yang sangat meyakinkan lewat Surat *Yāsin* (36):81: “Dan tidakkah Tuhan yang menciptakan langit dan bumi itu berkuasa menciptakan kembali jasad-jasad mereka yang sudah hancur itu? Benar, Dia berkuasa. Dan Dialah Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui”.

Kasus-kasus *taqdir* semacam ini sangat dibedakan dengan kasus-kasus hasil perbuatan sihir atau yang bersifat

magik. Dalam hal ini Fazlur Rahman pernah mengatakan, bahwa pada kasus-kasus pertama merupakan “bukti” (*āyat*) metafisik Tuhan yang bersifat nyata (*real*) sedangkan perbuatan-perbuatan sihir lebih bersifat fantasi atau ilusi (*illusory*). “Bukti-bukti” yang pertama memiliki kepermanenan setelah menunjukkan kemanjurannya, sedangkan perbuatan-perbuatan sihir tersebut tidak memiliki kepermanenan kecuali di dalam dimensi psikologisnya. Oleh karena itu, sihir dapat dikatakan sebagai sebuah kejahatan, karena perbuatan ini menyembunyikan dan memberikan gambaran yang salah mengenai realitas; sedang “bukti” haruslah menunjukkan realitas di dalam kesempurnaannya.¹³⁰

Dalam kerangka inilah, maka ketika berhadapan dengan Musa, ahli-ahli sihir Fir’aun sebenarnya hanya “menyulap pandangan manusia”,¹³¹ “...Maka tiba-tiba tali-tali dan tongkat-tongkat mereka, terbayang kepada Musa

¹³⁰ Falur Rahman, *Major Themes of the Qur’an* (Minneapolis, USA: Biblotheca Islamica, 1989), hal. 70-71.

¹³¹ Lihat Surat *al-A’rāf* (7):116 (artinya): “Musa menjawab: “Lemparkanlah (lebih dahulu)!” Maka tatkala mereka melemparkan, mereka menyulap mata orang dan menjadikan orang banyak itu takut, serta mereka mendatangkan sihir yang besar (mena`jubkan)”.

seakan-akan ia merayap cepat, lantaran sihir mereka”.¹³² Oleh karena itu, sihir adalah manipulasi dari sebuah realitas yang sebenarnya. Sedangkan mu’jizat, bukanlah manipulasi, tapi sebuah realitas yang mengandung keniscayaan untuk terjadi.

Dalam Alquran, kata *mukjizat* memang tidak pernah digunakan, tapi untuk menunjuk pada pengertian mukjizat, Alquran menggunakan istilah *āyat*, “tanda” atau “bukti yang kuat”, yang menunjuk kepada sesuatu yang benar-benar ada (*real*). Penggunaan istilah *āyat* di sini menjadi penting sebagai bukti klaim kebenaran atas kenabian dan kerasulan, maka mukjizat dengan demikian menjadi ‘*trade mark*’ kenabian atau kerasulan. Sehingga tidak ada seorang nabi atau rasulpun yang dalam memberikan kebenaran ajarannya tanpa disertai dengan mukjizat sebagai ‘bukti’ atas kenabiannya.

Mukjizat yang ditunjuk Alquran dengan istilah *āyat* mengandung indikasi rasional dalam suatu pengertian hubungan antara sebab dan akibat (*kausalitas*). Sebagai sebuah realitas, maka mukjizat tidak terpisah dengan kebenaran rasionalnya, dan karenanya tidak merupakan

¹³² Surat *ṣāha* (20):66.

penafian hukum-hukum kausalitas (sebab-akibat) kealaman dan tidak pula pelanggaran dan kekecualian atas hukum-hukum tersebut. Dalam hal ini, mukjizat bukanlah kemunculan sesuatu di luar alur sebab yang asli, tapi hanya ‘agak’ berbeda dari alur yang biasa dan alami.

Dalam kerangka seperti ini pulalah peristiwa *isra’* yang dialami Nabi Muhammad Saw. – sebagaimana terabadikan pada Surat *al-Isrā’* (17):1 - dipandang sebagai “mukjizat”, karena peristiwa *isra’* menggambarkan sebuah perjalanan fisik horisontal yang “luar biasa” Nabi pada suatu malam ke tempat-tempat yang saling berjauhan (dari Makkah ke Palestina) pada saat dimana sarana transportasi paling cepat dan ‘canggih’ adalah unta. Demikian juga peristiwa *mi’raj* yang diriwayatkan dalam banyak hadis, lebih-lebih dipandang sebagai hal yang “supra” luar biasa, karena Nabi juga melakukan perjalanan vertikalnya ke “*Sidrat al-Muntaha*”, sebuah lawatan terjauh dan terpuncak. Inilah yang diabadikan Tuhan dalam Surat *al-Isrā’* (17):1 dengan firman-Nya:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ
الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Artinya:

Maha Suci Allah yang telah memperjalankan hambaNya pada suatu malam dari Masjid al-Haram (Mekkah) ke Masjid al-Aqsa (Palestina) yang telah Kami berkahi sekelilingnya untuk Kami perlihatkan kepadanya sebagian dari tanda-tanda kebesaran Kami. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

“Keluarbiasaan” peristiwa inilah yang menyebabkan orang-orang Quraisy bertanya-tanya kepada Nabi: “apa buktinya engkau telah melakukan perjalanan ini?” Nabi menerangkan sebuah kafilah yang sedang berada dalam perjalanan dari Damaskus ke Mekkah - ini dibenarkan oleh kafilah yang memang melihat ia lewat – ia juga menceritakan tempat-tempat berhenti dan apa-apa yang telah dilakukannya.¹³³

“Keluarbiasaan” peristiwa *isra’* dan *mi’raj* ini bukanlah kemustahilan, karena sesuatu yang menurut alur biasa dan alami tidak pernah mengandung kemutlakan yang menutup adanya kemungkinan bagi terjadinya

¹³³ Lihat Ibnu Hisyām, *al-Sīrat al-Nabawiyah* (Mesir: Syarikat Maktabat wa Maṭba’at Muṣṭafa al-Bābiy al-Ḥalabiy wa Awlāduhu, 1375 H./1955 M.), Cet. II, Juz I, hal. 369-408

persitwa-peristiwa lain di luar yang biasanya kemampuan empiris manusia untuk melihat dan mengetahuinya. Dalam konteks ini, al-Qāsimiy dalam karyanya *Ma'āsin al-Ta'wīl* mengatakan, bahwa perjalanan jauh yang singkat dan cepat (*Isra'*) yang ditempuh Rasulullah saw. merupakan hal yang tidak mustahil, dan usaha untuk melintas jagat raya menjadi sesuatu yang serba mungkin, karena setiap jenis fisis memiliki susunan satuan yang sama dengan jenis fisis yang lainnya, tak terkecuali antara jenis fisis manusia dan alam semesta.¹³⁴

Kemungkinan di atas didukung oleh pernyataan Tuhan pada frase *أسرى* yang bergandengan dengan frase *بعيده* dalam bentuknya yang pasif. Hal ini memberikan suatu pengertian, bahwa Allah swt. “memperjalankan” hambanya (Muhammad saw.) adalah atas dasar kehendak dan kemahakuasaan-Nya yang dielaborasi dalam bentuk

¹³⁴ Lihat Mu'ammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimiy, *Ma'āsin al-Ta'wīl*, Cet. II, Juz IX, (Beir- t: Dār al-Fikr, 1398 H./1978 M.), hal.194. Menurut al-Qummiy, satuan fisis manusia juga tidak jauh berbeda dengan satuan fisis Malaikat seperti Jibril, oleh karena itu, menurutnya, keharusan bagi Jibril sebagai makhluk fisis untuk turun dari “arasy” ke Mekkah pada saat menyampaikan wahyu dalam satu waktu yang sangat singkat dan cepat adalah juga menjadi keharusan bagi makhluk fisis seperti Muhammad saw. untuk “naik” ke *Sidrat al-Muntaha*, demikian juga sebaliknya, kemustahilan bagi Muhammad saw. justeru akan menjadi kemustahilan pula bagi Malaikat Jibril. Lihat Niṣām al-Dīn al-Ḥasan bin Mu'ammad bin Ḥusein al-Qummiy al-Nisāburiy, *op. cit.*, hal. 324

sistem hukum kealaman tertentu. Dalam hubungan ini, maka alam semesta secara “suka rela” atau “terpaksa” harus senantiasa tunduk terhadap perintah dan titah Tuhan yang diberlakukan kepadanya.¹³⁵

Itulah sebabnya, ketika Allah swt. dengan segala kekuasaanNya menundukkan angin untuk Nabi Sulaiman as. dan memberikan kemampuan tinggi bagi “orang yang telah diberi pengetahuan tentang al-Kitāb” untuk memindahkan singgasana Ratu Balqis dari negeri Yaman ke negeri Syam hanya dalam sekejap mata,¹³⁶ maka orde hukum alam berada dalam suatu tatanan tertentu yang secara prinsip tidak berarti ‘menentang’ atas orde hukum alam yang biasa dialami manusia, karena ‘disana’ – paling tidak – terdapat interferensi kehendak dan kemahakuasaan Tuhan yang *supernatural*.

Dengan kenyataan ini, Sayyid Quḫbī pernah berpendapat, bahwa persoalan jarak dan waktu yang ditempuh Rasulullah saw. dalam peristiwa *Isrā’* dan *Mi’raj* tidak lagi menjadi relevan untuk diperdebatkan, karena peristiwa yang dialami Rasulullah saw. ini merupakan

¹³⁵ Lihat QS. *Āli ‘Imrān*: 83; QS. *al-Ra’d*: 13.

¹³⁶ Lihat QS. *al-Naml* (27): 40.

perjalanan pertautan antara nilai-nilai ketuhanan dan nilai-nilai kenabian.¹³⁷

Oleh karena itu, ada dimensi terpenting dari fenomena *supranatural* ini, yaitu untuk mengungkap realitas dibalik makna yang terkandung dalam lawatan jauh dan tercepat. Allah swt. menegaskan, bahwa tujuan terpenting dari peristiwa *Isra'* dan *Mi'raj* ini tiada lain adalah “لنريه من آياتنا” (untuk Kami perlihatkan kepadanya sebagian dari “tanda-tanda”, “bukti-bukti kuat” kebesaran Kami). Frase “لنريه” dalam klausa ini terambil dari kata dasar “رأى” yang berarti “melihat”, yaitu penglihatan yang tidak hanya mengandalkan mata, tapi juga akal fikiran-rasio.¹³⁸ Dengan demikian, peristiwa *Isrā'* dan *Mi'rāj* menjadi sebuah perjalanan observatif dalam upaya “melihat” atau menalar sejumlah besar fenomena kebesaran dan kekuasaan Allah Saw. yang terbentang luas di alam semesta. Di sinilah terbentuk kesatuan antara iman dan rasio manusia.

Berdasarkan sistem kesatuan iman dan rasio ini, maka sebenarnya tidak ada sebab yang menggantikan

¹³⁷ Sayyid Quḥb, *Fī Dīlāl al-Qur'ān*, Jilid IV, (Beir- t: Dār al-Syur- q, 1412 H./1992 M.), hal. 2211

sebab lainnya untuk melahirkan suatu mukjizat, dan manusia dengan segala keterbatasan pengalamannya ternyata memang tidak mengetahui banyak tentang sebab-sebab sesungguhnya atas terjadinya sesuatu. Oleh karena itu, mukjizat merupakan fenomena di luar alur alamiah yang biasanya dipandang manusia sebagai satu-satunya sebab-akibat. Dengan mengutip Murtadha Muthahhari, Mahdi Ghulsyani secara baik memberikan pendapatnya:

Hukum-hukum penciptaan tidak mengalah terhadap kekecualian-kekecualian, keajaiban-keajaiban, dan kejadian-kejadian eksepsional (yang terkecuali) dalam hukum-hukum penciptaan. Jika kita lihat perubahan-perubahan tertentu di dalam pola-pola alam, maka itu karena terlibatnya pola-pola atau hukum yang lain, yang juga memiliki keabsahan umum di bawah kondisi-kondisi khususnya sendiri, yaitu satu hukum tidak berubah tanpa akibat hukum yang lain.¹³⁹

¹³⁸ Louis Ma'lūf, *al-Munjkd fi al-Lughah* (Beir- t: Dār al-Masyriq, 1977), hal. 234; Abū Ṭāhir Muḥammad bin Ya'qūb al-Firuz Za'badiy, *Qām- s al-Muī* [] Jilid IV (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), hal. 363.

¹³⁹ Mahdi Ghulsyani, *The Holy Quran and the Science of Nature ...* hal. 131-132.

Mu'jizat yang dipandang sebagai fenomena di luar alur alamiah, tidak memberi arti bahwa ia bertentangan dengan hukum kealaman itu sendiri. Dalam pengertian ini, maka mukjizat pada hakikatnya adalah bersifat alami, meski oleh Alquran mu'jizat hanyalah menjadi hak milik para nabi dan rasul secara primordial. Sifat alami mu'jizat ini ditunjukkan oleh penggunaan kata *āyat* yang berarti 'mu'jizat' disejajarkan secara semantis dengan penggunaan kata "*āyat*" yang menunjuk kepada arti "alam semesta". Kesejajaran semantis ini memberi pemahaman, bahwa mu'jizat dan alam semesta adalah sama dalam statusnya sebagai "tanda", "bukti" bagi kebenaran akan adanya Tuhan.

Keseluruhan bentuk kesejajaran semantik yang dikandung oleh penggunaan kata *āyat* di atas sama-sama menjadi bukti bagi kekuasaan adanya Tuhan, dan ini berarti bahwa *āyat* sebagai obyek dan sumber rasionalitas manusia membawa implikasi penting bagi terbentuknya kemurnian dalam bertauhid kepada-Nya.

