



Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam

# Bayan

Diterbitkan oleh Islamic Cultural Center

Jl. Buncit Raya Kav.35-Jakarta 12510 - (021)7996767; (021)7996777

E-mail: [jurnalbayan@yahoo.co.id](mailto:jurnalbayan@yahoo.co.id)

<http://www.icc-jakarta.com>

## **Pemimpin Umum**

Direktur ICC-Jakarta

## **Pemimpin Redaksi**

Rudy Mulyono

## **Redaktur Pelaksana**

Irman Abdurahman

## **Sidang Redaksi**

Abdullah Beik, Ahmad Subandi, Ali Husain, Arif Mulyadi, Otong Sulaeman.

## **Produksi & Desain Grafis**

*beyond creative*

ISSN 2089-6654

JURNAL BAYAN (Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam) diterbitkan oleh Islamic Cultural Center Jakarta, dan dimaksudkan sebagai media informasi dan forum Kajian ilmu-ilmu Islam serta perkembangan kaum muslimin. Berisi tulisan ilmiah populer, ringkasan hasil penelitian, survey, hipotesis atau gagasan orisinal yang kritis dan segar. Redaksi mengundang para ahli, sarjana, praktisi dan pemuda Indonesia yang berbakat untuk berdiskusi dan menulis secara bebas dan kreatif (panjang tulisan antara 15-20 halaman). Tulisan dalam JURNAL BAYAN tidak selalu segaris atau mencerminkan pendapat ICC. Redaksi dapat menyingkat dan memperbaiki tulisan yang dimuat tanpa mengubah maksud dan isinya.

Dilarang mengutip, menerjemahkan, dan memperbanyak, kecuali dengan izin tertulis dari Redaksi

@ Hak Cipta dilindungi Undang-undang

Terbit Secara berkala (3-4 kali setahun)

## Daftar Isi

### ❁ IFTITAH

### ❁ FOKUS

- **Hubungan Antarmanusia dan Memelihara Lingkungan Sehat -- 11**  
Prof. A. Jawadi Amuli
- **Semiotika Transenden dalam Al-Quran -- 39**  
Anwari WMK
- ***Ilmu Hushuli dan Ilmu Hudhuri* dalam Filsafat Islam -- 63**  
Ikhlās Budiman, M.Si.
- **Akal Integral dan Holistik Ibnu Sina -- 89**  
Salman Parisi, M.Ud.
- **Ayat Dualitas Ilahi dalam *Tafsir Jalalain* -- 105**  
M. Subhi-Ibrahim, M.Hum.

### ❁ KASYKUL

- **Pendidikan Religius dan Delegitimasi Pengetahuan -- 119**  
Sayid Mahdi Sajjadi
- **Indoktrinasi dan Rasionalitas dalam Konsep Pendidikan -- 139**  
M.H. Aripin Ali

### ❁ PUSTAKA

- **Cengkerama dengan Whitehead: Kritik atas *The Adventures of Ideas* -- 149**  
Prof. M. Taqi Ja'fari

### ❁ RENUNG

- **Keindahan Spiritual Manusia -- 167**



## Takfirisme

Salah satu problem yang dihadapi dunia Islam saat ini ialah tegaknya Persatuan Umat. Dengan persatuan umat (*ummah*) yang kuat, berbagai persoalan dunia Islam akan terselesaikan satu demi satu. Dengan persatuan yang kokoh, umat Islam dunia akan menjadi kekuatan besar yang memungkinkannya mencapai tujuan kemanusiaan hakiki, *rahmatan lil-alamin*. Hal inilah yang sangat menggelisahkan kaum *mustakbirin* dan musuh-musuh Islam. Karenanya, golongan perusak dan antikemanusiaan senantiasa berpikir dan berusaha keras menggagalkan setiap usaha terwujudnya persatuan [umat] Islam.<sup>1</sup>

Takfirisme adalah sebuah orientasi yang berbahaya dan merugikan di dunia Islam. Watak Takfirisme ini bukan hal baru, mengingat pada gerakannya yang memiliki latar belakang sejarah. Namun, beberapa tahun belakangan, dengan rancangan kelompok arogan (*istikbar*), pendanaan beberapa pemerintahan boneka dan skema dinas intelijen negara-negara kolonialis seperti Amerika, Inggris dan rezim Zionis—orientasi Takfiri ini dibangkitkan kembali dan diperkuat.

Sebagai muslim, sudah menjadi kewajiban kita untuk menghadapi orientasi Takfiri—yang hari ini menjelma sebagai DAESH (Da'ish, ISIL atau ISIS; *ad-Dawlah al-Islāmiyah fil-`Irāq wash-Shām*, Islamic State of Iraq and Syria); sebuah gerakan berorientasi takfiri era kini. Gerombolan yang bergerak menebar hasutan dan penghancuran itu sebenarnya hanya salah satu cabang dari pohon kejahatan bernama takfirisme. Dengan kata lain, Gerombolan ISIS yang terlibat dalam berbagai pelanggaran dan penyelewengan, seperti menghancurkan masyarakat dan menumpahkan darah orang-orang tak berdosa itu, termasuk bagian dari kejahatan takfirisme di dunia Islam.

<sup>1</sup> Dengan melihat situasi yang berkembang saat ini, Redaksi merasa perlu untuk mengisi Rubrik Iftitah ini dengan sebagian dari pidato Sayid Ali Khamene'i dalam Kongres Internasional bertema "Ekstrimisme dan Orientasi Takfiri dari Pandangan Ulama/Ilmuwan Islam," 25 November 2014, Qom, Iran. Redaksi telah melakukan penyuntingan atas teks pidato dimaksud.

Sementara itu, yang sungguh menyedihkan ialah tidak difokuskannya energi umat Islam, negara-negara muslim, dalam menghadapi rancangan rezim Zionis yang terus bergerak melakukan “operasi” terhadap al-Quds dan Masjid al-Aqsa. Padahal, gerakan pembebasan al-Quds dan Masjid al-Aqsa itu semestinya menstimulasi seluruh dunia Islam. Sayangnya, hari-hari ini, fokus perhatian mesti kita arahkan pada masalah-masalah yang dibuat oleh kaum arogan (*mustakbirin*) di dunia Islam sendiri, karena memang tidak ada pilihan lain. Artinya, kini, kehadiran dan respons terhadap masalah takfirisme ini sudah menjadi wajib bagi para ulama, aktivis dan akademisi dunia Islam.

Musuh telah membawa problem itu ke dunia Islam sebagai produk dan masalah yang memang lazim mereka buat. Karena itu, kita harus hadir penuh memerhatikan inti persoalannya. Bagaimana pun, masalah utamanya adalah rancangan dan aksi rezim Zionis, yang selalu gusar ingin menguasai al-Quds. Jadi, inti permasalahannya adalah kiblat pertama umat Islam itu, Masjid al-Aqsa.

Fakta yang tak dapat disangkal, bahwa orientasi takfiri dan pemerintah-pemerintah yang mendukung dan mengadvokasi gerakan ini ialah dalam arah meraih tujuan-tujuan golongan arogan (*istikbar*) dan Zionisme. Pekerjaan gerombolan takfiri itu sejalan dengan agenda dan tujuan-tujuan pemerintah Amerika (USA), pemerintah-pemerintah kolonialis (*isti'mar*) di Eropa dan rezim Zionis. Tanda-tanda tertentu dan meyakinkan telah mengonfirmasi pernyataan ini. Yang disebut berorientasi takfiri itu ialah tampak berwajah Islam, tetapi dalam praktiknya mereka menunaikan pekerjaan yang melayani para kolonialis besar dan congkak, yang orientasi politiknya melawan [dunia] Islam.

## **Tanda dan Bukti**

Tanda-tanda jelas yang tak bisa diabaikan itu di antaranya adalah:

[1] Orientasi takfiri tersebut mengatur rancangan untuk menyimpangkan gerakan kesadaran Islam (*Islamic Awakening*) dari jalan (hakiki) nya. *Islamic Awakening* adalah sebuah gerakan masyarakat anti-USA dan anti-arrogansi, melawan elemen-elemen yang didirikan oleh Amerika Serikat. Ini adalah gerakan yang diluncurkan oleh rakyat di berbagai negara di Afrika Utara—dan kemudian merembet ke negara lain. Rakyat di negara-negara itu melawan setiap bentuk arrogansi dan Amerika Serikat. Orientasi takfiri mengubah arah gerakan anti arogan, anti Amerika dan anti tirani itu ke dalam perang antarmuslim dan pembunuhan saudara sendiri. Garis depan peperangan yang sebenarnya adalah perbatasan wilayah Palestina, diubah

melalui kedatangan gerombolan takfiri itu ke jalan-jalan di Baghdad, Masjid Jami' di Syria dan Damaskus, jalan-jalan di Pakistan dan berbagai kota di Syria.

Lihatlah bagaimana kondisi di Libya, Syria, Iraq, Pakistan dan beberapa tempat lain hari ini dan lihat pula terhadap siapa kekuatan (senjata) dan pedang muslimin itu digunakan. Persenjataan itu seharusnya digunakan untuk melawan rezim Zionis, tetapi gerombolan berorientasi takfiri itu menyelewengkan perang melawan penindasan itu ke arah rumah-rumah muslimin sendiri, ke kota-kota dan negeri-negeri muslim. Mereka meledakkan Masjid Jami' Damaskus, membunuh penduduk dengan ledakan-ledakan di Baghdad, memuntahkan peluru kepada ratusan orang di Pakistan, dan terus melanjutkan aksinya di tempat-tempat lain.

Kita dapat menyaksikan bagaimana gerombolan takfiri itu menciptakan kondisi yang menimbulkan malapetaka di Libya. Semua itu adalah di antara aksi kriminal yang tak bisa diabaikan dari gerombolan takfiri yang bergerak demi melayani golongan *mustakbirin*; yakni melayani Amerika Serikat dan Inggris, melayani dinas intelijen USA, intelijen Inggris dan Mossad.

[2] Kejelasan gerombolan takfiri itu dalam berkompromi dengan rezim Zionis, sehingga memilih memerangi muslimin. Mereka bahkan tidak bisa merengut terhadap rezim Zionis, tapi malah mengantarkan semua jenis penghancuran di berbagai negeri dan bangsa muslim, melalui segala macam rencana dan rancangan jahat.

Selain itu, mereka melakukan penghasutan dan kedurhakaan seperti di Iraq, Syria, Libya, Lebanon dan negeri muslim lain yang kemudian menyebabkan kehancuran berbagai infrastruktur penting di sana. Catatlah berapa banyak prasarana transportasi, pabrik, pertambangan, airport, jalan-jalan, kota-kota dan rumah-rumah yang telah mereka hancurkan melalui perang yang mereka kobarkan, serta pembunuhan atas saudara sendiri. Catatlah berapa lama dan berapa banyak uang yang diperlukan oleh negeri-negeri itu untuk kembali ke keadaan semula. Semua itu adalah pukulan yang dilakukan gerombolan takfiri terhadap dunia Islam sejak beberapa tahun lalu sampai hari ini.

[3] Orientasi takfiri jelas merusak dan menghancurkan reputasi Islam di dunia, dengan menorehkan gambaran buruk atas Islam. Setiap orang di dunia menyaksikan di televisi, ada orang yang disuruh duduk di atas tanah, kemudian para takfiri itu memenggal kepala mereka dengan sebilah pedang tanpa mengadilinya atas kejahatan apa pun. Saksikanlah, bukankah al-Quran menyatakan:

*Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan siapa pun yang menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang lalim. (QS.60:8-9)*

Perilaku keji gerombolan takfiri itu benar-benar bertentangan dengan ayat tersebut. Mereka membunuh muslimin dan orang-orang nonmuslim tak berdosa, lalu gambar-gambarnya disiarkan ke seluruh dunia. Seluruh dunia pun menyaksikan, seseorang yang atas nama Islam mengambil jantung orang mati dengan tangannya kemudian memakannya! Tindakan-tindakan itu dilakukan atas nama Islam. Bagitulah cara mereka mengenalkan Islam, padahal Islam dikenal karena kerahmatannya. Yakni, Islam merupakan rahmat, berdasarkan argumen dan akal sehat (*ta'aqqul*) dan logis (*mantiqi*), Islam yang tergambar dalam ayat yang berbunyi, *Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu*. Jika demikian faktanya, adakah kejahatan dan kriminalitas lain yang lebih besar dari perbuatan gerombolan takfiri itu? Adakah fitnah lain yang lebih busuk dan penuh dengki daripada cara takfiri itu?

[4] Kelompok takfiri ternyata meninggalkan poros dari perlawanan yang sejati. Warga Gaza berperang sendiri, memberikan perlawanan untuk mempertahankan diri selama 50 hari. Pemerintah-pemerintah Islam kebanyakan tidak mau membantu Gaza. Hasil minyak dan dolar mereka tidak dihidmatkan pada Gaza, tetapi justru—bagian dari hasil itu—dialokasikan untuk melayani rezim Zionis!

[5] [Bukti lain ialah] Orientasi takfiri itu mengubah arah antusiasme dan keberanian kaum muda muslim yang bermunculan di seluruh dunia Islam. Hari ini, kaum muda di dunia Islam merasakan antusiasme dan keberanian yang khas. Kesadaran ber-Islam telah memengaruhi mereka, dan mereka bersiap untuk bergerak demi berkhidmat kepada tujuan besar dan suci. Tapi orientasi takfiri mengubah antusiasme dan keberanian tersebut secara keji dengan menarik sebagian anak muda yang tak mampu mencerna informasi secara baik [karena jahil] untuk memenggal umat muslimin dan membunuh para wanita, anak-anak dan balita di desa-desa.

Kita tidak dapat mengabaikan dan melupakan tanda dan bukti yang sangat jelas itu. Semua bukti menunjukkan bahwa orientasi takfiri adalah untuk melayani kaum arogan, para musuh Islam.

Tentu saja, ada tanda-tanda dan bukti-bukti lain juga. Seperti, informasi bahwa pesawat Amerika Serikat telah menjatuhkan amunisi yang dibutuhkan oleh gerombolan yang dikenal sebagai DAESH itu. USA memberikan amunisi pada markas-markas ISIS di Iraq guna membantu mereka (ISIS). Barangkali kita bisa mengatakan, “Mungkin, itu adalah sebuah kekeliruan,” yang masih bisa ditolerir. Namun kemudian, kita melihat, ternyata mereka tetap dan terus melakukannya, bahkan telah dilakukan lima kali. Jadi, mungkinkah anggapan atas kesalahan tertolerir itu, dilakukan sampai lima kali?

Selama ini mereka (*mustakbirin*) mengatakan telah membentuk koalisi untuk melawan DAESH (ISIS). Ketahuilah, itu benar-benar sebuah kebohongan. Koalisi itu mengikuti tujuan-tujuan kebencian dan kedengkian terhadap Islam. Mereka ingin terus menebarkan fitnah, mengadu-domba satu pihak melawan pihak lain dan menghidup-hidupkan perang di dalam umat Islam sendiri.

### **Tugas Kita**

Oleh karena itu, ada beberapa tugas besar yang perlu dilaksanakan oleh umat muslim, suatu solusi yang spesifik. Setidaknya, ada dua-tiga tugas yang sangat dibutuhkan:

*Pertama*, formasi gerakan secara akademis, rasional dan komprehensif para ulama—dan kaum terpelajar—dari semua mazhab, untuk tujuan mencerabut orientasi takfiri itu. Gerakan ini jangan sampai dibatasi pada mazhab tertentu saja. Semua mazhab Islam yang memerhatikan Islam, yang meyakini dan menerima Islam, berbagi tanggung jawab atas masalah ini. Sebuah gerakan keulamaan dan keterpelajaran besar harus diluncurkan.

Orang-orang dengan orientasi takfiri itu memasuki wilayah umat Islam dengan menyalahgunakan slogan; seperti mengaku mengikuti golongan “*salafu al-saleh*”. Kita harus membuktikan, bahwa *salafu al-saleh* sangat benci terhadap apa yang dilakukan kelompok takfiri itu. Hal ini harus dibuktikan dengan bahasa agama, dengan bahasa pengetahuan dan kebenaran yang argumentatif.

Selain itu, kita semua berkewajiban menyelamatkan kaum muda. Terdapat banyak orang muda yang terpengaruh oleh pikiran-pikiran penyimpang, dan mereka yang malang itu mengira telah melakukan amal saleh. Mereka menjadi manifestasi dari ayat suci:

*Katakanlah, “Apakah akan Kami beritahukan kepadamu tentang orang-orang yang paling merugi perbuatannya?” Yaitu orang-orang yang telah sia-sia perbuatannya dalam kehidupan dunia ini, sedangkan mereka menyangka bahwa mereka berbuat sebaik-baiknya. (QS.103-104)*

Mereka mengira [dalam kehampaan] bahwa mereka berperang di jalan Allah [berjihad *fi sabilillah*]. Mereka adalah seperti orang-orang yang akan berteriak di Hari Pengadilan:

*“Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami telah menaati pemimpin-pemimpin dan pembesar-pembesar kami, lalu mereka menyesatkan kami dari jalan (yang benar).. Ya Tuhan kami, timpakanlah kepada mereka azab dua kali lipat dan kutuklah mereka dengan kutukan yang besar!”* (QS.33:67-68)

Mereka yang telah membunuh para ulama muslim di Masjid Damaskus, yang memancing muslimin dengan alasan “pantas bagi orang yang menyimpang dari agama atau murtad” adalah di antara orang-orang buruk dan jahat tersebut. Mereka yang di Pakistan, Afghanistan, Baghdad dan berbagai kota di Iraq, Syria dan Lebanon, telah menumpahkan darah orang-orang tak berdosa—dengan membuat ledakan-ledakan—adalah di antara orang-orang yang berkata, *“Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami telah menaati pemimpin dan pembesar kami, lalu mereka menyesatkan kami dari jalan (yang benar)... Ya Tuhan kami, timpakanlah kepada mereka azab dua kali lipat dan kutuklah mereka dengan kutukan yang besar.”* (QS.33:67-68)

Dan, pada bagian lain, al-Quran menyatakan,

[Allah berfirman], *“Masing-masing mendapat (siksaan) yang berlipat ganda!”* (QS.7:38)

Allah Swt tidak menerima permintaan yang berbunyi, *“..timpakan kepada mereka siksaan dua kali lipat!”* Tetapi—Allah berfirman—bahwa, *“Masing-masing mendapat (siksaan) yang berlipat ganda!”* (QS.7:38). Jadi, baik para pemimpin maupun pengikutnya (akan dihukum). *“Sesungguhnya, yang demikian itu pasti terjadi, [yaitu] pertengkaran para penghuni neraka.”* (QS.38:64). Orang-orang itu pasti akan berkelahi satu sama lain di hari itu.