2. Kesatuan Kebenaran

Rasionalitas ilmiah dalam Alquran juga memberikan pandangan yang sangat implikatif dalam mewujudkan

konsep kesatuan akan kebenaran (*unity of truth*). Hal ini dikarenakan bahwa Alquran sebagai sumber dari segala sumber kebenaran disebut sebagai “*al-Īaq'*”, sejajar dengan penyebutan alam semesta yang ketika diciptakan Tuhan dipandang sebagai ciptaan yang mengandung ‘*al-Īaq'*’, “hikmah”, “tujuan yang pasti”. Dua bentuk formulasi kebenaran ini pada tingkat paling akhir sama-sama menyatu pada kebenaran Tuhan, karena Tuhan sendiri dalam banyak ayat juga disebut sebagai ‘*al-Ḥaq'*’ sebagai kebenaran yang paling hakiki.

Berdasarkan pada semangat kesatuan kebenaran ini, maka, dengan mengutip pendapat Al-Faruqi sebagaimana diketengangkannya dalam *Tauhid: Its Implications for Thought and Life*, Alquran setidaknya mengetengahkan tiga prinsip kesatuan tauhid; Pertama, penolakan terhadap segala sesuatu yang tidak berkaitan dengan realitas; kedua, penolakan kontradiksi-kontradiksi hakiki; dan ketiga, keterbukaan bagi bukti yang baru dan atau yang bertentangan.

Prinsip pertama mengandung penolakan atas segala bentuk kedustaan dan penipuan. Segala sesuatu dalam agama, dengan prinsip ini, menjadi terbuka untuk diselidiki dan dikritik. Dengan prinsip ini pula, setiap Muslim

diarahkan untuk tidak mudah terjebak dalam opini, pernyataan-pernyataan yang tidak terbukti (*Šann*) dan tidak dikonfirmasi (*tabayyun*).

Prinsip kedua mengandung perlindungan dari munculnya kontradiksi di satu pihak, dan dari paradoks di lain pihak. Prinsip ini merupakan esensi dari rasionalitas. Tanpa itu, maka tidak ada jalan untuk lepas dari skeptisisme. Sebab suatu kontradiksi yang hakiki mengandung arti bahwa kebenaran dari masing-masing unsur tidak akan pernah dapat diketahui.

Dalam pandangan al-Faruqi, kontradiksi terjadi hanya dalam pemikiran dan pembicaraan manusia. Menurutnya, Islam mengajarkan bahwa pasti ada jalan keluar dari kontradiksi, suatu prinsip atau fakta lain yang mengungguli unsur-unsur yang berkontradiksi dalam batasan mana kontradiksi mereka dapat dipecahkan dan perbedaan-perbedaan mereka dapat diselaraskan. Islam juga tidak hanya menyangkal kemungkinan logis dari kontradiksi antara rasio dan wahyu, tetapi juga memberikan petunjuk untuk mengatasinya. Kata al-Faruqi, rasio ataupun wahyu sama-sama tidak boleh menjadi raja satu atas lainnya. Jika wahyu diunggulkan, maka tidak akan ada prinsip yang dapat digunakan untuk membedakan antara

satu wahyu dengan wahyu lainnya, atau antara dua pernyataan wahyu. Bahkan kontradiksi-kontradiksi yang sederhana atau perbedaan-perbedaan, atau keganjilan yang dinyatakan sebagai wahyu, tidak akan dapat dipecahkan.

Sebaliknya, jika wahyu mungkin dianggap bertentangan dengan rasio, yaitu penemuan, penyelidikan, atau pengetahuan rasional, maka Islam menyatakan bahwa kontradiksi tersebut tidaklah ultimat. Dalam hal ini Islam menganjurkan agar si penyelidik meninjau kembali pemahamannya atas wahyu, atau penemuan-penemuan rasionalnya, atau kedua-duanya. Dalam pandangan al-Faruqi, seorang Muslim adalah seorang rasionalis karena dia menegaskan kesatuan antara dua sumber kebenaran, yaitu wahyu dan rasio.

Kemudian prinsip ketiga, tauhid sebagai kesatuan kebenaran, yaitu keterbukaan terhadap bukti yang baru dan atau yang bertentangan. Prinsip ini memberikan perlindungan terhadap kaum Muslimin dari literalisme, fanatisme dan konservatisme yang mengakibatkan terjadinya kemandekan. Prinsip ini juga akan mendorong kaum Muslimin kepada sikap kerendah-hatian intelektual, sebagaimana yang digambarkan Tuhan dalam firman-Nya:

1. Surat *al-An'ām* (6): 80:

... وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

Artinya:

... Pengetahuan Tuhanku meliputi segala sesuatu.

Maka apakah kamu tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya)?

2. Surat *al-Mā'idah* (5):97:

... لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Artinya:

... agar kamu tahu, bahwa sesungguhnya Allah mengetahui apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi dan bahwa sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

3. Surat *al-ṣ alāq* (65):12:

... لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا

Artinya:

... agar kamu mengetahui bahwasanya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu, dan sesungguhnya Allah, ilmu-Nya benar-benar meliputi segala sesuatu.

Menurut Thomas Whittaker, putusan moral utama yang menyatakan ‘apa yang seharusnya dilakukan’ merupakan putusan dari kemurnian akal praktis. Sedangkan tipe utama pernyataan tentang realitas merupakan putusan kemurnian akal spekulatif.¹⁴⁰

Rasio tidak hanya sekadar pemahaman yang menghubungkan sesuatu kedalam pengalaman, tetapi juga menghubungkan penyelesaian ideal tentang pengalaman kedalam sebuah sistem yang utuh. Rasio memunculkan lingkaran pengalaman dan memperkokoh tiga ide transendental, yaitu jiwa sebagai bentuk permanen (*the psychological idea*), dunia sebagai totalitas (*the cosmological idea*), dan Tuhan sebagai sesuatu yang dibutuhkan dan sebab dari segala sesuatu yang ada (*the theological idea*).¹⁴¹

B. Nilai Kosmologis

Ketika ilmu dipandang sebagai produk dari hasil rasionalitas dan keimanan yang benar, maka ilmu muncul

¹⁴⁰ Lihat Thomas Whittaker, “Reason” dalam James Hasting (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. X, (New York: Charles Scribner’s Sons, t.th.), h. 597.

¹⁴¹ Thomas Whittaker, “Reason” dalam James Hasting (ed.), *ibid.*

dalam bentuknya yang sangat imaniah. Rasionalitas ilmiah semacam ini mengandung implikasi sangat penting, terutama pada dataran kosmologis. Kenyataan ini dibuktikan ketika manusia – dalam hal ini Adam As. – untuk pertama kali mendapat kehormatan penting menjadi *khalifah* Tuhan bagi alam semesta. Kehormatan ini diberikan atas dasar bahwa manusia memiliki kemampuan rasionalitas dan keilmuan melebihi makhluk-makhluk lainnya, sehingga dengan kemampuan inilah manusia kemudian membangun kehidupan yang berwawasan kealaman.

Alam semesta – sebagai sebutan sederhana untuk istilah kosmos - diduga keras berasal dari kata *'ālam* (العالم) yang oleh ahli bahasa diartikan sebagai: *إسم للخلق من مبدئهم إلى منتهاهم* (sebutan untuk makhluk, sejak pertama hingga terakhir).¹⁴² Dalam Alquran, konsep alam semesta digambarkan dengan “langit dan bumi serta isinya”, seperti disebut pada Surat *al-Sajadah* (32): “Allah-lah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa ...” Istilah *sama'* (langit) diterapkan pada sesuatu yang terbentang di atas sesuatu

yang lain, sebagaimana dalam kasus langit yang dapat dilihat merupakan makna utama istilah ini dalam Alquran. Kata ini berkonotasi ‘sistem kosmik’, alam semesta. Sedangkan kata *al-arḍ* jika dihubungkan dengan proses penciptaan, bermakna bukan hanya planet bumi tetapi juga seluruh semesta inorganik, termasuk planet bumi. Tentu saja, sebutan-sebutan bagi makhluk-makhluk Tuhan tertentu, yang terlihat (*al-syahadah*) atau yang tak terlihat (*al-ghaib*), seperti jin dan malaikat juga menunjukkan sebagai bagian dari semesta dalam Alquran.

Alam *syahadah*, fenomena yang terlihat, merujuk kepada semua yang terlihat yang ada di seluruh kosmos. Sedang alam *ghaib*, pada sisi lain, menggambarkan semua yang berada di luar persepsi inderawi manusia, yang meliputi bukan saja jin dan malaikat, tetapi juga peristiwa-peristiwa historis yang telah dilupakan, atau yang secara samar diingat oleh manusia, seperti bisikan batin manusia (:78), realitas-realitas eskatologis seperti datangnya hari pengadilan (34:3), atau surga dan neraka (19:61).

Bagi kalangan ilmuan, alam semesta (*‘ālam*) lebih merujuk kepada sekumpulan gugusan berupa langit,

¹⁴² Abū al-Faraj al-Jauziy, *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr* jilid I, cet. I, 128 | *Dr. Iskandar, M.Ag.*

bintang-bintang, bumi, dan segala yang ada di antara keduanya.¹⁴³ Konsep verbal Alquran sendiri menyatakan hal yang sama dengan ungkapan (Surat *al-Jāsiah* (45) :31:

فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Artinya:

“Maka bagi Allah-lah segala puji, Tuhan langit dan Tuhan bumi, Tuhan semesta alam”.

Fungsi aksiologis keilmuan manusia dalam telaah ini setidaknya memiliki implikasi kosmologis pada tiga hal penting, yaitu pengembangan misi ke-*khalifah*-an, memaksimalisasi peran *taskh*^[r]

(Beir- t: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1414 H./1994), h. 10.

¹⁴³ Ketika manafsirkan ayat 2 Surat *al-Fātilā* (1), al-Jauziy mengetengahkan lima pendapat para mufassir sehubungan dengan pengertian alam semesta (*‘ālam*); 1) Alam semesta berarti seluruh makhluk, meliputi: langit, bumi, segala isinya dan yang ada di antara keduanya. Pendapat ini didasarkan pada riwayat al-Ḍaḥḥāk dari Ibn ‘Abbās; 2) Alam semesta berarti setiap makhluk hidup melata yang ada dipermukaan bumi. Pendapat ini didasarkan pada riwayat Ab- Ṣāliḥ dari Ibn ‘Abbās. 3) Alam semesta meliputi makhluk jin dan manusia. Pendapat ini didasarkan pada riwayat Ibn ‘Abbās, demikian yang diriwayatkan oleh Mujāhid dan Muqātil. 4) Alam semesta meliputi makhluk jin, manusia, dan malaikat. Pendapat ini juga didasarkan pada riwayat Ibnu ‘Abbas dan diikuti oleh Ibn Qutaybah. 5) Alam semesta adalah para malaikat. Pendapat ini juga berasal dari riwayat Ibnu ‘Abbas. Abī al-Faraj al-Jauziy, *Zād al-Masā*^[r]hal. 11.

upaya menegakkan *Amānat*, disertai sedikit kritik atas faham atomistik

1. Pengembangan misi ke-*khalifah*an

Sebagai konsekuensi atas kecerdasan manusia pada prinsip kesatuan, maka sistem kealaman ini menjadi tanggung jawab manusia-manusia cerdas untuk kemudian diolah dan dilestarikan demi kepentingan sebesar-besar kemanfaatan para “penduduknya”.

Oleh karena itu, menurut Alquran, potensi keilmuan merupakan pertimbangan paling utama ketika manusia dalam hal ini Adam As. mendapat kehormatan menjadi *khalifah* Tuhan bagi alam semesta. Hal ini ditunjukkan, misalnya, pada Surat *al-Baqarah* (2):30-32 ketika Tuhan menyatakan:

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman:

"Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui".

Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu memang orang-orang yang benar!"

Mereka menjawab: "Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Berdasarkan ayat di atas, Adam As dipilih oleh Tuhan sebagai penerima “mandat” (*khalifah*) Tuhan di bumi (*al-ardh*). Pemilihan ini didasarkan pada kenyataan bahwa Adam telah mendapat “pengajaran” (*ta’lim*) Tuhan tentang berbagai “nama” (*asmā*), yaitu pengajaran tentang “bahasa”, “pemahaman” dan juga “pengetahuan” di balik bahasa.

Kata *khalifah* yang ditujukan kepada Adam As dalam ayat ini digunakan dalam bentuk tunggal. Demikian juga dengan subyek utamanya, Tuhan, diungkapkan dalam bentuk yang sama (*innī* Aku). Penggunaan kata subyek

dan objek yang tunggal ini mensiratkan pengertian bahwa ke-*khalifah*-an Adam As oleh Tuhan adalah semata-mata untuk kepentingan kosmologis dan murni dari kepentingan lain apapun.

Penggunaan kata *khallifah* yang ditujukan kepada Adam As tidak dipahami dalam pengertian personal, Adam sebagai seorang diri, tapi dipahami dalam pengertian komunal, yaitu Adam sebagai simbol kemanusiaan secara keseluruhan. Oleh karena itu, tanggungjawab pengelolaan alam semesta menjadi tanggungjawab kemanusiaan.

2. Memaksimalisasi peran *Taskhir*

Dalam Surat *al-Baqarah* (2):164 Tuhan berfirman:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Artinya:

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hiduapkan bumi sesudah mati (kering) -nya dan Dia sebarkan di bumi

itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; Sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan.