Karena itu, para ulama dan kaum pelajar—ulama yang bersama-sama dengan kaum intelektual (*raushan fikr*) dan berhubungan dengan semua kalangan masyarakatnya—berkewajiban untuk menyelamatkan kaum muda. Mereka bertanggung jawab melakukan upaya serius untuk hal tersebut. Allah Swt akan menanyai ulama di Saat Pengadilan tiba: “Apa yang telah kalian lakukan?” Para ulama dan kaum terpelajar harus mengambil tindakan nyata. Itu tugas pertama.

*Kedua*, sebagai tugas sangat penting dan harus dilakukan ialah menggambarkan atau menerangkan peran dari berbagai kebijakan arogan USA dan Inggris. Hal itu mesti diterangkan agar setiap orang di dunia Islam mengetahui “Apa peran kebijakan USA dalam hal tersebut? Apa peran dinas intelijen USA, Inggris dan rezim Zionis dalam masalah pertumbuhan kejahatan dan kriminal gerombolan takfiri itu?”

Setiap orang harus mengetahui bahwa para pelaku takfiri itu bekerja untuk para *istikbar*, bahwa rancangan jahat itu adalah milik kaum arogan; cara-cara beraksi kalangan takfiri itu adalah dari mereka, yang uangnya juga berasal dari rezim-rezim boneka. Para rezim boneka dari kaum arogan itu, memberikan uang (dana) kepada gerombolan takfiri, sementara rancangan jahatnya dibuat oleh kekuatan-kekuatan *mustakbirin*. Dan, sebagai hasilnya, mereka menghancurkan kaum muda yang malang, dan menciptakan kerusakan bagi dunia Islam. Tugas menyelamatkan kaum muda dan masyarakat muslim itu diperintahkan agama dan harus segera ditunaikan.

*Ketiga*, yang juga benar-benar mesti dilaksanakan ialah menghadirkan isu Palestina. Kita semua harus memerhatikan benar masalah Palestina, al-Quds dan Masjid al-Aqsa, yang telah dirancang oleh rezim Zionis supaya diabaikan dan diasingkan—oleh umat Islam. Ketidak-pedulian akan soal Palestina dan al-Quds ini adalah yang diinginkan oleh kekuatan-kekuatan arogan. Mereka menginginkan agar dunia Islam melalaikan masalah Palestina. Sekarang, kita menyaksikan, kabinet rezim Zionis baru-baru ini telah mengumumkan bahwa Palestina sebagai sebuah negara Yahudi. Rezim itu telah mengejar masalah ini sejak lama dan sekarang mendeklarasikannya secara terbuka. Dengan pengabaian dari dunia Islam, pengacuan masyarakat di negara-negara muslim, rezim Zionis kemudian menduduki al-Quds, lalu menduduki Masjid al-Aqsa dan selanjutnya melemahkan orang-orang Palestina sesuai keinginannya.

Semua muslimin harus meminta pemerintah mereka untuk memerhatikan secara serius isu Palestina. Ulama dan kaum terpelajar Islam harus mendesak dan meminta pemerintah-pemerintah mereka untuk melakukan berbagai upaya terkait perhatian seriusnya atas masalah Palestina. Ini merupakan sebuah tanggung jawab yang penting dan utama.

### **Fakta Empirik**

Contoh yang bisa disaksikan kini ialah Republik Islam Iran, yang pemerintah dan rakyatnya bersatu suara dalam masalah Palestina. Sejak awal pemerintah Republik Islam, sang pemimpin yang murah hati (Imam Khomeini qs) telah mengumumkan dan mengangkat kebijakan mendukung Palestina dan menunjukkan permusuhan terhadap rezim Zionis. Kebijakan ini terus berlanjut hingga hari ini. Sudah tiga puluh lima tahun Republik Islam tidak pernah menyimpang dari garis pembebasan al-Quds itu, dengan keinginan dan dukungan penuh rakyatnya.

Kadang-kadang, sejumlah anak muda di Iran menulis surat kepada Pemimpinnya (Rahbar), mengatakan dengan mendesak, begini: “Izinkan kami untuk pergi dan berperang melawan rezim Zionis di garis depan.”

Meski sang pemimpin tidak memberi izin pada mereka, namun hal itu menunjukkan betapa rakyat Republik Islam memilih untuk berperang melawan Zionis. Dengan pertolongan dan rahmat Allah Swt, masyarakat Republik Islam telah melalui batasan dan hambatan perselisihan mazhab. Mereka bisa membantu Hizbullah Lebanon, yang adalah kelompok Syi'ah, juga menyediakan bantuan untuk Hamas dan Jihad Islam, yang Sunni, dan mereka terus melakukan hal itu. Republik Islam tidak sudi menjadi tahanan dari batasan-batasan kemazhaban, seperti mengatakan bahwa ia Syi'ah, ia Sunni, ia Hanafi, ia Hambali, ia Syafi'i atau Zaidi.

Pandangan Republik Islam ialah pada tujuan utamanya dan menawarkan bantuan demi memperkuat kepalan tangan saudara-saudara Palestina di Gaza dan di wilayah lain. Dan dengan pertolongan Allah, Republik Islam akan terus melakukannya. Seperti, janji untuk mempersenjatai warga yang melawan di Tepi Barat, sebagaimana yang telah terjadi di Gaza—demi mempertahankan diri mereka.

Penting untuk diketahui pula, bahwa sudah selayaknya muslimin tidak silau dengan “kemegahan Amerika Serikat”, apalagi sampai mengintimidasi mereka. Faktanya, musuh-musuh Islam itu kini semakin lemah. Sekarang, kaum congkak dan arogan itu kenyataannya sudah lebih lemah dibandingkan dengan masa seratus tahun yang berlalu. Lihatlah pemerintah kolonialis di Eropa, yang menghadapi masalah ekonomi, politik dan keamanan dan berbagai bentuk masalah lain. Dan, pemerintahan USA lebih buruk lagi dari mereka; yang menghadapi masalah moral, politik, finansial dan moneter yang serius. Status superpower pemerintahan itu menjadi terhina dan rusak di hadapan seluruh masyarakat dunia, bukan hanya di dunia Islam.

Rezim Zionis, jika dibandingkan dengan masa lalu, kini benar-benar lebih lemah. Mereka yang biasa mendendangkan slogan “wilayah dari Nil sampai Efrat” milik mereka adalah sama dengan mereka yang ternyata tidak mampu menaklukkan terowongan-terowongan orang-orang Palestina di Gaza selama 50 hari. Mereka menggunakan semua kekuatan yang mereka bisa lakukan selama 50 hari itu dengan cara sabotase, merusak dan menaklukkan terowongan-terowongan bawah tanah Hamas, Jihad Islam dan orang-orang Palestina itu. Tetapi nyatanya, mereka sama sekali tak mampu. Itulah rezim sama yang biasa mengatakan, “wilayah dari Nil sampai Efrat milik kami!” Simaklah, bagaimana hal itu terjadi, dan itu menunjukkan betapa lemahnya mereka. Problem-problem para musuh Islam begitu banyak. Musuh-musuh Islam gagal di Iraq, gagal di Syria dan tidak pernah berhasil di Lebanon. Dan, akan begitu pula di wilayah lainnya—tujuan-tujuan jahat mereka tidak akan pernah tercapai.

Mari kita lihat pula, bagaimana USA dan negara-negara kolonialis di Eropa berkumpul dan menggunakan semua kekuatan mereka agar bisa membawa Republik Islam menyerah dan menghamba dalam urusan nuklirnya. Di sini, mereka pun gagal menaklukkan Republik Islam dan mereka akan senantiasa gagal. Ini adalah kelemahan mereka yang lain.

Dan bagi muslimin, dengan pertolongan Allah Swt, semoga menjadi lebih kuat hari demi hari. InsyaAllah.... Sebab, *Allah berkuasa dan mengendalikan penuh atas urusan-urusan-Nya.* (QS.12:21)[]



# Hubungan Antarmanusia dan Memelihara Lingkungan Sehat

Prof. A. Jawadi Amuli

Menjamin dan memelihara sebuah lingkungan yang sehat, selain merupakan hak, adalah kewajiban bagi manusia. Karena itu, kita perlu memeriksa, selain tentang hubungan manusia dengan alam semesta (kosmos), juga hubungannya dengan dirinya sendiri dan manusia lain. Salah satu faktor yang kondusif untuk membangun lingkungan sehat adalah interaksi yang sehat dan beradab antara individu-individu dalam masyarakat. Untuk alasan ini, Islam memerintahkan manusia agar membina dan mamajukan hubungan baik, santun dan ikhlas dengan keluarganya, masyarakat, dan umat manusia seluruhnya.

## **Pujian Islam atas Hubungan yang Ikhlas**

Al-Quran membahasakan keimanan dengan kata benda jamak, yang menunjukkan bahwa orang-orang seharusnya terlibat dalam kegiatan secara kolektif. Hal ini mendidik seorang muslim dalam sebuah kesantunan dan kepantasan pergaulan sosial yang mendorong pada kemuliaan dan kebermartabatan manusia, serta konsisten dengan “bentuk unggul” manusia, sehingga lingkungan yang didiaminya akan diberkati dengan kedamaian, keamanan, dan ketenteraman. Secara demikian, Islam mengutuk unsur-unsur kebencian dan perselisihan dan, di sisi lain, memuji kasih sayang dan persatuan sebagai kebajikan.

Al-Quran mengakui etnis dan kesukuan, kesementaraan, kedaerahan dan perbedaan-perbedaan lainnya, hanya ketika hal-hal tersebut difungsikan sebagai sarana untuk saling mengenal, bukan sebagai dalih untuk berlaku angkuh. Faktor yang diakui menentukan keutamaan seseorang ialah menghindari kebanggaan berlebihan, sifat buruk, perbuatan jahat, pengejaran kekuasaan, sombong dan sekawanannya. Islam menetapkan hubungan baik

tidak terbatas hanya pada kaum muslim (meski hal itu ditekankan kuat, karena, *Sesungguhnya orang-orang beriman adalah bersaudara* [QS.49:10]). Dalam bimbingannya, Islam mengajarkan cinta dan kasih sayang terhadap seluruh manusia, menahbiskan bahwa sepanjang orang-orang itu tidak berbuat khianat, licik dan curang, maka mereka harus diperlakukan secara hormat dan setara.

*Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu karena agama, dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang lalim. (QS.60:8-9)*

### **Bergaul dengan Perilaku Sebaik-baiknya**

Sebagaimana Allah Swt menciptakan manusia dalam “sebaik-baik bentuk”<sup>1</sup>, ia berkewajiban untuk bergaul dengan orang lain [juga dengan] sebaik mungkin. Islam mengajarkan:

*Katakanlah kepada hamba-hamba-Ku, hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang lebih baik (benar). Sesungguhnya setan itu mendorong perselisihan di antara mereka. (QS.17:53)*

*Berbicaralah dengan kata-kata yang baik kepada manusia, (QS.2:83)*

(Perlu dijelaskan bahwa “berbicara” dalam konteks ini meliputi—selain komunikasi verbal—juga bentuk pergaulan lain)

Meskipun wajib bagi muslimin untuk mempertahankan negara Islam terhadap invasi asing, tetapi ketika yang terjadi adalah konflik internal, maka muslimin tidak selayaknya merusak muslim lain—yang mereka anggap sebagai musuh. Dalam kasus ini, kebencian atau permusuhan harus dihancurkan daripada [menghancurkan] musuh yang muslim itu. Menghancurkan musuh termasuk tugas mudah dibandingkan dengan menghancurkan kebencian (dan permusuhan) serta memulihkan hubungan persahabatan (persaudaraan)—suatu prestasi yang dapat dicapai hanya melalui orang-orang yang benar dan lurus.

*Dan tidaklah sama kebaikan dan kejahatan. Tolaklah (kejahatan itu) dengan cara yang terbaik. [Jika engkau melakukan demikian] lihatlah, orang yang antaramu dan antara dia ada permusuhan seolah-olah telah menjadi teman yang sangat setia. (QS.41:34)*

---

<sup>1</sup> *sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. (QS.95:4)*

Masyarakat muslimin itu sama seperti sebuah keluarga di mana cinta dan kasih sayang dominan di dalamnya, dan karenanya, ketika berhadapan dengan muslim lainnya, harus mendengarkan al-Quran yang mengatakan,

*Bergaullah dengan mereka secara patut (hormat). (QS.4:19)*

Dalam masyarakat muslim, bahkan perceraian—dan kelanjutannya—harus dilakukan dengan cara yang terhormat,

*Setelah itu [boleh saja] rujuk lagi dengan cara yang makruf atau menceraikan dengan cara yang baik. (QS.2:229)*

Orang tua berhak memperoleh penghormatan, sebagaimana pula anak-anak, yang harus memperoleh kasih sayang dari orang tua—kasih sayang yang lahir dari kesadaran.

*[Hendaklah ia] berbuat sebaik-baiknya kepada kedua orang tua. Jika salah satu atau kedua dari mereka mencapai usia lanjut dalam pemeliharaanmu, janganlah sekali-kali kamu mengatakan kepadanya “ah!”, dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia. (QS.17:23)*

### **Kesetaraan dan Keadilan sebagai Basis Hubungan yang Legal**

Dari sudut pandang al-Quran, hubungan-hubungan legal (berdasar hukum) dalam masyarakat harus didasarkan pada kesetaraan (*equality*) dan keadilan (*equity*). Islam melarang manusia memberi jalan penindasan, juga melarang menindas [orang lain]. Karena itu, dalam contoh tertentu, al-Quran mengumumkan misi para nabi yang berisi penegakan dan menjunjung tinggi keadilan, seperti ayat berikut:

*Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti nyata, dan Kami turunkan bersama mereka Kitab dan neraca [keadilan], supaya manusia dapat memelihara keadilan. (QS.57:25)*

*Wahai orang-orang yang beriman, jadilah penegak kebenaran, jadilah saksi karena Allah dengan adil. (QS.5:8)*

*Wahai orang-orang yang beriman, jadilah penegak-penegak keadilan dan jadilah saksi karena Allah. (QS.4:135)*

Di kesempatan lain al-Quran mengutuk mereka, yang menindas dan yang menyebabkan penindasan, serta menyatakan yang terakhir sebagai sama kejinya dengan yang pertama.

*..yang tidak menindas yang lain dan tidak (pula) menderita penindasan. (QS.2:279)*

## **Kutukan, Ejekan, Fitnah dan Eksploitasi dalam Islam**

Al-Quran menjelaskan perbedaan antara bakat dan kemampuan di antara anggota masyarakat sebagai sarana untuk mengelola tenaga kerja secara adil, dan sebagai basis untuk mengelola pekerjaan secara adil (*fair*). Al-Quran, bagaimana pun, dengan kuat mengutuk perlakuan atas orang lain dengan menghina, memfitnah dan mengikatnya dalam perbudakan:

*Dia yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi, dan meninggikan sebagian dari kamu atas sebagian yang lain beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang telah diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya, dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS.6:165)*

*Apakah mereka itu yang membagi-bagi rahmat Tuhanmu? Kami-lah yang menentukan kehidupan di antara mereka dalam kehidupan dunia, dan Kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat memanfaatkannya bagi sebagian yang lain. Dan rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan. (QS.43:32)*

Kita bisa mengambil kesimpulan dari ayat-ayat di atas bahwa karunia dan kemurahan Allah Swt itu adalah ujian, bukan menunjukkan sokongan-Nya atau ketidak-sukaan-Nya. Berbagai karunia itu dimaksudkan sebagai dasar untuk distribusi atau pembagian yang adil dalam kewajiban-kewajiban sosial.

Dalam Surah al-Hujurat ayat 11, Allah Swt melarang laki-laki dan perempuan menyombongkan diri dengan mengolok-olok kelompok lain, dan menitahkan tentang pentingnya memerhatikan hubungan saling menghormati dan bergaul dengan orang lain secara sopan dan santun, demi menyiapkan jalan untuk pembangunan kondisi ideal dan lingkungan yang sehat.

*Hai orang-orang yang beriman janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain karena boleh jadi mereka (yang diolok-olok) lebih baik dari mereka (yang mengolok-olok). Dan jangan pula wanita-wanita mengolok-olok wanita yang lain, karena boleh jadi yang diolok-olok) lebih baik dari yang mengolok-olok. Dan janganlah kamu mencela dan memanggil dengan gelar yang buruk pada yang lain.*

## **Tanggung Jawab Penguasa Lebih Berat**

Tanggung jawab seseorang terkait hubungannya dengan masyarakat dan dengan pemerintahan sepadan dengan status orang tersebut. Dengan demikian, tanggung jawab ini memberi timbangan lebih berat pada pihak yang berwenang. Dalam konteks ini, Allah Swt memerintahkan Musa [as]

dan Harun [as] untuk mengajarkan kalimat Ilahi kepada Fir'aun dengan cara yang sopan. Allah memerintahkan Musa AS kendati pun mengetahui bahwa Fir'aun akan menolak kebenaran dan—oleh karena itu—terkena murkanya. Demikian pula, Allah menyuruh Nabi Muhammad saw bersikap penuh kasih dan lembut menghadapi masyarakat.

*Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. (QS.3:159)*

Dengan nada yang sama, Allah memerintahkan Nabi saw untuk berkonsultasi dengan masyarakat muslim dalam membuat keputusan. Konsultasi seperti itu, selain merupakan tanda menghormati pendapat muslimin, adalah langkah efektif dalam mewujudkan persatuan, mendorong individu-individu yang kompeten untuk maju, membudayakan kesepakatan di antara elite intelektual, dan memastikan keputusan yang matang.

Sikap Nabi saw terhadap muslimin—berdasar ilham Ilahi—adalah kerendahan hati:

*dan rendahkanlah sayapmu dengan kasih sayang (berlembutlah dirimu) terhadap orang-orang beriman yang mengikutimu... (QS.26:215)*

(“Merendahkan sayap seseorang,” dalam al-Quran, digunakan juga untuk mengekspresikan kerendahan hati atau kesederhanaan dan kejujuran, sebagaimana dalam kasus orang tua, atau untuk menunjukkan perasaan sayang. Dan, dalam makna yang terakhir inilah yang digunakan oleh Nabi saw). Tetapi, dalam menghadapi golongan kafirin yang menolak tunduk kepada Allah Swt, Nabi saw begitu jelas dalam membedakan dirinya dari mereka:

*Jika mereka mendurhakaimu maka katakanlah, “Sesungguhnya aku tidak bertanggung jawab terhadap apa yang kamu kerjakan!” (QS.26:216)*

Salah satu tujuan utama al-Quran dalam memerintahkan hubungan baik dan ikhlas ialah untuk menumbuhkan masyarakat berkeadaban yang unggul—di mana masyarakat akan saling percaya satu sama lain,<sup>2</sup> sebagai lawan dari masyarakat yang korup dan menyeleweng—di mana ketidakpercayaan dan saling curiga menyebar luas.

---

<sup>2</sup> Dalam spirit ini, bahwa Allah Swt melarang sang muslim menjadi tempat ketidakpercayaan dari muslim yang lain, karenanya dikatakan: *Wahai orang-orang beriman!*

## Fitrah Manusia untuk Bergaul secara Ikhlas

Manusia secara fitrah<sup>3</sup> cenderung untuk hidup secara beradab. Fitrah itu memanggil tiap individu supaya bergaul dengan saling menghormati hak-hak sesama. Kerja sama dan hubungan saling menghormati, berbasis kesopan-santunan, berakar pada sifat asal manusia. Syair Sa'di dengan fasih menggambarkan kecenderungan manusia itu:

Anak-anak Adam adalah bagian dari satu tubuh,  
karena dalam penciptaan, mereka dari satu esensi.  
Manakala terasa sakit pada satu bagian,  
bagian lain pun tidak akan bisa tenang.<sup>4</sup>

Syair tersebut, selain merupakan ekspresi yang fasih dari maksud sejumlah ayat Quran dan hadis,<sup>5</sup> adalah artikulasi yang tepat dari kecenderungan sifat asli manusia. Manusia secara alamiah merasa menderita tatkala melihat orang lain menderita, seperti juga merasa senang ketika melihat orang lain makmur.

Aspek lain dari sifat manusia yang seimbang dan penuh kasih ini ialah kecenderungan menginginkan orang lain seperti yang diinginkan untuk dirinya dan tidak menyukai bagi orang lain apa yang ia tidak sukai untuk dirinya. Ini adalah persyaratan keimanan, karena Rasulullah saw menyatakan,

Tidak sempurna keimanan seseorang sampai dia menyukai atas saudaranya, apa-apa yang dia sukai untuk dirinya sendiri.<sup>6</sup>

Dan karena itulah, hal ini juga merupakan kebutuhan dari sifat manusia, karena sifat manusia didasarkan pada keimanan sejati.

*Maka hadapkanlah wajahmu (hatimu) dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (QS.30:30)*

Kecenderungan natural dalam diri manusia terhadap keadaban dan kesopan-santunan berlawanan dengan penghancuran sumber-sumber natural, pencemaran lingkungan, atau pelanggaran atas hak-hak orang lain. Meskipun ia mencari keuntungan material dalam memenuhi kebutuhan [materi]nya, manusia yang bersih tidak pernah menginginkan untuk

<sup>3</sup> Allah Swt menempa karakter manusia dengan kecenderungan terhadap kebaikan dan kebenaran: *Maka hadapkanlah wajahmu (hatimu) dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (QS.30:30)*

<sup>4</sup> *Gulistan Sa'di.*

<sup>5</sup> Lihat, *al-Kafi*, vol.2, hal.166.

<sup>6</sup> *Bihar al-Anwar*, vol.72, hal.257.

memenuhi kebutuhan sedemikian rupa hingga mengorbankan makhluk lain. Bukan hanya dia benar-benar menghindari pembahayaan atas orang lain, bahkan ia berupaya keras—sejauh yang mungkin dilakukan—untuk menolong orang lain meski ia sendiri mengalami penderitaan.

*[Mereka] mengutamakan (orang-orang lain) daripada diri mereka sendiri, sekalipun mereka tertimpa kekurangan [kemiskinan]. (QS.59:9)*

Kedadaan moral dan akhlak yang unggul ini dapat dicapai sebagai hasil dari penyelarasan tingkah laku dengan watak asli nan murni manusia yang dianugerahkan Allah Swt. Sebab, ketika tingkah laku manusia diselaraskan, motivasi-motivasinya tidak lagi terbatas pada yang material. Sifat asli manusia yang murni itu merindukan sumber tidak terbatas dari curahan hati Ilahiah, dan karenanya tidak dapat dipuaskan hanya dengan balasan-balasan material. Manusia yang bersih-murni selalu mencari, dalam setiap tindakannya, milik sejatinya. Karena itu, ketika memberikan makanan kepada yang membutuhkan, mukmin sejati mengatakan,

*Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah untuk mengharap rida Allah. Kami tidak menghendaki balasan dari kamu maupun terima kasih apa pun. (QS.76:9)*

### **Kerapuhan yang Melekat pada Watak Manusia**

Ada asumsi menyatakan bahwa sifat yang melekat pada manusia tidak dapat diubah, dan manusia sepenuhnya memiliki watak tersebut di sepanjang hidupnya. Konsepsi ini keliru, karena salah satu aspek yang melekat itu, karena halusny, ialah "kerapuhan"nya. Dan karena alasan tersebut, hal ini memerlukan perhatian terus-menerus dan sadar. Jadi, Allah Swt memperingatkan manusia agar mereka tidak mengotori sifat asli mereka dengan kotoran egoisme dan hawa nafsu. Pengotoran seperti ini benar-benar akan membawa kerugian besar. Karenanya, jika seseorang terinfeksi kekotoran tersebut, ia harus berjuang tak kenal lelah untuk membersihkannya guna memperbaiki diri dan mencapai kebahagiaan [yang besar].

*Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwanya, dan sungguh merugilah orang yang mengotorinya. (QS.91:9-10)*

Untuk mengartikan makna kekotoran dalam ayat di atas, Allah menggunakan kata "*dassa*", yang berasal dari akar kata *dasw*, yang berarti menguburkan sesuatu di dalam tanah. Jadi, kata itu secara fasih menggambarkan bagaimana manusia dapat mengubur sifat asli anugerah Allah itu dengan kelalaian dan kecerobohan, hingga membuatnya menjadi tak punya kekuatan. Lama kelamaan sang manusia pun hanya tampak

[seperti] manusia namun tanpa esensi dan kesejatan dirinya. Orang seperti itu digerakkan dengan mudah oleh hasrat kasarnya, yang selanjutnya ia tidak ada bedanya dari binatang.

Wajahnya adalah manusia, tetapi hatinya kejam dan kasar.<sup>7</sup> Allah Swt menggambarkan orang seperti itu sebagai makhluk yang sama dengan binatang atau bahkan lebih buruk lagi.

*Mereka itu seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. (QS.7:179)*

Alasan bahwa manusia bisa lebih buruk daripada binatang itu karena perbuatan-perbuatan yang terkait kapabilitas alamiahnya: ketakutan dan imajinasi dalam kognisi serta nafsu dan amarah dalam dayanya. Namun demikian, manusia yang diberkahi dengan kecerdasan praktis dan teoretis, jika ia gagal mematuhi akal (kecerdasan) itu, ia pun jatuh lebih rendah dari binatang.