Ayat ini mengandung pikiran utama tentang penciptaan alam semesta, yaitu penciptaan langit dengan beberapa manfaatnya, penciptaan lautan dengan berbagai fungsinya, serta penciptaan daratan bumi dengan berbagai potensi yang dimilikinya. Semua kawasan penciptaan ini merupakan obyek penting bagi akal manusia untuk kemudian dipahami sebagai karunia Tuhan, sebagaimana pernyataan pada klausa akhir ayat: *لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ* "Sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan".

a. Penciptaan langit dan fungsinya

Pokok pikiran pertama yang terkandung pada ayat di atas terlihat pada ungkapan klausa: *إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ* " Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang". Di sini, langit dan bumi berikut pergantian yang terjadi antara siang dan malam dipandang sebagai mengandung tanda-tanda keesaan dan kebesaran Tuhan.

Pergantian malam dan siang di sini oleh Alquran disebutnya sebagai bentuk *taskhif* bagi manusia, sebagaimana ditunjukkan pada ayat 12 Surat *al-Na'īl* (16):
وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Artinya:

"Dan Dia menundukkan malam dan siang, matahari dan bulan untukmu. Dan bintang-bintang itu ditundukkan (untukmu) dengan perintah-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang memahami (nya)".

Kata *sakhkhara* yang terdapat pada ayat ini secara bahasa berarti “merendahkan dan menundukkan” (*il̄ tiqār wa al-istiḡlāl*).¹⁴⁴ Hal ini mengandung pengertian bahwa manusia merupakan makhluk Tuhan yang dipandang mulia, dan ditundukkannya malam dan siang bagi manusia mengandung pengertian bahwa pergantian antara keduanya merupakan potensi yang dapat dimanfaatkan untuk kepentingan kehidupannya sehari-hari. Menurut al-

¹⁴⁴ Abū al-Ḥusain Aī mad bin Fāris bin Zakariyyā, *Mu'jam al-Maqāyis* ..., hal. 509.

ṣ abariy (224 H.-310 H.),¹⁴⁵ ditundukkannya malam mengandung arti agar manusia dapat menjadikan malam sebagai tempat beristirahat, dan ditundukkannya siang mengandung arti agar manusia dapat menjadikannya sebagai lahan untuk mencari karunia Tuhan.

Fungsi diatas, lanjut al-ṣ abariy,¹⁴⁶ diisyaratkan pada ayat 73 Surat *al-Qaḥḥ* (28) ketika dinyatakan: " Dan karena rahmat-Nya, Dia jadikan untukmu malam dan siang, supaya kamu beristirahat pada malam itu dan supaya kamu mencari sebahagian dari karunia-Nya (pada siang hari) dan agar kamu bersyukur kepada-Nya." Demikian juga pada Surat *Y-nus* (10):67 dengan pernyataan: "Dialah yang menjadikan malam bagi kamu supaya kamu beristirahat padanya dan (menjadikan) siang terang benderang (supaya kamu mencari karunia Allah). Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang mendengar. "

Malam dan siang yang telah ditundukkan Tuhan untuk kepentingan manusia, dinyatakan Tuhan sebagai "dua tanda" (Q.S. *al-Isrā'* (17):12), yaitu tanda yang

¹⁴⁵ Muḥ ammad bin Jarḥ al-ṣ abariy, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīḍi al-Qur'ān*, juz IX ..., hal. 367.

¹⁴⁶ *Ibid.*,juz X, hal. 227.

menunjukkan betapa Esanya dan Kuasanya Tuhan, serta betapa pemurah dan sempurnanya pengetahuan Tuhan.¹⁴⁷

Dua tanda kebesaran Tuhan inilah yang menjadi perhatian penting bagi orang-orang yang memiliki akal pikiran (Q.S. *Al-Imrān* (3):190), agar mereka dapat bersyukur kepadaNya (Q.S. *al-Qalāḥ*(28):73), dan dapat menjadi orang-orang yang senantiasa beriman (Q.S. *al-Naml* (27):86) dan bertakwa kepadaNya (Q.S. *Y-nus* (10):6).

a. Penciptaan lautan dan fungsinya

Salah satu pikiran yang terkandung pada Surat *al-Baqarah* (2):164 adalah menyangkut fungsi lautan sebagaimana klausa yang berbunyi:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا
يَنْفَعُ النَّاسَ ... لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Artinya:

¹⁴⁷ Menurut Ibnu Taimiyah, “dua tanda” yang disebut dalam ayat ini memberikan petunjuk akan adanya dua perhitungan tahun, yaitu tahun *Qamariah* berdasarkan rotasi bulan dan tahun *Syamsiah* berdasarkan rotasi matahari. Lihat Ahmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin Taimiyah al-Ḥarānī Ab- al-‘Abbās, *Daqā’iq al-Tafsīr al-Jāmi’ littafsīr Ibnu Taimiyah*, juz II, (Damsyiq: Mu’assasat ‘Ulūm al-Qur’ān, 1404 H.), hal. 218.

"Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, ... bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, ... Sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkannya".

Ayat ini memperlihatkan bahwa salah satu fungsi utama lautan adalah sebagai sarana transportasi bagi kapal-kapal (*al-fulk*) yang berlayar. Fungsi ini, sebagaimana riwayat yang dikutip al-Qur'ānīy (w. 671 H.),¹⁴⁸ untuk pertama kali diperlihatkan dalam kisah Nabi Nuh As, yaitu ketika Tuhan memerintahkan untuk membuat kapal yang dengannya kemudian menjadi alat penyelamat ketika azab Tuhan datang menimpa orang-orang zalim di antara pengikutnya.

Dijadikannya lautan sebagai sarana transportasi ini, dalam perspektif Surat *al-Ḥajj* (22):65) merupakan bentuk penundukkan (*taskhīr*) Tuhan bagi kepentingan pemenuhan hidup manusia: "Apakah kamu tiada melihat bahwasanya Allah menundukkan bagimu apa yang ada di bumi dan bahtera yang berlayar di lautan ... Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada Manusia."

¹⁴⁸ Abū Abdillāh Muḥammad bin Alī mad al-Anḍalīy al-Qur'ānīy, *al-Jāmi' Li Aī kān al-Qur'ān*, juz II, ... hal. 194.

Ditundukkannya lautan bagi manusia mengandung beberapa fungsi utama yang secara terperinci dijelaskan pada Surat *al-Naʿīl* (16):14:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Artinya:

Dan Dia-lah, Allah yang menundukkan lautan (untukmu) agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan), dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai; dan kamu melihat bahtera berlayar padanya, dan supaya kamu mencari (keuntungan) dari karunia-Nya, dan supaya kamu bersyukur.

Berdasarkan ayat ini, maka seperti kata al-Rāzi (544 H.-604 H),¹⁴⁹ fungsi utama lautan setidaknya meliputi tiga hal penting, yaitu:

1. Agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar; yaitu ikan-ikan yang hidup di dalam air.
2. Kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai; yaitu mutiara-mutiara dan pernik-pernik,

¹⁴⁹ Muḥammad al-Rāzi Fakhr al-Dīn Ibn al-'Allāmah 'Iyā' al-Dīn 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāziy*, juz XX ..., hal. 6-8.

seperti yang disinggung pada Surat *al-Raġmān* (55):22: "Dari keduanya keluar mutiara dan marjan".

3. Kamu melihat bahtera berlayar padanya, dan supaya kamu mencari (keuntungan) dari karunia-Nya; yaitu sebagai alat transportasi dan bisnis perdagangan.

Fungsi-fungsi utama tersebut menunjukkan betapa lautan menjadi lahan penghidupan dan sekaligus sebagai mata pencaharian. Sifat penundukkan ini semuanya menurut *amr* Tuhan (Q.S. *Ibrāhīm* (14):32; Q.S. *al-Ĥijj* (22):65; Q.S. *al-Jāsiyah* (45):12), yaitu atas dasar izin dan kemurahan serta kasih sayangNya kepada hambanya (Q.S. *al-Isrā'* (17):66).¹⁵⁰

Pada Surat *al-Jāsiyah* (45):12 Alquran menegaskan: "Allahlah yang menundukkan lautan untukmu supaya kapal-kapal dapat berlayar padanya dengan seizin-Nya, dan supaya kamu dapat mencari sebagian karunia-Nya dan mudah-mudahan kamu bersyukur."

Hal yang senada juga ditegaskan pada Surat *Luqmān* (31):31:

"Tidakkah kamu memperhatikan bahwa sesungguhnya kapal itu berlayar di laut dengan ni`mat

Allah, supaya diperlihatkan-Nya kepadamu sebagian dari tanda-tanda (kekuasaan) -Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi semua orang yang sangat sabar lagi banyak bersyukur".

Dengan demikian, akhir dari segala tujuan ditundukkannya lautan bagi manusia adalah bahwa ia merupakan ni'mat yang mengandung tanda-tanda kebesaran Tuhan dan manusia harus memiliki kesadaran tinggi untuk melakukan kesabaran dan kesyukuran kepadanya, yaitu dengan memanfaatkan seluruh potensi yang dikandungnya untuk sebesar-besar kemaslahatan kemanusiaan.

a. Penciptaan bumi dan fungsinya

Ayat 164 Surat *al-Baqarah* tersebut di atas mengandung klausa yang menyebutkan:

... وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ... لَايَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Ayat ini menjelaskan, bahwa turunnya air dari langit merupakan sumber utama bagi kehidupan makhluk melata

(*dābah*) yang ada di permukaan bumi. Berangkat dari sinilah kemudian bumi menjadi tempat menetap kehidupan yang paling utama bagi manusia untuk kemudian bisa berkembang biak demi melestarikan keturunannya.

Kehidupan manusia di alam daratan tidak terlepas dari beberapa potensi yang telah dipersiapkan Tuhan kepadanya. Potensi-potensi ini, sebagaimana dikatakan al-Rāzi (544 H.-604 H.)¹⁵¹ dijelaskan secara rinci dalam Surat *al-ʿAjr* (15):19, yaitu:

وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ

"Dan Kami telah menghamparkan bumi dan menjadikan padanya gunung-gunung dan Kami tumbuhkan padanya segala sesuatu menurut ukuran".

Berdasarkan ayat ini, maka bumi memiliki potensi sebagai berikut:

1. Bahwa bumi diciptakan terhampar lebar (وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا):

Bumi yang menjadi tempat tinggal menetap manusia merupakan daratan yang "terhampar" (*madadnāha*) secara luas. Frase *madadnāha* berasal dari kata *madda* yang

Qur'ān, juz IV ..., hal. 143.

¹⁵¹ Muḥammad al-Rāzi Fakhr al-Dīn Ibn al-'Allāmah ʿIyā' al-Dīn 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāziy*, juz XIX ..., hal. 179.

berarti "panjang dan terus bersambung",¹⁵² sehingga bumi ini menjadi terhampar lebar dan tak pernah bertepi, sebagaimana Alquran juga mengatakan pada *al-Dāriyāt* (51) sebagai: "Dan bumi itu Kami hamparkan; maka sebaik-baik yang menghamparkan (adalah Kami)."

Terhamparnya bumi yang diciptakan manusia merupakan potensi besar bagi manusia untuk menempati bumi secara terbuka, dibelahan mana yang mereka kehendaki. Lebih dari itu, bumi yang terhampar luas merupakan ladang untuk mencari sumber-sumber kehidupan yang diperlukan, sebagaimana isyarat ayat 20 sesudahnya: *وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ* "Dan Kami telah menjadikan untukmu di bumi keperluan-keperluan hidup". Sumber-sumber kehidupan bumi ini boleh jadi berupa makanan dari hasil tumbuh-tumbuhan, dan boleh jadi berupa perdagangan dari hasil-hasil bumi.¹⁵³

2. Bahwa bumi dilengkapi dengan gunung-gunung (*وَالْأَقْبَيْنَا فِيهَا*
رَوَاسِي)

¹⁵² Abū al-Ḥusain Aī mad bin Fāris bin Zakariyya, *Muʿjam al-Maqāyis* ..., hal. 963.

¹⁵³ Muī ammad al-Rāzi Fakhr al-Dīn Ibn al-'Allāmah Ḥiyā' al-Dīn 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāziy*, juz XIX ..., hal. 180.

Kelestarian bumi yang ditempati manusia tidak terlepas dari keberadaan gunung-gunung yang menghiasinya. Kata *rawāsiya* sebenarnya berasal dari tiga fonem dasar *ra – sin* dan *ya'* yang berarti "teguh, kokoh".¹⁵⁴ Kata ini kemudian diartikan sebagai gunung-gunung karena keberadaannya berfungsi untuk memperkokoh keseimbangan bumi. Pengertian ini terpakai pada Surat *al-nāzi'āt* (79):32 ketika Tuhan menyatakan: وَالْجِبَالُ أَرْسَاهَا (Dan gunung-gunung dipancang-Nya dengan teguh), demikian pula pada Surat *al-Ghāsiyyah* (88):19: وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (Dan gunung-gunung bagaimana ia ditegakkan?)

Dalam Alquran (Q.S. *al-Naba'* (78):6-7), kalaulah bumi dipandang sebagai hamparan, maka gunung dipandang sebagai pasaknya (*autād*). Pengertian gunung sebagai "pasak" adalah bahwa keberadaannya berfungsi sebagai penyangga yang memperkokoh posisi bumi sehingga tidak mudah mengalami guncangan-goncangan.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Abū al-Ḥusain Aī mad bin Fāris bin Zakariyya, *Mu'jam al-Maqāyis* ... hal. 403.

¹⁵⁵ Lihat Abū al-Fidā' al-Ḥafṣ Ibn Kaṣṣ al-Dimasyqiy, *Tasīl al-Qur'ān al-ʿAsmī*, juz IV ..., hal. 463.