### **Pelanggaran atas Hak-Hak Orang Lain**

Tinjauan atas situasi global saat ini mengilustrasikan bagaimana manusia zaman kini—seperti juga di zaman dulu—terpikat pada syahwat dan hasrat serta kebodohan dalam pikiran dan perbuatan, hingga mengabaikan sifat Ilahiah mereka dan [lalu] menguburnya. Manusia telah melupakan bimbingan sifat Ilahiahnya, terutama dalam urusan kewajiban-kewajiban sosial. Kenyataan ini terjadi secara umum, meski mungkin tak diharapkan, yang beranggapan bahwa menolong sesama manusia adalah sia-sia atau bahkan berbahaya.

Mereka yang mempunyai mentalitas demikian hanya memerhatikan diri sendiri, yang sakit karena perasaan asing dan ekstrem terhadap orang lain. Nilai-nilai mereka terbatas pada apa yang menaikkan kenyamanan mereka belaka yang diinterpretasi dengan cara individualistik. Kerja sama dan simpati yang mereka buat-buat menceraibut esensi mereka, dan digunakan hanya sebagai alat kemunafikan demi meraih keberhasilan. Hal ini menunjukkan kondisi kebersamaan (seperti dalam perkawinan) yang merugikan dalam masyarakat kontemporer dan menggambarkan ketidakmampuan mereka membentuk inti yang fundamental dalam kehidupan sosial. Mereka tidak lagi bisa menuruti watak [asli] Ilahiahnya dan masuk ke dalam perjanjian dengan pasangan untuk hidup di bawah atap yang sama.

### **Gawatnya Problem Keluarga**

Krisis yang menimpa sebuah keluarga—yang merupakan dasar atau inti dari kehidupan sosial—begitu dalam dan memprihatinkan, sehingga

---

<sup>7</sup> *Nahj al-Balaghah*, Khotbah ke-87.

sosiolog dan para legislator, meskipun menyadari akibat-akibat yang akan terjadi pada masyarakat modern, tidak mampu memberikan solusi. Bukan hanya tidak mampu menyelesaikan krisis, bahkan mendapati diri mereka sendiri putus asa dan kebingungan menemukan jalan untuk menghentikan masalah yang kian memburuk. Demikianlah, semakin banyak kemajuan dunia modern memasuki jalan sains dan teknologi, semakin banyak pula nilai-nilai hidup keluarga kian menyusut. Semua ini sebagai refleksi pada meningkatnya jumlah perceraian dan seks bebas serta meningkatnya jumlah anak-anak terlantar, yang selanjutnya membawa pada pelanggaran yang lebih besar atas hak-hak manusia.

Mempelajari akibat-akibat pengotoran sifat/jiwa seperti itu dalam skala internasional bahkan memperlihatkan kesimpulan yang lebih menyedihkan. Penindasan dan penganiayaan negara-negara yang lebih kuat terhadap yang lemah semakin tinggi. Meskipun bangsa-bangsa yang lemah tidak lagi disebut sebagai koloni-koloni, [nyatanya] mereka dieksploitasi dan ditaklukkan dengan cara lebih buruk dari sebelumnya. Hubungan politik, budaya, finansial di antara negara-negara ditentukan secara eksklusif oleh prinsip jahat yang dikutuk al-Quran:

*Hari ini, dia yang punya tangan lebih tinggi meraih kemenangan. (QS.20:64)*

Hukum rimba semacam itu, contoh konkretnya terlihat pada berlakunya kekuatan veto dari sedikit negara superpower di Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), di mana mereka berhak melanggar hak bangsa-bangsa yang lemah untuk kepentingan [keuntungan] mereka sendiri.

Kesimpulannya, walaupun manusia memiliki sifat murni dan suci ketika lahir, mereka bisa mengotori atau merusaknya, sehingga menghapus bimbingan Ilahiah yang diinfuskan Allah pada jiwa mereka, khususnya yang terkait dengan hubungan sosial. Pengotoran sedemikian mengakibatkan kerusakan yang tak bisa diperbaiki dalam masyarakat, begitu pula dalam lingkungan internasional. Inilah keadaan kita di era modern kini.

### **Menjaga Hubungan Kasih Sayang dalam Keluarga bagi Kesehatan Mental Masyarakat**

Dalam menjamin lingkungan yang sehat, selain aspek material, Islam juga menekankan aspek spiritual. Islam menyokong persahabatan, kepercayaan dan hubungan baik sebagai basis interaksi di antara manusia. Untuk mempromosikan dasar-dasar ini, diperintahkan untuk menguatkan tali silaturahmi di antara keluarga dan masyarakat. Islam secara tegas memuji penguatan ikatan silaturahmi dan mencela mereka yang memutuskan dan merusaknya:

*[Para pendosa ialah] orang-orang yang melanggar perjanjian Allah sesudah perjanjian itu teguh, dan memutuskan apa yang Allah perintahkan (kepada mereka) untuk menghubungkannya dan membuat kerusakan di muka bumi. Mereka itulah orang-orang yang rugi. (QS.2:27)*

Allah Swt mengajarkan kita bahwa manusia terhubung dengan Tuhan-nya. Memutuskan hubungan penghambaan pada Allah adalah tercela. Hal itu merupakan contoh keputusan ikatan di mana Tuhan telah memerintahkan untuk memeliharanya (seperti dinyatakan dalam ayat di atas), sehingga keputusan ikatan seperti itu merupakan pelanggaran atas perjanjian kita kepada Allah. Selain itu, sebagaimana Allah mencipta manusia sebagai makhluk sosial, Dia telah mengumumkan garis pedoman khusus untuk mengatur bagaimana bergaul dengan keluarga (dan kerabat) dan muslim yang lain, bagaimana mematuhi penguasa dalam masyarakat Islam, dan bagaimana berinteraksi dengan masyarakat nonmuslim. Perintah-perintah itu digunakan al-Quran—dalam berbagai tingkat—dan kumpulan hadis Islam. Seseorang yang melanggar dan merusak ikatan yang sangat dianjurkan oleh ajaran ini pada esensinya merusak ikatan yang Allah telah perintahkan untuk memeliharanya, dan yang demikian itu telah merusak perjanjian Ilahi. Selanjutnya kita akan melihat beberapa hubungan yang Allah umumkan kepada siapa pun untuk memeliharanya sebagai hal yang suci.

### **Hubungan dengan Keluarga (Kerabat)**

Seseorang yang memutuskan hubungan dengan orang tua dan anak-anak adalah contoh jelas dari merusak ikatan yang Allah telah perintahkan untuk menjaganya (sebagaimana disebutkan dalam kutipan ayat di atas). Berkenaan dengan orang tua, al-Quran mengatakan,

*Kami wajibkan manusia berbuat baik kepada orang tuanya. (QS.29:8)*

Hal ini ditekankan lebih kuat dalam hubungannya dengan ibu:

*Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang tuanya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan pada ayah-ibumu, hanya kepada-Ku kembalimu. (QS.31:14)*

Dalam ayat ini, orang tua disebutkan secara langsung setelah Allah, dan ini menekankan pentingnya menghormati mereka. Ayah-ibu adalah tempat ungkapan dan curahan hati Ilahiah, dan tidak menghormati mereka berarti dosa yang amat buruk.

Seseorang yang memutuskan ikatan dengan keluarga dekatnya juga termasuk contoh merusakkan ikatan yang Allah perintahkan untuk memeliharanya. Ayat suci al-Quran menandakan:

*Dan bertakwalah kepada Allah, yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. (QS.4:1)*

Tentu saja, dengan keluasan cakupan ayat ini juga memasukkan ikatan perkawinan, karena dalam beberapa ajaran agama, ikatan perkawinan dibandingkan dengan ikatan darah. Dalam pidato Rasulullah saw pada kesempatan menikahkan putrinya dengan Ali bin Abi Thalib atau khotbah pada kesempatan pernikahan Imam Muhammad Jawad, kita membaca:

*Sesungguhnya Allah membangun hubungan dalam perkawinan sebagai hubungan dua [keluarga].<sup>8</sup>*

Jadi, seseorang juga diharuskan untuk menghormati sanak famili melalui perkawinan.

Dalam hukum Islam, terdapat perintah yang digunakan hanya pada kondisi sebagai muslim, seperti salat dan puasa. Walaupun perintah seperti itu juga mengikat pada nonmuslim, namun salat dan puasa mereka tidak akan bisa diterima meski mereka melaksanakannya. Di sisi lain, ada ajaran tertentu yang diterapkan bahkan kepada nonmuslim, seperti dalam kasus menghormati orang tua. Dengan demikian, bahkan jika orang tuanya adalah nonmuslim, seseorang masih mengemban kewajiban menghormati dan memenuhi kebutuhan mereka.

*Dan pergaulilah keduanya (orang tuamu yang tidak beriman) secara baik di dunia ini. (QS.31:15)*

Menghormati ikatan kekeluargaan lebih dari sekadar 'berkunjung ke sanak saudara'. Tujuan utama dari hubungan seperti itu ialah mendahului memberi bantuan sebelum yang lain melakukannya.

Al-Quran juga menyebutkan pertalian suami istri, yang menjadi inti keluarga, dan menegaskan bahwa suami atau istri harus menjaga sebuah hubungan yang sehat.

*Bergaullah dengan mereka [istri-istrimu] secara patut (hormat). (QS.4:19)*

Dengan demikian, ketika sang suami gagal memperlakukan istrinya secara patut dan hormat, ia berarti merusak sebuah tali yang Allah perintahkan untuk memeliharanya. Al-Quran menetapkan hak-hak yang seimbang antara pasangan [suami-istri].

*Para istri mempunyai hak seimbang dengan kewajiban mereka, menurut cara yang ma'ruf (hormat); dan para suami mempunyai satu tingkat kelebihan di atas mereka (istri-istri). (QS.2:228)*

---

<sup>8</sup> *Bihar al-Anwar*, vol.43, hal.119.

Merusak hak-hak istri adalah—sekali lagi—contoh pemutusan atas ikatan yang telah Allah perintahkan untuk menjaganya.

Perintah tersebut menyuruh untuk mengikat kuat [hubungan] kekeluargaan termasuk juga menghormati nonmuslim. Tetapi hubungan ini tetap terhormat sepanjang hal itu tidak berkonflik dengan kewajiban agama yang lain. Jika ternyata berkonflik, hubungan-hubungan itu pun menjadi berbahaya dan harus dihindari. Jika orang tua yang tidak beriman (nonmuslim), misalnya, berusaha untuk meyakinkan anak-anak mereka untuk kembali pada ketidakberimanan, anak-anak harus menentang orang tua mereka.

*Tetapi jika [orang tuamu] memaksamu untuk mempersekutukan dengan Aku sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti mereka. (QS.31:15)*

Salah satu ajaran utama Nabi saw, yang merupakan prinsip umum di mana ajaran-ajaran agama yang lainnya harus dimengerti ialah:

Ketaatan makhluk dalam pelanggaran terhadap Pencipta tidak diizinkan (terlarang).<sup>9</sup>

Dengan demikian, kita tidak dibenarkan mengikuti orang lain, bahkan jika dia pemimpin kita, mengingat hal itu akan membawa pada pelanggaran terhadap ajaran Islam. Mengatakan, “Saya hanya mengikuti perintah dari para pemimpin,” tidak akan bisa membebaskan kita dari tuduhan bahwa kita membantu melakukan kesalahan.

## **Hubungan dengan Sesama Muslim**

Muslimin atau mukminin adalah bersaudara.

*Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. (QS.49:10)*

Meninggalkan atau gagal menghormati persaudaraan ini juga menjadi contoh penghancuran atas ikatan yang Allah telah perintahkan untuk menjaganya. Imam Ja’far Shadiq [as] mengatakan,

Sebuah persaudaraan (atau persahabatan) dua puluh tahun [menghasilkan] kekeluargaan.<sup>10</sup>

Hingga empat puluh rumah ke semua penjuru—dari rumah seseorang—adalah tetangganya, dalam hubungan di mana kita harus memerhatikan dan menghormati hak-hak khusus.<sup>11</sup> Hal ini, tentu saja, tidak terbatas pada sekitar

<sup>9</sup> *Nahj al-Balaghah*, Aforisme No.165.

<sup>10</sup> *Bihar al-Anwar*, vol.71, hal.157.

<sup>11</sup> Rasulullah saw bersabda, “Empat puluh rumah di depanmu, di belakangmu, di kananmu dan di kirimu merupakan tetanggamu. Lihat, *al-Kafi*, vol.2, hal.6694.

secara horisontal tetapi termasuk juga sekitaran vertikal sebagaimana kasus dalam perumahan modern.

### **Hubungan dengan Komunitas Islam**

Menjauhkan diri dari komunitas atau masyarakat muslim termasuk contoh lain dalam merusak ikatan yang Allah perintahkan untuk menjaganya. Terkait dengan persatuan dalam masyarakat Islam, al-Quran menegaskan,

*Berpeganglah teguhlah, kamu semuanya, kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai. (QS.3:103)*

Dengan demikian, keliru jika mencari tali [ikatan] Allah sementara tinggal sendiri dan menjauh dari komunitas muslim. Karena hal itu merupakan contoh perusakan atas ikatan yang Allah perintahkan untuk menjaganya. Ayat yang dikutip di atas menunjukkan dua unsur. *Pertama*, berpegang teguh pada tali Allah dan; *kedua*, melakukannya secara bersama-sama. Hal ini sebagaimana dicontohkan dalam salat berjamaah yang menyatukan kedua unsur tersebut. Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib mengatakan,

Sesungguhnya, dia yang menjauhi dari masyarakat menjadi mangsa setan, seperti seekor domba tersesat yang menjadi mangsa serigala.<sup>12</sup>

Jadi, al-Quran memperingatkan kita untuk tidak menjauhkan diri dari masyarakat Islam dan memerintahkan kita untuk memegang tali Allah dalam persatuan. Lebih lanjut, al-Quran mencela orang-orang yang mengobarkan perselisihan.

*Sesungguhnya umatmu ini adalah umat yang satu, dan Aku adalah Tuhanmu, maka bertakwalah kepada-Ku. Tetapi [kemudian] mereka memecah belah agama mereka di antara mereka sendiri, tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada sisi mereka. (QS.23:52-53)*

Al-Quran melihat perselisihan yang tidak berdasar sebagai tanda lemahnya kecerdasan:

*Kamu kira mereka itu satu tubuh [bersatu], tetapi hati mereka berpecah belah. Yang demikian itu karena sesungguhnya mereka adalah kaum yang tidak mengerti. (QS.59:14)*

### **Hubungan dengan Pemimpin Masyarakat Muslim**

Contoh paling serius dari perusakan ikatan yang Allah perintahkan untuk menjaganya ialah mencemarkan hubungan seseorang dengan penguasa masyarakat muslim. Dalam hubungan ini, al-Quran menyatakan:

---

<sup>12</sup> *Nahj al-Balaghah*, Khotbah ke-127.

*Sesungguhnya muslim (mukmin) sejati itu ialah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, dan apabila mereka bersama-sama Rasulullah dalam sesuatu urusan yang memerlukan pertemuan, mereka tidak pergi sebelum meminta izin kepadanya. Sesungguhnya orang-orang yang meminta izin kepadamu (Muhammad) mereka itulah orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya. Maka apabila mereka meminta izin kepadamu karena sesuatu keperluan, berilah izin kepada siapa yang kamu kehendaki di antara mereka, dan mohonkanlah ampunan untuk mereka kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS.24:62)*

Mukminin atau muslimin sejati adalah mereka yang berpartisipasi dalam urusan-urusan sosial dan tidak meninggalkan pemimpin ketika mereka diharapkan membantu, seperti saat peperangan. Mereka yang tidak mau berpartisipasi dari awal berarti berdosa karena meninggalkan seluruh tugas mereka. Tetapi, mereka yang mau berpartisipasi tetapi kemudian memutuskan meninggalkan harus benar-benar karena memang demikian. Sebab, meninggalkan suatu urusan tanpa izin dari pemimpin Islam termasuk contoh mencolok dari pemutusan ikatan yang Allah perintahkan untuk memeliharanya.

Dalam kutipan ayat di atas, Allah memerintahkan Nabi saw berdoa untuk ampunan bagi mereka yang dimaafkan karena lalai membantunya hingga [mereka] yang mengalami kerugian rohani dapat diperbaiki dengan cara ini. Ayat itu juga memberi Nabi saw keleluasaan atas orang-orang yang berharap untuk dimaafkan, karena ia berkuasa dan harus memutuskan, berdasar keputusan yang beralasan, kepada siapa ia harus memaafkan.

Allah Swt memperingatkan muslimin yang lemah yang, ketika Nabi saw memanggil mereka untuk berpartisipasi dalam kewajiban sosial yang sulit seperti perang, akan mencari kesempatan untuk melarikan diri:

*Sesungguhnya Allah telah mengetahui orang-orang yang berangsur-angsur pergi di antara kamu dengan berlingung (kepada kawannya), maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah Rasul takut akan ditimpa cobaan atau ditimpa azab yang pedih. (QS.24:63)*

Dan, ditunjukan kepada orang-orang muslim yang tidak mau membantu Nabi saw itu, Allah Swt memperingatkan mereka karena meninggalkan garis depan:

*Tidaklah sepatutnya bagi penduduk Madinah dan orang-orang Arab Badwi yang berdiam di sekitar mereka tidak turut menyertai Rasulullah (berperang) dan lebih mencintai diri mereka daripada mencintai Rasulullah. (QS.9:120)*

## Hidup Damai Bersama Penganut Agama Lain

Hidup damai bersama para penganut agama yang lain tentu saja bukanlah suatu kejahatan yang harus dipikul dengan pengetahuan bahwa mereka dihukum ke neraka. Umat muslim mesti menyadari bahwa meskipun nonmuslim keliru dalam keyakinan mereka, namun [mereka] bisa dimaafkan ketimbang dihukum di neraka. Tidak setiap kesalahan patut menerima hukuman di neraka. Orang-orang nonmuslim yang jujur dalam penolakannya terhadap Islam disebabkan penelitiannya yang tanpa prasangka telah membawanya pada keyakinannya itu dan—meski dia akan secara natural kehilangan manfaat tak ternilai dari keyakinan yang sebenarnya—[dia] tidak akan dicampakkan ke neraka.