Informasi Alquran menunjukkan, bahwa gunung-gunung yang bercokol di beberapa belahan bumi juga dipersiapkan sebagai sarana dan bahkan sekaligus sebagai tempat-tempat tinggal bagi kehidupan manusia. Surat *al-Na'īl* (16):81 menyatakan: *وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا* "Dan Allah menjadikan bagimu tempat bernaung dari apa yang telah Dia ciptakan, dan Dia jadikan bagimu tempat-tempat tinggal di gunung-gunung".

Bersamaan dengan itu, Alquran juga memberikan garis-garis norma ekologis bahwa pemanfaatan pegunungan untuk memenuhi kebutuhan tempat tinggal tidaklah kemudian mengurangi, mengganggu dan merusak fungsi-fungsi utamanya. Kasus kaum *Ṣam-d*,¹⁵⁶ dalam cerita Surat *al-A'raf* (7): 74 memberikan pelajaran penting bagaimana pegunungan harus diperlakukan secara wajar:

Dan ingatlah olehmu di waktu Tuhan menjadikan kamu pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah kaum 'Aad dan memberikan tempat bagimu di bumi.

¹⁵⁶ Kaum *Ṣam-d* merupakan keturunan dari *Ṣam-d bin 'Asir bin Iram bin Sām bin N-Ī*, yaitu saudara *Judais bin 'Asir*. Mereka berasal dari Arab 'Aribah dan hidup jauh sebelum kedatangan Ibrahim. Tempat tinggal mereka terletak antara Hijaz dan Syam sampai ke Wadi al-Qura dan sekitarnya. Tempat

Kamu dirikan istana-istana di tanah-tanahnya yang datar dan kamu pahat gunung-gunungnya untuk dijadikan rumah; maka ingatlah ni`mat-ni`mat Allah dan janganlah kamu merajalela di muka bumi membuat kerusakan.

Dalam ayat ini digambarkan, bahwa kaum Şam-d merupakan penguasa (*khalīfah*) setelah berlalunya kekuasaan kaum 'Ad. Kekuasaan mereka dibuktikan oleh kemajuan pesat dibidang bangunan, hingga istana-istana mereka memenuhi seluruh kawasan, sampai-sampai gunungpun mereka pahat untuk dijadikan sebagai rumah (Lihat juga Q.S. *al-Ājir* (15):82).

Klausa akhir pada ayat ini kemudian menerangkan dua sisi perhatian yang sangat penting: pertama, bahwa hamparan bumi yang datar dan fasilitas pegunungan yang tinggi merupakan nikmat-nikmat Tuhan yang harus menjadi bahan peringatan ("maka ingatlah ni`mat-ni`mat Allah"); dan yang kedua, bahwa eksploitasi terhadap pegunungan secara berlebihan justeru merupakan tindak pengrusakan

ini pernah dilewati Rasulullah Saw. ketika dalam peperangan Tabuk pada tahun 9 Hijriah. *Ibid.*, juz II, ... hal. 228.

yang dapat mengganggu keseimbangan alam ("janganlah kamu merajalela di muka bumi membuat kerusakan").

Perhatian Alquran ini menjadi sangat relevan ketika manusia-manusia modern, seperti kata Hossein Nasr,¹⁵⁷ sedang mengalami kehilangan signifikansi spiritual. Menurutnya, eksploitasi terjadi lebih dikarenakan adanya pandangan yang sangat artifisial terhadap alam. Orang tidak lagi mendaki spiritualitas gunung, tapi ingin menaklukkan puncak gunung hanya untuk pemuasan keinginan nafsu sesaat. Maka, dengan meminjam istilah Hossein Nasr, bumi telah mengalami "pemeriksaan" dari manusia-manusia yang tidak bertanggungjawab.

Oleh karena itu, gunung-gunung disamping memiliki fungsi ekologis, sebagai pasak, yang menjaga kestabilan dan kekokohan bumi, juga mengandung makna spiritual, bahwa "ia" merupakan karunia Tuhan yang teramat nyata dalam kehidupan manusia.

3. Bahwa bumi dilengkapi dengan tumbuh-tumbuhan berdasarkan ukuran (وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ)

¹⁵⁷ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, Ltd., 1968), hal. 17-20.

Di sini, penciptaan bumi mendapat kesempurnaan dengan adanya berbagai tanaman yang tumbuh berdasarkan ukuran yang sudah ditetapkan (*mauzn*). Menurut al-ṣabarsī (ulama tafsir abad VI Hijriah), kata *mauz-n* dalam ayat ini sama artinya dengan *miqdār* yang berarti "ukuran menurut kebutuhan", tidak kurang dan tidak berlebihan.¹⁵⁸ Ini dapat dipahami, karena tumbuhnya berbagai tanaman bumi berkaitan erat dengan tinggi rendahnya curahan hujan, sehingga semakin cukup air yang tersedia maka semakin subur tumbuhnya tanaman, demikian sebaliknya. Dalam Surat *al-Ra'ad* (13):4 Tuhan berfirman:

وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ
صِنُونٌ وَعَبْثٌ صِنُونٌ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَ لُبَّهَا عَلَى بَعْضِ
فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Artinya:

Dan di bumi ini terdapat bagian-bagian yang berdampingan, dan kebun-kebun anggur, tanaman-tanaman dan pohon korma yang bercabang dan yang tidak bercabang, disirami dengan air yang sama. Kami

¹⁵⁸ Lihat Abī 'Alī al-Faḥr al-Rāzī bin al-Ḥasan al-ṣabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, jilid III, cet. I (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1406 H./1986 M.), hal. 512.

melebihkan sebahagian tanam-tanaman itu atas sebahagian yang lain tentang rasanya. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berfikir.

Tumbuhnya tanam-tanaman dan buah-buahan yang dihasilkan bumi dipandang oleh Alquran sebagai rizki yang baik dari Tuhan (Q.S. *al-Nahl* (16):67). Tanam-tanaman dan buah-buahan ini menjadi sumber kehidupan tidak hanya bagi binatang, tapi juga menjadi sumber kehidupan yang lebih besar bagi manusia.

Dengan demikian, seluruh fasilitas penciptaan Tuhan, baik udara, lautan dan daratan berikut hasil-hasilnya semuanya semata-mata diperuntukkan bagi kepentingan kemaslahatan manusia, dan ini berarti bahwa manusia memikul tanggungjawab pengelolaan (*taskhīn*) secara maksimal

Pengelolaan dan pemanfaatan alam semesta oleh manusia bukan hanya untuk kepentingan fisik dan intelektual (*Ṣāhir*)-nya, tetapi yang lebih penting adalah untuk kemajuan moral dan spiritual (*bālin*)-nya. Penguasaan terhadap alam semesta adalah demi kebaikan dalam pengertiannya yang sangat luas, sebagaimana

semangat Alquran yang dituturkan Tuhan pada Surat *Luqmān* (31):20:

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ

Artinya:

Tidakkah kamu perhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan) mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu ni`mat-Nya lahir dan batin. Dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan.

Berdasarkan ayat di atas, alam semesta merupakan fokus perhatian (*ru'yah*) akal manusia untuk dapat dijadikan sebagai lahan bagi kepentingan hidup dan kenikmatannya, sekaligus menjadi bukti kuat atas adanya kebesaran dan keesan Tuhan. Namun kebanyakan manusia, sebagaimana dinyatakan pada akhir ayat, masih belum menerima alam semesta dalam kenyataannya yang sangat terkait dengan pembuktian kebenaran dan kebesaran Tuhan. Alam semesta hanya dipandang semata-

mata sebagai alam material yang tidak memiliki keterkaitan tanggungjawab spiritual dan teologis, ketuhanan.

3. Upaya Menegakkan *amānat*

Di samping adanya tanggungjawab pengelolaan alam semesta, kecerdasan akal juga mengandung implikasi penting dalam menerima tanggungjawab pemeliharaan demi kelangsungan dan kelestariannya. Hal ini ditunjukkan ketika manusia dipilih oleh Tuhan untuk menjadi makhluk penerima *amānah*-Nya. Dalam Surat *al-Aīzāb* (33):72 ditunjukkan:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Artinya:

Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh,

Kata *amānah* dapat diartikan sebagai mandat dan kepercayaan. Dalam konotasi Alquran, kata ini digunakan untuk menunjuk kepada beberapa arti, yaitu

memahaesakan (*tauīlā*), berkeseimbangan (*‘adālah*), belajar mengeja (*tahajji*) dan akal-fikiran (*al-‘aql*). Namun *amānah* dalam arti akal-fikiran (*al-‘aql*) tampak lebih relevan, karena hanya dengan akallah manusia dapat bertauhid kepada Tuhan, berbuat keseimbangan, dan belajar tentang berbagai ilmu.¹⁵⁹

Ayat ini memuat hubungan semantik yang sangat erat antara *amānah* dan faktor kecerdasan akal manusia. Oleh karena itu, maka *amānah* dalam ayat di atas berarti mandat dan kepercayaan yang diberikan Tuhan kepada manusia sebagai makhluk yang berakal.

Pertimbangan manusia sebagai makhluk yang berakal inilah yang menjadi alasan utama mengapa langit dan bumi merasa enggan dan menolak menerima *amānah* ketika untuk pertama kali Tuhan menawarkan kepada keduanya. Keengganan dan penolakan langit dan bumi ini lebih didasarkan pada ketidakmampuan keduanya untuk bertanggungjawab secara penuh, karena keduanya tidak memiliki potensi akal-fikiran.

Sebagai penerima mandat, *amānah*, Tuhan maka manusia dengan akalnya berkewajiban penuh untuk

¹⁵⁹ Lihat al-Rāghib al-Aḥḥānīy, *Mu‘jam Mufradāt ...* hal. 21-22.

menjadi perpanjangan Tuhan dalam operasionalisasi pemeliharaan dan pelestarian alam semesta. Dimensi “berkeadilan” dalam arti semantik kata *amānah* memberikan implikasi lebih jauh, bahwa dengan kecerdasan akalunya manusia harus memperlakukan alam semesta secara proporsional sesuai dengan fungsi dan tujuannya.

Landasan spiritual tentang fungsi dan peran akal ini adalah gagasan penting Alquran tentang tujuan penciptaan alam semesta. Alquran pada Surat *al-R- m* (30):8 menyebutkan:

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا
إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ

Artinya:

Dan mengapa mereka tidak memikirkan tentang (kejadian) diri mereka?, Allah tidak menjadikan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar dan waktu yang ditentukan. Dan sesungguhnya kebanyakan di antara manusia benar-benar ingkar akan pertemuan dengan Tuhannya.

Ayat ini dimulai dengan ungkapan *أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ* (mengapa mereka tidak memikirkan tentang (kejadian) diri mereka?). Pertanyaan negatif (*negative interrogative*) ini kiranya bertujuan untuk menggugah kepedulian akal manusia, baik terhadap dirinya maupun alam sekitarnya. Di sini Tuhan menegaskan, bahwa penciptaan alam semesta adalah untuk tujuan yang benar. Bahkan dalam Surat *al-Ankabūt* (29):44 dinyatakan, bahwa dalam kebenaran penciptaan alam semesta ini sekaligus terdapat bukti kebenaran akan adanya Tuhan, yaitu bagi orang-orang yang beriman:

خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ

Artinya:

“Allah menciptakan langit dan bumi dengan hak. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi orang-orang mu'min”.

Berdasarkan duat ayat ini, kata yang digunakan Alquran untuk menyampaikan gagasan penting tentang tujuan Ilahi dalam penciptaan adalah *bi al-Ī'āqq*. Kata ini mengungkapkan gagasan tentang tujuan yang benar, adil,

dan tepat.¹⁶⁰ Berdasarkan tujuan penciptaan dan tanggungjawab moral ini, maka manusia tidak hanya berkewajiban mengemban tugas menciptakan kehidupan alam semesta yang berkeadilan dan tepat guna, tapi juga berkewajiban secara moral dan spiritual untuk menjadikan alam semesta sebagai sarana pembuktian akan kebenaran dan kemahakuasaan Tuhan.

Oleh karena itu, alam semesta, sesuai dengan semangat “kebenaran”-nya, merupakan satu kesatuan ekosistem yang harus dijaga dan dipelihara keseimbangan dan kelestariannya, tanpa memandang lebih satu ekosistem atas ekosistem lainnya. Dalam konteks inilah, maka Tuhan tidak merasa “malu” untuk hanya sekadar menciptakan seekor nyamuk sekalipun.¹⁶¹ Karena dalam pandangan

¹⁶⁰ Dalam Alquran, ungkapan *bi al-Īaq* disebutkan sebanyak 76 kali yang tersebar dalam 44 surat. Sepuluh kali di antaranya disebutkan secara berkaitan dengan alam semesta, yaitu dalam Surat *al-An’ām* (6) :73 ; Surat *Ibrāhīm* (14) :19 ; Surat *al-Ĥijr* (15) :83 ; Surat *al-Na’īl* (16) :3 ; Surat *al-’Ankabūt* (29) :44 ; Surat *al-R-‘m* (30) :8 ; Surat *al-Zumrar* (39) :5 ; Surat *al-Jāsiyah* (45) :22 ; Surat *al-Āl qāf* (46) :3 ; dan Surat *al-Taghābun* (64) :3.

¹⁶¹ Lihat Surat *al-Baqarah* (2) :26 : “Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?" Dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula)

Alquran, sekecil apapun suatu ekosistem ia tetap merupakan bagian dari keseluruhan ekosistem yang ada yang memiliki peran dan fungsi tersendiri.

Dalam pandangan Alquran, keseluruhan ekosistem dicipta dalam suatu perhitungan. Semuanya tunduk kepada-Nya sesuai neraca keadilan yang telah diletakkan-Nya, dan agar manusia tidak memperlakukannya secara berlebihan.¹⁶²

Semangat pelestarian alam semesta ini juga digambarkan dalam Alquran Surat *al-R- m* (30):29:

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ
كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا ...

Artinya:

Dan apakah mereka tidak mengadakan perjalanan di muka bumi dan memperhatikan bagaimana akibat (yang diderita) oleh orang-orang yang sebelum mereka? Orang-orang itu adalah lebih kuat dari

banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. Dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik,”

¹⁶² Lihat misalnya Surat *al-Raī mān* (55):5-8: “Matahari dan bulan (beredar) menurut perhitungan. Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada-Nya. Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan neraca (keadilan). Supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu.

mereka (sendiri) dan telah mengolah bumi (tanah) serta memakmurkannya lebih banyak dari apa yang telah mereka makmurkan...

Dalam ayat ini, Alquran juga menggunakan pertanyaan negatif dalam klausa ... *أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا* ... (apakah mereka tidak mengadakan perjalanan di muka bumi dan memperhatikan ...). Objek pertanyaan ini adalah umat-umat terdahulu yang dalam sejarah Alquran dipandang sebagai umat yang memperoleh keberhasilan dalam mengelola (*āḥā*) dan melestarikan (*‘ammar*) lingkungannya.

Di sini Alquran menunjukkan, bahwa kepedulian akal juga harus diarahkan pada pengalaman sejarah masa lampau. Dua kata *يَسِيرُوا* (perjalanan di muka bumi) dan *فَيَنْظُرُوا* (memperhatikan) mengandung ajakan bagi manusia untuk melakukan proses observasi dan penalaran, bagaimana suatu umat bisa berhasil dalam mengelola dan memelihara alam semesta. Hal ini menjadi penting, karena pengalaman sejarah suatu umat dapat menjadi model bagi umat yang ada sesudahnya, sebagaimana kata pepetah “pengalaman adalah guru yang terbaik”.

4. Kritik atas Paham Atomistik

Tatanan alam bukanlah semata-mata tatanan material seputar sebab dan akibat, tapi juga merupakan lapangan tujuan-tujuan yang segala sesuatunya memenuhi suatu tujuan dan dengan cara demikian memberikan sumbangan bagi kesejahteraan dan keseimbangan segalanya.

Pengetahuan tentang, dan penguasaan atas, alam semesta akan lebih menyadarkan kesejahteraan. Teolog kontroversial Jerman, Hans Kung,¹⁶³ menceritakan kisah yang menunjukkan kesombongan hati sejumlah ilmuwan sekular; ketika ditanya apakah ia meyakini adanya Tuhan, seorang pujangga besar mengatakan: “tentu tidak, saya adalah seorang ilmuwan.” Namun Muhammad Iqbal dengan tepat sekali kemudian mengingatkan, bahwa pengetahuan ilmiah yang tidak mempertinggi dan tidak dikaitkan pada agama adalah iblis. Ia menulis: “akal yang diceraikan dari cinta adalah durhaka (seperti iblis), sedang akal yang disiram dengan cinta memiliki sifat ketuhanan”.¹⁶⁴ Efek-efek

¹⁶³ Lihat Hans Kung, *Does God Exist?*, (New York:Doubleday, 1980), hal. xxiii.

¹⁶⁴ K.G. Saiyidain, *Iqbal's Education Philosophy*, (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1971), hal. 90.

tragis dan secara moral melumpuhkan filsafat dan pandangan dunia humanis sekular ini telah menyebar, terutama di dunia Barat modern. Hal ini ditunjukkan oleh pengakuan Solzhenitsyn dalam sambutan di Universitas Harvard pada 1987,¹⁶⁵ bahwa pencapaian ilmiah dan teknologi yang sangat mengesankan tidak mampu menyelamatkan kemiskinan moral yang sangat merata di dunia Barat.

Kenyataan di atas kiranya mendorong untuk diketahui, bahwa seluruh alam semesta beserta isinya diciptakan untuk manusia agar dapat dimanfaatkan demi sebesar-besar kemanfaatan mereka. Pemanfaatan ini untuk mempertinggi tujuan penciptaan manusia yang sebenarnya, yaitu untuk melaksanakan ibadah kepada Tuhan. Karenanya, manusia harus memanfaatkan semua kosmos bukan hanya untuk kepentingan fisik dan intelektual, tetapi yang lebih penting adalah untuk kemajuan moral dan spiritualnya. Penguasaan terhadap kosmos adalah demi kebaikan dalam pengertiannya yang sangat luas; dan bukan

¹⁶⁵ Sebagaimana dikutip Wan Mohd. Nor Wan Daud, *The Concept of Knowledge in Islam and its Implication for Education in a Developing Country*, terjemahan Munir dengan judul *Konsep Pengetahuan dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1997), hal. 24.

untuk menyebarkan kerusakan yang telah berulang kali dikutuk Alquran: “Kerusakan di bumi, tanah dan laut adalah karena perbuatan manusia,¹⁶⁶ sebagai suatu manifestasi ketamakan yang berasal dari kerasukan mereka.

Munculnya aksi sentimentalitas terhadap lingkungan alam dewasa ini merupakan reaksi yang terlambat terhadap, dan realisasi dari bahaya eksploitasi terhadap, alam yang didorong oleh kerakusan, yang diilhami dan dibenarkan oleh teologi yang terpilah-pilah yang melebihkan manusia atas alam. Bias antroposentris ekstrem Turdor dan Stuart di Inggris, misalnya, memungkinkan para teolog menggambarkan sifat-sifat fisik dunia sebagai suatu respon langsung dari dosa Adam: “Ini hanyalah karena kajatuhan binatang liar yang galak, yaitu adanya binatang melata yang menjijikkan dan binatang-binatang peliharaan telah terbang dalam kesengsaraan”.

Dalam *Gospel Reconciliation*, Jeremiah Burroughes, sebagaimana dikutip Thomas, pernah memberikan pernyataan, bahwa Tuhan “menciptakan makhluk-makhluk lain untuk manusia, sementara manusia sendiri untuk

¹⁶⁶ Lihat Surat *al-R- m* (30):41.

dirinya”.¹⁶⁷ Thomas sendiri kemudian menambahkan, bahwa sikap orang-orang yang melindungi binatang dan alam sebagai keseluruhan adalah sikap emosi dan bertentangan dengan petunjuk materialistik dan hedonistik dunia industri.¹⁶⁸

Sikap yang menganggap bahwa alam sebagai sesuatu yang mesti dinikmati dan dimanfaatkan sebesar mungkin untuk memenuhi impian kemajuan semata tanpa sikap tanggungjawab, telah melahirkan berbagai jenis krisis ekologi yang mengganggu manusia modern, dan – dengan meminjam istilah Nasr - dapat disebut sebagai “perusakan hubungan manusia dengan Tuhan”,¹⁶⁹ suatu hubungan yang menyangkut semua pengetahuan.

Gagasan Alquran mengenai penaklukan seluruh alam semesta untuk manusia tidaklah tanpa syarat dan tujuan: kebebasan manusia, akal dan fakultas-fakultasnya yang lain, begitu juga kosmos yang besar ini, harus digunakan bukan semata-mata demi kenikmatan, tetapi sebagai suatu bentuk ibadah. Dengan cara ini, dimensi

¹⁶⁷ Lihat kutipan Keith Thomas, *Mand and the Natural World: A History of Modern Sensibilities*, (New York: Pantheon Books, 1983), hal. 17-18.

¹⁶⁸ Keith Thomas, *Mand and the Natural World*, hal. 300-3.

¹⁶⁹ Lihat Nasr, *Man and Nature*, hal. 20.

spiritual terdalem semua makhluk yang dimanfaatkan manusia untuk beribadah akan mendatangkan keserasian dalam tujuan dan tatanan penciptaan, bukan kerusakan dan kekacauan. Ibadah dalam Alquran merupakan suatu konsep yang sangat umum dan utuh, yang sering dikaitkan dengan istilah-istilah etis penting lainnya, seperti rasa terimakasih (*syukr*) dan kesadaran ketuhanan (*taqwa*).

C. Nilai Sosiologis

Rasionalitas ilmiah juga memberikan implikasi yang tidak kalah pentingnya pada dataran sosiologis, karena manusia dengan potensi rasio dan keilmuan yang dimilikinya menjadikan dirinya makhluk yang dinamis menuju sebuah evolusi sosial dan, bersamaan dengan itu, rasio dan keilmuan manusia membawa pada sebuah usaha untuk melakukan desekularisasi humanistik.

1. Evolusi Sosial

Salah satu ayat Alquran yang mengandung ajakan untuk membangun sebuah evolusi sosial besar-besar

ditunjukkan oleh Surat *al-Raġmān* (55):1-4 ketika Tuhan berfirman:¹⁷⁰

الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)

Artinya:

“(Tuhan) Yang Maha Pemurah, Yang telah mengajarkan Al Qur'an. Dia menciptakan manusia, Mengajarnya pandai berbicara “.

Berdasarkan ayat di atas, Bintu al-Syāṭi', dalam karyanya *al-Qur'ān wa Qaḍāyā al-Insān*, memilih untuk menyatakan bahwa keistimewaan dan 'kemanusiaan' manusia justeru terletak pada *bayān*, yaitu kemampuan “menjelaskan, menerangkan, mengungkapkan”.¹⁷¹ Rujukan atas ayat-ayat ini sekaligus menjadi kritik atas paham yang selama ini menganggap keistimewaan manusia terletak pada *nuṭq* (kemampuan bicara). Kritik ini dapat dimengerti, karena “*nuṭq*” (berbicara), dalam Alquran tidaklah

¹⁷⁰ Ayat yang mengandung makna senada terdapat pula pada Surat *Āli 'Imrān* (3):138: “(Al Qur'an) ini adalah penerangan bagi seluruh manusia, dan petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa”. Demikian pula pada Surat *al-Qiyāmah* (75):19: “Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya”.

digunakan sebagai kemampuan khas manusiawi, karena binatang semisal burung juga memiliki kemampuan *nuqā* seperti tercermin dalam ungkapan klausa ‘*manṭiq al-ṭayr*’ pada Surat *al-Naml* (27):16:

وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا
مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ

Artinya:

“Dan Sulaiman telah mewarisi Daud, dan dia berkata: “Hai Manusia, kami telah diberi pengertian tentang suara burung dan kami diberi segala sesuatu. Sesungguhnya (semua) ini benar-benar suatu kurnia yang nyata”.

Dalam kerangka itu pula, maka ayat 31 Surat *al-Baqarah*: ... وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... (Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya...) tidaklah dipahami bahwa Allah Swt. mengajarkan kepada Adam As. kemampuan “bahasa-” sebagai simbol untuk mengidentifikasi sesuatu, tetapi mengajarkan “pengertian” dan “pemahaman” di balik bahasa tersebut. Karena betapapun, bahasa sebagai simbol untuk

¹⁷¹ Bintu al-Syāṭi’, *al-Qur’ān wa Qaḍāyā al-Insān*, (Kairo: Dār al-Aksiologi Al-Qur’an..... | 163

menunjukkan sesuatu sangat berbeda sesuai dengan perbedaan bahasa yang dimiliki manusia, namun pengertian dan pemahaman yang dimaksudkan adalah tetap sama. Dalam pengertian inilah, maka “pengetahuan”, dalam pandangan Muhammad Abduh yang juga dikutip Bintu al-Syāṭi’, “adalah pemahaman terhadap sesuatu yang diketahui itu sendiri”.¹⁷²

Berdasarkan ayat di atas, maka dapat dimengerti bahwa kejati-dirian manusia terletak pada kemampuan rasionalitasnya untuk berfikir, memahami, dan mengerti sesuatu. Tanpa potensi ini, maka manusia tidak lebih dari sekadar layaknya binatang, bahkan lebih rendah statusnya daripada binatang. Aplikasi rasionalitas manusia dengan demikian menjadi suatu kemutlakan. Hal ini sejalan dengan tuntutan agama sebagai sebuah ajaran yang melibatkan unsur pemahaman rasional manusia.

Max Weber, sebagaimana dikutip Gregory Baum berpendapat,¹⁷³ bahwa sejak manusia dipandang sebagai makhluk yang mampu mengerti (*meaning-making animal*),

Ma’ārif, 1998), hal. 55.

¹⁷² Bintu al-Syāṭi’, *al-Qur’ān wa Qaḍāyā al-Insān*, hal. 47-48.

¹⁷³ Lihat Gregory Baum, *Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology*, (New York: Paulist Press, 1975), hal. 89.

maka sebenarnya manusia sudah melakukan banyak perubahan yang terjadi dalam budaya dan masyarakat ketika ia memperoleh kesatuan aspek-aspek kehidupannya, mampu memadukan kebutuhan pribadi dengan kebutuhan sosial, dan memperoleh kesatuan pandangan dunia. Kecenderungan yang disebut Weber sebagai bentuk 'rasionalisasi' ini menjadi prinsip utama dalam suatu evolusi sosial. Bahkan, kata Weber, agama inovatif justru dapat ditemukan pada masyarakat yang menjadikan etika rasional sebagai sesuatu yang penting.¹⁷⁴

Di sini, kehadiran Muhammad Saw. sebagai rasul Tuhan dapat dipahami sebagai salah satu bukti nyata Alquran untuk melakukan evolusi sosial dan bahkan keagamaan, karena kehadiran Muhammad Saw. adalah kehadiran dalam suasana dimana bangsa Arab tengah berada pada fase kemajuan rasio dan budaya. Maka kenabian dan kerasulan Muhammad Saw. pun haruslah berdasarkan pada argumen-argumen rasional, dan karena untuk itu, maka mukjizat menjadi klaim kebenaran atas kerasulannya dan menjadi salah satu indikasi yang paling rasional.

¹⁷⁴ Gregory Baum, *Religion and Alienation* (op. cit.), hal. 100.

Kenyataan yang sama juga ditunjukkan ketika Nabi Hud As., secara tegas memproklamkan dirinya di hadapan ummatnya, bahwa ia adalah seorang nabi utusan Tuhan yang memiliki tingkat rasionalitas dan kecerdasan tinggi, tidak memiliki “kekurangan akal” (*safāha*) sedikit pun. Tuhan menunjukkan pernyataan Nabi Hud ini dalam Surat *al-A'rāf*(7):67:

قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Artinya:

Hud berkata: "Hai kaumku, tidak ada padaku kekurangan akal sedikitpun, tetapi aku ini adalah utusan dari Tuhan semesta alam.

Pengakuan Hud As., ini menunjukkan betapa kecerdasan dan rasionalitas menjadi prasyarat penting dalam membangun sebuah kehidupan umat yang evolusioner. Tidak salah kalau dalam telaah sosiologis Weber, ia juga pernah mengatakan, bahwa dengan rasio manusia menjadi taat (saleh) dan dengan rasio pula manusia bahkan menjadi pemimpin agama (nabi).¹⁷⁵ Pernyataan Weber ini tampaknya tidak terlalu berlebihan,

¹⁷⁵ Lihat kutipan Gregory Baum, *Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology*, (New York: Paulist Press, 1975), hal. 89.

terutama dalam upaya membangun kehidupan sosial yang rasionalistik. Hal ini ditunjukkan pula oleh suatu kenyataan, bahwa problem sosial yang sering muncul dalam bentuknya yang negatif adalah karena faktor *disfungsi* rasionalitas manusia itu sendiri.

Kasus pembangkangan orang-orang kafir dan penolakan orang-orang musyrik akan ajakan para nabi dan rasul, sebagaimana telah disinggung terdahulu, menjadi bukti atas tindak penyelewengan dan “perkosaan” hak-hak berfikir (rasionalitas) manusia untuk memahamai dan menerima bentuk kebenaran agama wahyu. Demikian pula dengan masyarakat *jahili* yang hidup dalam tradisi primordialisme “kebapaan” masa lalunya, atau masyarakat Fir’auni yang hidup dalam sistem kekuasaan otoritarianisme seorang raja dikatator, juga menunjukkan atas kematian sikap kritis mereka.

Oleh karena itu, tuntutan atas pemberdayaan potensi rasionalitas manusia tidak hanya karena menjadi praysarat kenabian dan kerasulan, tapi bahkan menjadi prasyaraat kemanusiaan manusia secara keseluruhan dalam membangun kehidupannya yang dinamis dan evolusioner.

2. Dehumanisme Sekularistik

Sejalan dengan evolusi sosial di atas, maka rasionalitas keilmuan (*rational inquiry*) manusia juga memiliki implikasi logis dalam upaya mengangkat citra kemanusiaannya dari pandangan sekularistik. Hal ini dikarenakan, bahwa dalam pandangan Alquran, aktifitas rasional – baik dalam pengertian kata *fikr* maupun *'aql* – adalah sebuah aktifitas yang tidak pernah memberikan klaim atas kebenaran realitas fisik material sebagai satu-satunya kebenaran yang dapat diterima, dan tidak pula menyangkal akan adanya banyak realitas lain yang belum terukur oleh kemampuan rasio tertentu. Aktifitas rasio dalam kapasitasnya yang beragam justru akan membawa manusia pada sebuah kesadaran tinggi akan realitas metafisik dan spiritual yang lebih banyak.

Dalam beberapa ungkapan Alquran ketika mengetengahkan sejumlah realitas fisik material, sebagaimana yang telah dibahas terdahulu, maka pada rangkaian akhir dari keseluruhan realitas yang rendah ini adalah bahwa Tuhan ingin menyadarkan manusia akan adanya realitas yang lebih tinggi dan transendental, yaitu Tuhan, sebagaimana dinyatakan pada Surat *al-Ra'd*

(13):4:¹⁷⁶ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ, (Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berfikir), atau dengan ungkapan serupa seperti:¹⁷⁷ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan), demikian pula yang terdapat dalam redaksi Surat *Y-nus* (10):5 dan Surat *al-Naml* (27):52 yang menyatakan: يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) kepada orang-orang yang mengetahui).

Redaksi ayat di atas menunjukkan, bahwa realitas fisik material yang terbentang di alam raya merupakan “*āyat*”, ‘tanda’, ‘bukti’ - terutama bagi mereka yang tergolong memiliki akal (‘*‘aql*’) dan fikiran (*fikr*) - yang dapat menghantar mereka pada pengetahuan tentang bukti-bukti lain, yaitu kekuasaan Tuhan. Kelompok manusia berakal (*qawmun ya’qilūn*) dan berfikir (*qawmun yatafakkar-n*) ini, pada lima surat lainnya,¹⁷⁸ disebutkan secara sejajar dengan

¹⁷⁶ Ungkapan ayat seperti ini ditemukan pula pada Surat *al-Na’l* (16):12, 67 dan Surat *al-R- m* (30):24 dan 28.

¹⁷⁷ Lihat Surat *al-Ra’ad*:3; Surat *al-Zumar*:42; Surat *al-Na’l* () :11,69; Surat *al-R- m*:21; Surat *al-Jāsiah*:13; dan Surat *Y-nus* () :34.

¹⁷⁸ Lihat Surat *al-Na’l* (16):79; Surat *al-Naml* (27):86; Surat *al-‘Ankabūt* (29):24; Surat *al-R- m* (30):37 dan Surat *al-Zumrar* (39):52.

kelompok manusia yang beriman (*qawmun yu'minūn*), seperti terlihat pada pernyataan Tuhan: إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang beriman). Kesejajaran semantik dalam penyebutan ini memberi arti, bahwa realitas fisik material yang dibeberkan Tuhan memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan pembenaran keimanan kepada-Nya.

Berdasarkan kesejajaran semantik pada ayat di atas, maka rasionalitas kealaman material yang benar dalam pandangan Alquran akan melahirkan pemahaman terhadap realitas-realitas spiritual. Sedangkan penyimpangan atas fungsi dan peranannya akan dapat melahirkan pandangan tentang dunia alam sebagai entitas fisis material tanpa memiliki hubungan dengan realitas spiritual dan prinsip transenden, ketuhanan, yang mendasarinya.

Dalam kerangka ini, maka persepektif teologis Thomistik, misalnya, pada puncaknya dapat dipandang sebagai penolakan terhadap kemampuan suprarasional manusia, dan begitu merendahkan kemampuannya untuk persepsi transendental yang setara dengan realitas inderawi. Perspektif ini tidak mengetahui prinsip ketuhanan yang mendasari alam semesta, ia juga tidak memberi

kesempatan kepada manusia untuk mengenali dirinya selain melalui persepsi indra. Aquinas mengatakan: “Meskipun melalui wahyu kita menjadi mampu mengetahui hal-hal yang sebelumnya tidak mungkin diketahui, kita tidak mengetahuinya selain melalui indra”.¹⁷⁹

Perspektif Thomistik di atas menjadikan pandangan manusia tentang dirinya dan alam secara bertahap telah tersekularisasikan. Dengan pencerahan (*Renaissance*), manusia Eropa kehilangan keimanannya, dan karena secara total telah terikat dengan bumi, dia kehilangan kemampuannya untuk melampaui eksistensi lahiriahnya. Dalam kata-kata Nasr digambarkan: “kebebasan baginya sekarang bersifat kuantitatif dan horizontal dibanding bersifat kualitatif dan vertikal, dan dalam semangat inilah dia terus berupaya menaklukkan bumi”.¹⁸⁰

Dualisme Cartesian tentang benda dan ruh yang meninggalkan alam terbuka untuk melayani ilmu sekuler kiranya menjadi faktor yang cukup penting. Manusia mulai memandang dirinya, lebih dalam hubungannya dengan

¹⁷⁹ Lihat kutipan Yasien Mohamed, *Fitra: The Concept of Human Nature*, terjemahan Masyhur Abadi dengan judul *Insan yang Suci: Konsep Fithrah dalam Islam*, cet. I, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 143

¹⁸⁰ Lihat Nasr, *Mind and Nature*, hal. 35.

kemanusiaan, individualitas, dan kebebasan. Manfaat ilmu dan filsafat sekuler adalah kepercayaan manusia Barat modern terhadap evolusi dan historisisme manusia. Dalam hubungan ini al-Attas mengatakan, bahwa pemisahan alam (dari domain spiritual) dan pbumian (*terrestrialisation*) manusia telah mengakibatkan, pada kasus pertama, pereduksian alam menjadi obyek utilitas semata-mata yang hanya memiliki kegunaan arti dan nilai fungsional bagi pengelolaan ilmiah dan teknis bagi manusia; dan pada kasus kedua, mengakibatkan pereduksian manusia dari sifat dasar transendennya sebagai semangat yang menekankan wujud kemanusiaan dan fisinya, pengetahuan sekuler, kekuasaan dan kebebasannya. Ini mengantarkan kepada penuhanan terhadap dirinya sendiri, upaya-upaya rasionalnya, dan ilmunya sendiri yang telah dia peroleh untuk menetapkan kriteria dalam menilai kebenaran dan kepalsuan menurut ketentuan-ketetapannya sendiri.¹⁸¹

Pereduksian sifat dasar transendental manusia ini, dengan tujuan untuk menekankan unsur-unsur yang murni manusia dan fisik, mungkin juga bisa disebut sebagai “humanisme” atau “individualisme” yang didefinisikan

¹⁸¹ Syed Naquib Al-Attas, *Islam Secularism, and the Philosophy of the*
172 | *Dr. Iskandar, M.Ag.*

Rene Guenon sebagai “penolakan terhadap setiap prinsip yang lebih unggul dari individualitas”.¹⁸² Manusia merupakan ukuran bagi segala sesuatu, dia merupakan satu-satunya kriteria untuk menentukan kebenaran dan realitas, dan setiap sandaran kepada Tuhan, wahyu ketuhanan atau fakultas suprarasional (*‘aql*), akan mengakibatkan pelanggaran terhadap doktrin humanisme. Guenon juga menambahkan, bahwa penerimaan doktrin sekuler humanisme sesungguhnya mengandung arti penolakan untuk mengakui setiap wewenang yang lebih tinggi dari manusia itu sendiri. Begitu juga penolakan terhadap kemampuan yang lebih tinggi dari penalaran diskursif individu. Dua hal tersebut tidak bisa saling dipisahkan, akibatnya semangat modern dipaksa untuk menolak semua “wewenang spiritual”, yang berasal dari domain supra-manusia.¹⁸³

Hal yang senada diakui Zohar dan Marshall, ketika ia menulis:

Future, (London: Mansell Publishing Limited, 1985), hal. 35.

¹⁸² Rene Guenon, *The Crisis of the Modern World*, (Lahore: Suhail Academy, 1981), hal. 51.

¹⁸³ Guenon, *The Crisis...* (*ibid.*), hal. 54.

Karena terasing dari alam oleh persepsi umum Newtonian dan perpindahan ke kota besar, terasing dari Tuhan oleh kematian pelan-pelan tradisi keagamaan Barat, terasing dari keajaiban dan misteri oleh pemikiran ilmiah reduksionis, terdorong oleh Freud dan para pengikutnya untuk melihat ego dan kecongkakan piciknya sebagai diri yang sejati, humanisme Barat telah menjadi gabungan antara kecongkakan dan keputusasaan. Kita adalah yang terbaik, kita berada di puncak dari pohon evolusi-tapi kemudian apa?¹⁸⁴

Humanisme Barat, dalam pandangan Zohar dan Marshal, adalah humanisme yang lebih tinggi, “egoisme” yang lebih tinggi, yang didasarkan pada sesuatu yang lebih dari sekadar kekuasaan dan rasionalitas. Berbeda dengan itu, Zohar dan Marshall juga mengakui, bahwa:

Dalam pemahaman Timur tradisional, seorang humanis memiliki pengertian yang dalam tentang kesalingterkaitan hidup dan seluruh cabang-cabangnya.

¹⁸⁴ Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence – The Ultimate Intelligence*, terjemahan Rahmani Astuti dkk., dengan judul *SQ Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan*, cet. I, (Bandung: Mizan, 2001), hal. 28.

*Dia memiliki pemahaman yang dalam mengenai keterikatan dan tanggungjawab terhadap dunia dan seluruh isinya. Dia sadar bahwa semua usaha manusia, baik dalam bisnis, kesenian, maupun agama merupakan bagian dari struktur yang lebih luas dan kaya dari seluruh alam semesta, dan para humanis Asia tidak congkak. Pandangan mereka mengenai diri yang sejati dan asal-usulnya dari landasan keberadaan yang terdalam mengisi mereka dengan kerendahan hati dan rasa syukur. Secara terus-menerus, mereka menyadari sumber yang memunculkan diri, makna, dan nilai-nilai. Dalam bahasa buku ini, saya ingin mengatakan bahwa humanise Barat pascaabad kedelapan belas secara spiritual bodoh, dan bahwa humanisme Asia secara spiritual cerdas.*¹⁸⁵

Oleh karena itu, nilai aksiologis keilmuan dalam pandangan Alquran mengharuskan manusia untuk tidak menjadikan dirinya sebagai satu-satunya pemegang wewenang dalam menenentukan kebenaran. Keilmuan dalam Alquran, dengan demikian, telah memberikan landasan kuat untuk mewujudkan pandangan kemanusiaan

¹⁸⁵ Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ ... (ibid.)*.

yang berdimensional, penyatuan akan kesadaran dan kecerdasan, baik pada dataran kognitif maupun spiritual

BAB IV

PENUTUP



Berdasarkan pada beberapa uraian yang telah dikemukakan, maka ada beberapa kesimpulan dan implikasi yang kiranya dapat penulis kemukakan, yaitu:

1. Istilah ilmu dalam Alquran memiliki makna yang generik (umum) ketimbang merujuk secara eksklusif kepada salah satu cabang disiplin keilmuan. Istilah ini mengandung nuansa arti yang luas, yang secara intens meliputi makna "pengenalan" (*ma'rifah*) dan "kearifan" (*hikmah*).
2. Dalam Alquran, ilmu mengandung muatan nilai yang suci yang dapat memberikan kemanfaatan kepada sipemilikinya, terutama atas tiga hal :
 - a. Dalam kawasan teologis, ilmu dapat menghantarkan seseorang kepada komitmen ketaqwaan yang semakin dalam, sehingga dapat diharapkan, semakin tinggi dan luas ilmu yang dimiliki oleh seseorang, maka semakin bertambah pula perasaan taqwanya di hadapan Allah swt. Di samping itu, ilmu juga dapat

menambah keyakinan akan penyaksian (deklarasi) atas adanya Tuhan sebagai satu-satunya sumber keilmuan hakiki dalam Islam, sehingga dalam hidup dan kehidupan manusia senantiasa berada dalam garis-garis petunjukNya.

- b. Dalam kawasan sosiologis, ilmu dapat memberikan kewenangan (otoritas) kepada manusia untuk: 1) menata kehidupan sosial kemasyarakatan,ke pemerintahan dan kepemimpinan, sehingga antar satu dengan yang lain tidak menjadi penakluk atas yang lainnya, tetapi selalu bekerjasama dalam tatanan yang harmonis di atas penguasa yang taat kepada aturan-aturan kemanusiaan dan ketuhanan. Atas dasar ini, ilmu sebenarnya mengandung ajaran penting untuk menjaga hak-hak sesama dalam meningkatkan harkat dan martabat (gengsi) di mata manusia dan, bahkan, di mata Tuhan Yang Maha Kuasa. 2) memberikan landasan-landasan (basis) penting dalam upaya membangun konsepsi keilmuan dengan dasar objektivitas dan rasionalitas yang tinggi, tidak mengangkat prasangka dan keraguan (skeptis) ke tingkat

ilmiah dalam mencari hakikat suatu kebenaran, dan tidak pula mengikatkan diri dalam satu tradisi atau “status quo” tertentu yang diyakini, terutama yang bertentangan dengan ajaran agama.

- c. Dalam kawasan kosmologis, ilmu telah banyak memberikan tuntunan, bahwa yang terakhir ini merupakan karunia dan rahmat Tuhan yang amat besar bagi manusia dalam kehidupannya sehari-hari. Hal ini berdasarkan pertimbangan bahwa keseluruhan alam semesta diperuntukkan bagi kesejahteraan dan kemakmuran hidup manusia. Tujuan inilah yang menjadi peranan penting ilmu dan teknologi untuk diolah dan dimanfaatkan untuk sebesar-besar kemanfaatan kemanusiaan dengan memperhatikan keseimbangan lingkungan alam semesta, dan tidak justru sebaliknya, yakni dikuasai dan dieksploitasi serta dimusnahkan demi kepentingan tangan-tangan jahil sekelompok manusia yang tidak bertanggungjawab, baik secara moral keagamaan maupun menurut

hukum/aturan yang berlaku dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.

B. Implikasi

Kajian aksiologis ilmu yang langsung diangkat secara tematis dari ayat-ayat Alquran, setidaknya dapat memberikan pemahaman yang mudah dan jelas dalam kerangka metode ilmiah yang qurani, terutama dalam upaya mengeksplorasi makna semantik ayat-ayatnya dalam satu tema yang utuh.

Dalam khazanah perdebatan yang pernah muncul dewasa ini, ilmu mendapat desakan dan tantangan yang cukup serius dalam memberikan nilai guna bagi kesejahteraan kemanusiaan. Maka salah satu alternatif untuk mencari rumusan-rumusan ideal untuk menjawab tantangan dan memberikan solusi yang baik dapat ditemukan dalam kajian-kajian semacam ini, yang untuk sementara, masih belum banyak diminati orang.

Oleh karena itu, untuk memperoleh rumusan-rumusan komprehensif mengenai fungsi dan peranan ilmu seperti yang diajarkan Alquran, diperlukan kajian-kajian serius dan intensif.

BIBLIOGRAFI

Aī mad, Hanafi. *Al-Tafsīr al-Ilmiy lil Qyāt Kawniyyāt fī al-Qur'ān*, al-Qāhirah : Dār al-Ma'ārif bi Miṣr t.th.

Ali, Maulana Muhammad. *The Holy Qur'an: Arabic Text, English Translation and Commentary*, USA: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam Lahore, Inc. U.S.A., 1991.

Al-sy al-, Syihāb al-Dīn al-Sayyid Muī ammad al-. *R-Ī al-Ma'āny fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa Sab' al-Masāniy*, juz XIII, Beir- t: Dār al-Fikr, 1978 M./1398 H.

Angell, Richard B. *Reasoning and Logic*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1964.

Anis, Ibrahim. et. al., *Al-Mu'jam al-Wasit*, Mesir : Dar al-Ma'arif, 1972

Aṣbahāniy, Abū Na'im Aḥmad bin 'Abdullāh al-. *Qiyat al-Awliyā'*, cet. I, Beir- t: Dār al-Kutub al-'Arabiy, 1405 H.

Atkinson, Rita L. dkk.. *Introduction to Psychology*, edisi VIII, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publisher, 1983

- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Baum, Gregory. *Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology*, New York: Paulist Press, 1975.
- Bāqī' al-, Muī āmmad Fu'ād 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras LialfāṢ al-Qur'ān al-Karīm*, Beir- t: Dār al-Fikr, 1401 H./1981 M.
- Baiḥāwiy al-, *Tafsīr al-Baiḥāwiy*, juz III, Beir- t: Dār al-Fikr, 1416 H./1996 M.
- Bernstein, Douglas A. et. al. *Essentials of Psychology*, Boston New York: Houghton Mifflin Company, 1999.
- Biqā'iy al-, Abū al-Ḥasan- *NaṢn al-Durar fī Tanāsub al-Ḥyāt wa al-Suwar*, juz I, cet. I, Beir- t: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H./1995 M.
- Birusow al-, Ismā'īl Ḥaqqiy. *Tafsīr R-Ī al-Bayān*, jilid I, Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabiy, t.th.
- Black, Max. *Critical Thinking : An Introduction to Logic and Scientific Method*. New York: Prentice-Hall, 1952.

- Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Methods*, New York: John Wiley & Sons, 1975.
- Bukhāriy al-, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’il. *Ṣaīī al-Bukhāriy*, juz I, cet. III, Beir- t: Dār al-Fikr, 1987 M/ 1407 H.
- Bustāniy al-, Boutros. *Qa[r] al-Muī []* T.t. : Maktabat Lubnan, t.th.
- Calne, Donald B. *Within Reason*, teremahan Parakitri T. Simbolon dengan judul *Batas Nalar*, Jakarta: KPG, 2005.
- Carrel, Alexis. *Man, the Unknown*, terjemahan Kania Roesli, dkk dengan judul *Misteri Manusia*, Bandung: CV. Rosda Karya, 1987.
- Cowen. J. Milton- (ed.), *Hanswer, A Dictionary of Modern Writen Arabic*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1971.
- Dāmaghāni al-, al-ūsain bin Muī ammad. *Qām- s Alqur’ān aw l[ā] al-Wuj- h wa al-NaŠ’ir f[al]-Qur’ān al-Kar[]*, Beir- t: Dār al-‘Ilm lilmalāy[] 1985.

Dārimiy al-, ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Raī mān Ab-Muī ammad. *Sunan al-Dārimiy*, juz I, cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabiy, 1407 H.

De Boer, Theodore. *The History of Philosophy in Islam*, cet. I, New York: Dover Publications, Inc., 1967

Departemen Agama R.I., *Al Qur’an dan Terjemahnya*, Jakarta: CV. Atlas, 1998.

Edwards, Paul (ed.), Vol. 2, cet. II, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972.

Elias, Elias A. Elias & ED. E. *Elias' Modern Dictionary Arabic-English*, Cairo: Elias' Modern Press, 1988.

Farmawy al-, Abd al-ḥay. *Muqaddimat fī al-Tafsīr al-Mawḥiy*, cet. III, t.tp.: t.p., 1988.

Firuz Za’badiy al-, Abū Ṭāhir Muḥammad bin Ya’qūb. *Qām-s al-Muī* Jilid IV, Beirut: Dār al-Fikr, 1978.

Fuzzābādiy al-, *Baṣā’ir Żawi al-Tamyīz fī Laṭā’if al-Kitāb al-‘Azīz*, juz III, cet. II, Mesir: Lajnat Iḥyā’ al-Turās al-Islāmiy, 1416 H./1986 M.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1991.

- Fandiy, Muhammad Jamal al-Din al-. *Al-Qur'an wa al-Ilmiy*, cet. I, al-Qahirah : Dar al-Ma'rifah, 1968
- Ferm, Vergilius (ed.). *History of Philosophical System*, New Jersey : Littlefield Adam & Co., Paterson, 1950
- Fischer, Robert D. *Science, Man, and Society*, cet. IX, Philadelphia-London-Toronto: W.B. Saunders Company, 1971.
- Fragar, Robert. *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*, terjemahan Hasmiyah Rauf dengan judul *Hati, Diri & Jiwa*. Jakarta: Serambi, 1999.
- Frinch, Henry Leroy. "Reason" dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Ghazāli, Ab- Ḥamid al-. "Misykāt al-Anwār", *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazāli*, cet. I. Beirut: Dār al-Fikr, 1416 H./1996 M.
- _____. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* juz IV, Mesir: Syarikat Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafa al-Bābiy al-Ḥalabiy wa Awlāduhu, 1358 H./1939 M.

- Ghulsyani, Mahdi. *The Holy Quran and the Sciences of Natures*, terj. Agus Effendi dengan judul *Filsafat Sains Menurut Al-Quran*, Bandung : Mizan, 1994.
- Ginsburg, Herbert and Sylvia Oppen. *Piaget's Theory of Intellectual Development: An Introduction*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1969.
- Goleman, Daniel *Emotional Intelligence* terjemahan T. Hermaya dengan judul *Kecerdasan Emosional*, Jakarta: PT. Gramedia, 2002.
- Grayson-Smith, Hugh. *The Changing Concepts of Science*, cet. Ke-10, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1967.
- Guenon, Rene. *The Crisis of the Modern World*, Lahore: Suhail Academy, 1981.
- Hamachek, Don E. *Human Dynamics in Psychology and Education*, Boston-London-Sydney-Toronto: Allyn and Bacon, Inc., 1977.
- Haisamiy al-, Al-ʿAlīy N-r al-Dīnī *Musnad al-ʿAlīy*, juz II, Madīnah: Markaz Khidmat al-Sunnah wa al-Sūrah al-Nabawīyyah, 1992 M./1413 H.

Hawā, Sa'īd. *al-Asās f[al-Tafsīr]* jilid X, al-Qāhirah: Dār al-Salām liṭṭibā'at wa al-Nasyr wa al-Tauz[] 1405 H./1985.

Hisyām, Ibn. *al-S[ra]t al-Nabawiyah*, Mesir: Syarikat Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafa al-Bābiy al-ḥalabiy wa Awlāduhu, 1375 H./1955 M.

Hudson, W.D. *Reason and Right: A Critical Examination of Richard Price's Moral Philosophy*. California: Freeman, Coopeer & Company, 1977.

Ibnu 'Āsyūr, Muī ammad al-ṣ āhir. *Tafsīr[al-Taī rīr] wa al-Tanwīr[]* juz XVII, T- n[sī]ā: al-Dār al-T- n[sī]yah, t.th.

Ibnu 'Atīyyah al-Andal- siy, Abī Muḥammad 'Abd al-ḥaq bin Ghālib. *al-Muī arrar al-Wajīz f[al-Tafsīr] al-Kitāb al-'Azīz*, juz V, Beir- t- Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H./1993 M.

Ibnu Fāris, Ab[al-ḥusain Aī mad. *Mu'jam al-Maqāyis f[al-Lughah]*, cet. II, Beir- t: Dār al-Fikr, 1418 H./1998 M.

Ibnu Kaṣīr[] al-Imām Ab[al-Fidā']. *Tafsīr[al-Qur'ān al-'Azīm]*, jilid I, Beir- t: Dār al-Fikr, 1412 H./1992 M.

Ibnu Taimiyyah, Aī mad bin 'Abd al-ḥalīm al-ḥarāni Ab- al-'Abbaās. *Kutub wa Rasā'il wa Fatāwa Ibn Taimiyyah f[al-Tafsīr]* t.d.

_____, *Daqā'iq al-Tafsīr al-Jāmi' littafsīr Ibnu Taimiyyah*, juz II, Damsyiq: Mu'assasat 'Ulūm al-Qur'ān, 1404 H.

Ibrahim, Muhammad Ismail. *Al-Qur'an wa I'jazuhu al-'Ilmiy*, t.tp. : Dar al-Fikr al-'Arabiy, t.th.

Imārat, Muḥammad. *Ma'ālim al-Manhaj al-Islāmiy*, Herndon, Virginia: Dār al-Syur-q, 1411 H./1991 M.

Iḥānīy, al-Rāghib al-. *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beir- t: Dār al-Fikr, t.th.

_____. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, Beir- t: Dār al-Ma'rifah, t.th.

Izutsu, Toshihiko. *God and Mand in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002.

_____. *Ethico Religious Concepts in the Qur'an*, Canada: McGill University Press, 1966

Jauhariy al-, Tantawiy. *Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an*, cet. II, Mesir : Maktabat wa Matba'at al-Babiy al-Halabiy wa Awladuhu, t.th.

Jauziy al-, Abū al-Faraj. *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, jilid I, cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414 H./1994 M.

Jauziyyah al-, Ibn al-Qayyim. *Kitāb al-R-Ī*, Hedrabat: Dā'irat al-Ma'ārif al-Niṣamiyyat al-Kā'inah, 1318 H.

Jurjāniy al-, Aly bin Muī ammad. *Kitāb al-Ta'rīfāt.*, Singapura-Jeddah: Al-ʿAramain, t.th.

Kemeny, John G. *A Philosopher Looks at Science*, New York: Vam Nostrand Reinhold, 1959.

Krida Laksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*, cet. III, Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993

Kung, Hans. *Does God Exist?*, New York:Doubleday, 1980.

Lewis, Charlton T. *An Elementary Latin Dictionary*, New York: American Book Company, 1918.

Maī m- d, Abd al-ʿAlīm. *al-Islām wa al-'Aql*, al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, t.th.

Māturīdīy al-, Ab- Manūr Muī ammad bin Muī ammad bin Maī m- d. *Kitāb al-Tauīl* Istanbul: al-Malktabat al-Islāmiyyah, 1979.

Maktab al-Buġ - ū wa al-Dirāsāt. *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazāli*, cet. I, Beir- t: Dār al-Fikr, 1416 H/1996 H.

McKechnie, Jean L. (editor). *Webster's New Twentieth Century Dictioanry of the English Language Unabridged*, U.S.A.: William Collins Publishers, Inc., 1980

Nasā'i al-, *al-Sunan al-Kubra*, cet. I, Juz II, Beir- t: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H./1991 M.

Morgan, Clifford T. & Richard A. King, *Introduction to Psychology*. ed. IV, New York: McGraw-Hill Book Company, 1971.

Munāwa, al-. 'Abd al-Ra'ūf. *Fai□al-Qad□* juz I, cet. I, Mesir: al-Maktabat al-Tijāriyyat al-Kubra, 1356 H.

Murād, Y- suf. *Mabādi' 'Ilm al-Nafs al-□m*. al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, t.th.

Najati, Muḥammad 'Uṣman. *al-Qur'ān wa 'Ilm al-Nafs*, terjemahan Ahmad Rofi' Usmani dengan judul *Al-Quran dan Ilmu Jiwa* . cet. III, Bandung: PUSTAKA, 2000.

Nasā'i, al-. *al-Sunan al-Kubra*, cet. I, Juz II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H./1991 M.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: George Allen and Unwin, Ltd., 1968.

_____. *Traditional Islam in the Modern World*, cet. I, Kuala Lumpur: Foundation for Tradition Studies, 1987.

Netton, Ian Richard. *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. England: Curzon Press Ltd., 1994.

Nourse, Alan E. *So You Want to be A Scientist*. New York: Harper & Row, Publishers, Incorporated, 1960.

Nuīās al-, Abū Ja'far. *Ma'āni al-Qur'ān*, juz V, Makkah al-Mukarramah: Jāmi'at Umm al-Qurā, 1409 H.

Pacione, Peter A. dan Donald Scherer, *Logic and Logical Thinking A Modular Approach*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1978.

Pateda, Mansoer. *Semantik Leksikal*. Jakarta: Rineka Cipta, 2001.

Penrice, John. *Dictionary and Glossary of the Koran*. New Delhi-India : Cosmo Publication, 1978.

Qāsimiy al-, Muḥammad Jamāl al-Dīn *Maʿāsin al-Taʿwīl*, Cet. II, Juz IX, Beir- t: Dār al-Fikr, 1398 H./1978 M.

Qarāwiy al-, Y- suf. *al-ʿAql wa al-ʿIlm fī al-Qurʿān al-Karīm*, cet. I, Kairo: Maktabat Wahbah, 1416 H./1996 M.

. *Al-Islām wa al-ʿIlmāniyyat Wajhan liwajhin*, cet. VII, (al-Qāhirah: Maktabat Wahbah, 1417 H./1997 M.

Qulīb, Sayyid *Fihriyyat al-Qurʿān*, Beir- t: Dār al-Syur- q, 1412 H./1992 M.

Qurūbiy al-, Abī ʿAmr Yūsuf Ibn ʿAbd al-Barr al-Namirī. *Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm wa Faḍlihi*, Beir- t: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.th.

Qusayiry, Ab- al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjaj. *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ* Jilid I, Beir- t: Dār al-Fikr, t.th.

Ṣaḥīḥ

Muslim, juz I, Beirūt: Dār Ihyaʾ al-Turās, t.th.

Rahman, Md. Anisur. *The Glorious Koran and Modern Science: The Greatest Surprise*, Kuala Lumpur: A.S. NOORdeen, 2004.

- Rāzi al-, Muḥammad Fakhr al-Dīn Ibn al-‘Alāmah Ḍiyā’ al-Dīn *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzi*, jilid XIII, juz XXV, Beir- t: Dār al-Fikr, 1410 H./1990 M.
- Rāzi al-, Muḥammad bin Abī Bakr bin ‘Abd al-Qādir. *Mukhtār al-Ṣiḥāh*, Beir- t: Maktabat Lubnān, 1415 H./ 1995 M.
- Rahman, Fazlur *Major Themes of the Qur’an*, Minneapolis, USA: Bibliotheca Islamica, 1984.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Syahrabi al-Tafsīr al-Manār*, Beir- t: Dār alFikr, t.th.
- Runes, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy*. Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam & Co., Inc., 1966.
- Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy*, cet. II, London : George Allen & Unwin Ltd., 1961
- _____. *Mysticism and Logic*, London: Allen & Unwin Ltd., 1976.
- Ṣa’ālabi al-, ‘Abd al-Raī mān. *al-Jawāhir al-Ṣān fī Tafsīr al-Qur’ān*, juz I, Beir- t: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416 H./1996 M.
- Sabt al-, Khalid bin ‘Uṣmān. *Qawā’id al-Tafsīr* jilid II, al-Qāhirah: Dār ibn ‘Affān, 1421 H.
- Aksiologi Al-Qur’an.....* | 193

Sa'diy al, 'Abd al-Raī mān bin Nāḥi. *Taisr al-Karīm al-Raī mān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, jilid II, Jeddah: Dār al-Madaniy, 1408 H./1988 M.

Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge : A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Malaysia: International Islamic University Malaysia Press, 1996.

Samarqandiy al-, Abū al-Lais Naḥī Muī ammad bin Aī mad Ibrāhīm. *Tafsīr al-Samarqandiy*, juz I, Beir- t: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H./1993 M.

Ṣaqr, al-Sayyid Aī mad. *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān Ibn Qutaybah*, cet. III, Beirt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1401 H./1981 M.

Sa'ūd, Abī al-. Muī ammad bin Muī ammad bin al-'Amādi, *Tafsīr Ibnu Sa'ūd*, Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabiy, t.th.

Say- iyy al-, 'Abd al-Raī mān bin Kamāl Jalāl al-Dīn al-D- r al-Mans- r, juz VII, Beir- t: Dār al-Fikr, 1993.

Scherer, Peter A. Pacione dan Donald. *Logic and Logical Thinking A Modular Approach*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1978.

Schrödinger, Erwin. *Science Theory and Man*, New York: Dover Publications, Inc., 1957.

Steingass, F. *Arabic English Dictionary*, New Delhi-India : Cosmo Publication, 1978.

Suharnan, *Psikologi Kognitif*, Surabaya: Srikandi, 2005.

Sya'rawiy al-, Muī ammad Mutawalli. *Tafsīr al-Sya'rawiy*, jilid III, t.tp: Dār Ikḥbār al-Yaum, t.th.

Syāṭī', Bintu al-. *al-Qur'ān wa Qaḍāyā al-Insān*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1998.

Syalaq, Amal. *Mu'jam Hikmat al-'Arab*, cet. I, Beir- t: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H./1991 M.

Syaukaniy al-, Muī ammad bin 'Ali bin Muī ammad. *Fatī al-Qadr*/juz II, Beir- t: Dār al-Fikr, t.th.

Syinqiliy al-, Muī ammad al-Amīn bin Muī ammad al-Mukhtār al-Jakaniy. *Aḍwā' al-Bayān fī ḍalāl al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, juz I, Beirūt: 'Ālam al-Kutub, t.th.

ş abariy al-, Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*. Beir- t: Dār al-Fikr, 1408 H/1988 M.

ş abarsi al-, Abī ‘Ali al-Faḥḥ bin al-Ḥasan. *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, jilid III, cet. I, Beir- t: Dār al-Ma’rifah, 1406 H./1986 M.

Ṭabāṭabā’iy al-, Muḥammad Ḥusain. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirūt: Mu’assasat al-A’lamiy Lilmaṭbū’āt, 1411 H./1991 M.

Talbi, Mohamed. "The Human Intelligence" dalam H.K. Singh. AR Agwan (ed.), *Encyclopaedia of the Holy Qur’an*, vol. II, Delhi: Dr. N.K. Singh for Global Vision Publishing House, 2000.

ş anḥawī, Muḥammad Sayyid. *al-Tafsīr al-Wasṭī lil Qur’ān al-Karīm*, jilid XI, al-Qāhirah: Dār al-Ma’ārif, t.th.

The Encyclopedia of Phylosophy, cet. II, vol. 1, New York : Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972

Thomas, Keith. *Mind and the Natural World: A History of Modern Sensibilities*, New York: Pantheon Books, 1983.

Torff, Bruce dan Howard Gardner, “*The Vertical Mind-the Case for Multiple Intelligence*” dalam Mike Anderson (ed.), *The Development of Intelligence*, T.tp.: Psychology Press, 1999.

Trigg, Roger. *Rationality and Religion*. USA: Blackwell Publishers Inc., 1998.

Turmużiy al-, Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Āli al-Ḥakīm. *Bayān al-Farq bayna al-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fu’ā wa al-Lubb*, Beir- t: Dār al-Jail, 1412 H/1992 M.

Ṭūsiy al, Abī Ja’far Muḥammad bin al-Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, jilid VII, t.tp.: Dār Ihya’ al-Turās al-‘Arabiy, t.th.

Webster's Encyclopedie Unabridged Dictionary of the English Language. New York : Portland House, 1989.

Whittaker, Thomas. “Reason” dalam James Hasting (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. X, New York: Charles Scribner’s Sons, t.th.

Yas-'iy al-, al-Abb Henrikus. *Farā'id al-Lughah fī al-Fur-q*, Pakis: Maktabat al-Ḥaqāfat al-Diniyyah, 1999.

Zain al-, Samī‘ al-Ḥafīf. *Majma’ al-Bayān al-Ḥadīṣī Tafsīr Mufradāt AlfāṢ al-Qur’ān* (Beir- t-Lubnān: Dār al-Kitāb al-Lubnāniy, 1404 H.1984 M

Zamakhsyariy al-, Abū al-Qāsim Muḥammad bin ‘Umar. *al-Kasysyāf ‘an Ḥaā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīf*

Wuj- h al-Ta'wīl, cet. I, juz I, Beir- t: Dār al-Fikr,
1397H./1977 M.

Zohar, Danah & Ian Marshall. *SQ: Spiritual Intelligence the
Ultimate Intelligence*, London: Bloomsbury, 2000.

Zubaidiy al-, Muī ammad bin Muī ammad al-□usaini. *Ittiī āf
al-Sādat al-Muttaqān* Juz I, Beir- t: Dār al-Fikr, t.th.



BIOGRAFI PENULIS

Penulis dilahirkan di Samarinda, Provinsi Kalimantan Timur, pada 10 Maret 1970. Jenjang pendidikan dimulai sejak dibangku Sekolah Dasar dan Ibtidaiyyah (1982) hingga berlanjut ke bangku Tsanawiyah (1985) dan Aliyah (1988). Penulis juga sempat “nyantri” di Pondok Pesantren Hidayatullah, Martapura Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan selama tiga tahun. Sarjana Lengkap (S1) ditempuh pada Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari Banjarmasin (1993) dengan hasil “Amat Baik”. Gelar Magister (M.Ag.) diperoleh pada Program Pascasarjana IAIN Alauddin Ujung Pandang (1997). Program Sandwich Ilmu Tafsir ditempuh selama satu semester di Cairo University (2006) hingga penyelesaian Program Doktor (S3) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2008) pada konsentrasi yang sama.

Penulis bekerja sebagai staf pengajar (Dosen Tetap) pada Universitas Islam Negeri (UIN) Sultan Adji Muhammad Idris Samarinda dan terlibat dalam kegiatan aktif di Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kutai Kartanegara sebagai Sekretaris Umum (sejak 2005-sekarang), serta aktif dalam memberikan presentasi ilmiah di beberapa

kesempatan seminar dan diskusi-diskusi formal lainnya, baik yang digelar oleh kalangan akademisi maupun sosial dan pemerintahan.

Karya ilmiah dalam bentuk buku yang pernah ditulis adalah: *Miniatur Al-Qur'an: Menguak Surat Pembuka* (RABBANI Press:2007) dan *Kecerdasan Spiritual: Psikosufistik Alquran* (P3M STAIN Samarinda, 2012). Disamping itu, terdapat pula beberapa karya keislaman yang belum sempat dibukukan, diantaranya: *Isra' dan Mi'raj (Membangun Rasionalitas Qur'ani)*, *Konsepsi Moral dalam Alquran (Studi Analisis terhadap Surat al-Qalam: 4)*, *Cinta Versi Rabi'ah al-'Adawiyah (Studi tentang al-Ḥubb al-Ilahy)*, dan "Lokus Kecerdasan dalam Perspektif Al-Qur'an", *Jurnal Shuhuf*.