Dengan kata lain, hidup dengan damai bersama para penganut keyakinan dan jalan hidup yang berbeda adalah perdamaian yang dibuat atas dasar apa yang kita miliki bersama sebagai manusia. Hal ini seharusnya tidak dilihat sebagai pengalaman menyiksa dalam proses yang kemudian kita harus perlu berpura-pura damai karena alasan-alasan politik. Kita harus ingat bahwa golongan nonmuslim mungkin saja secara tanpa sadar menolak Islam, bukan karena keras kepala. Artinya, dia telah berusaha menemukan kebenaran namun sejauh itu gagal menyadarinya. Orang-orang seperti itu dimaafkan oleh Allah:

*[Ada pula] orang-orang lain yang ditangguhkan sampai ada keputusan Allah; adakalanya Allah akan mengazab mereka [lantaran dosa mereka] dan adakalanya Allah akan menerima taubat mereka. (QS.9:106)*

## Kriteria Menjalani Hidup Damai

Ayat-ayat al-Quran menyarankan agar para penganut keyakinan yang berbeda bisa menjalani hidup damai bersama atas dasar prinsip-prinsip umum agama yang mereka miliki bersama. Artinya, harus ada satu agama utama, yang membentuk dasar bagi hal-hal umum masyarakat, sepanjang agama lain pun bisa melakukan di lingkungan privat. Karena itu, ditunjukkan kepada Ahlulkitab, al-Quran menyatakan:

*Katakanlah, “Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah, dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun, dan bahwa kita tidak akan menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah.” (QS.3:64)*

Isi dari ayat ini adalah bahwa kita semua harus percaya pada tauhid dan menolak memaksakan keyakinan kita pada yang lain, namun menerima garis pedoman umum [berupa] Wahyu. Hal ini, tentu saja, tidak harus

dimengerti sebagai membenarkan pluralisme agama—dalam artian bahwa agama-agama atau keyakinan yang berbeda itu sama-sama benar dan asli. Islam adalah final dan satu-satunya agama yang benar, dan agama-agama (keyakinan) yang lain adalah benar sejauh bahwa mereka setuju dengan Islam pada prinsip-prinsip utama. Para penganut agama yang lain, ketika tinggal di sebuah negara Islam, berada dalam perlindungan pemerintahan Islam. Meskipun demikian, orang-orang yang selamat—yakni yang akan memperoleh kebahagiaan—ialah muslimin, karena hanya ada satu jalan yang membawa pada tujuan.

Ada dua pertanyaan di sini yang harus dibedakan. *Pertama*, apakah benar [kita] menjalani hidup secara damai dengan para penganut agama (keyakinan) yang lain? Dengan kata lain, dapatkah para penganut agama yang berbeda bersama-sama dan hidup damai untuk memelihara keamanan negara? Jawaban atas pertanyaan ini akan diberikan di bawah ini. Tetapi, pertanyaan *kedua*: Apakah faktor yang menyebabkan pada kesempurnaan manusia itu satu atau banyak? Apakah hanya ada satu kebenaran yang bisa membawa pada kesempurnaan manusia ataukah lebih dari satu?

Ihwal pertanyaan tentang kesempurnaan manusia dan eskatologi, terdapat hanya satu jalan pasti yang dapat memenuhi tujuan itu. Namun, perihal pertanyaan pemerintahan atau pimpinan dan bagaimana menyatukan pendapat dari banyak orang, ada dua jalan. Satu jalan ialah semua orang mesti percaya pada satu keyakinan (agama). Jalan yang lain ialah orang-orang dari agama yang berbeda—sementara mereka mempertahankan doktrin masing-masing, penghubung harus mematuhi hukum dari satu agama tertentu dalam urusan publik, dan dengan cara ini menganjurkan hidup berdampingan secara damai. Dalam dunia seperti ini, tidak seorang individu atau partai pun dapat mengklaim untuk menguasai atas pemikiran-pemikiran atau mazhab-mazhab di masyarakat. Karena itu, hal yang salah jika memaksa satu pemikiran dengan mengesampingkan yang lain dalam satu masyarakat. Semua orang bebas untuk berpikir. Dalam menegaskan kebenaran ini, al-Quran menandakan:

*“[Marilah kita] tidak menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah.” (QS.3:64)*

Hidup berdampingan secara damai bersama para penganut agama lain dan kebebasan mereka dalam pemikiran dan ekspresi adalah sepenuhnya berbeda dari pertanyaan tentang kebahagiaan di akhirat. Sebab, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, penciptaan Allah mengikuti satu tujuan, manusia berbagi sifat yang satu dan sama, dan karenanya jalan mereka juga satu, jalan sifat asli manusia, yang mereka harus tempuh untuk mencapai satu

tujuan. Karena itu, kita harus mengatakan bahwa hanya ada satu kebenaran dan satu jalan keselamatan. Namun, berkenaan dengan hidup di dunia ini, orang-orang dengan keyakinan berbeda bisa hidup berdampingan sementara menjalankan kebebasan berpendapat, tanpa melanggar batas yang ditetapkan oleh akal dan tradisi Islam, dan dengan cara ini berjuang untuk tujuan-tujuan duniawi mereka. Ini berarti bahwa Islam mendukung hidup berdampingan secara damai dengan para penganut agama yang berbeda.

### **Hidup Berdampingan secara Damai Dianjurkan dalam Islam**

Islam mengajarkan muslimin agar berinteraksi dengan saudara seiman mereka dan yang berkeyakinan (agama) berbeda dalam semangat keadilan dan persamaan. Ini adalah perintah Qurani dan yang demikian harus didukung dalam praktik oleh pemerintahan Islam. Sehubungan dengan perdamaian di antara muslimin, al-Quran menegaskan,

*Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah antara saudara-saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat-[Nya]. (QS.49:10)*

Selain itu, muslimin hidup dan berhubungan secara damai dengan nonmuslim yang monoteis—seperti Yahudi dan Nasrani—di bawah perlindungan negara Islam.

Hidup berdampingan secara damai ini, selain termasuk dengan mereka yang tidak bertauhid, baik pengikut sebuah agama atau dari golongan materialis, ialah yang ingin hidup damai bersama dengan muslim tanpa bersekongkol untuk menumbangkan negara Islam. Tentu saja, orang-orang kafir yang berniat menggulingkan negara Islam harus ditolak dan dihancurkan. Terkait dengan bagaimana menghadapi golongan tidak bertauhid, al-Quran menyatakan,

*Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu karena agama, dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang lalim. (QS.60:8-9)*

Berdasarkan ayat ini, muslimin harus memperlakukan secara sama kaum tak beriman yang tidak membahayakan muslimin, apakah sebelum tegaknya negara Islam atau sesudahnya. Jadi, selama era Nabi Muhammad saw, muslimin harus menghormati orang-orang kafir Arabia yang menolak

membahayakan Nabi saw dan pengikutnya di Mekkah dan setelah itu di Madinah, ketika mereka telah mendirikan pemerintahan Islam di sana, dan mereka yang tetap netral dalam konflik di mana muslimin terlibat melawan para pimpinan kaum kafir, yang berarti bahwa mereka menolak untuk bersekongkol membantu kafirin secara finansial, ideologi, militer atau politik. Muslimin harus memperlakukan golongan yang tidak bertauhid ini sepenuhnya dengan keadilan dan persamaan, karena hal tersebut merupakan kebajikan meski terhadap kafirin, sebagaimana pula berlaku tidak adil adalah kejahatan, sekali pun terhadap orang-orang kafir.

### **Perbedaan antara Hidup Berdampingan secara Damai dan Kelalaian**

Kita jangan sampai bingung perihal perbedaan antara hidup berdampingan secara damai dengan kelalaian atau sikap masa bodoh. Islam telah mengatur bagaimana cara hidup berdampingan antara muslimin dengan kafirin tanpa—dengan cara apa pun—mendorong mereka menjadi masa bodoh terhadap keimanan atau agama yang benar. Salah satu pilar dari pengajaran al-Quran adalah perlawanan tanpa kompromi terhadap kebohongan (dusta) dan orang-orang yang memihaknya:

*Maka janganlah kamu ikuti orang-orang yang mendustakan (ayat-ayat Allah), yang menginginkan supaya kamu bersikap lunak, sehingga mereka akan bersikap lunak (pula kepadamu). (QS.68:8-9)*

Ayat ini mencela sikap lunak dalam menghadapi kedustaan. Dengan kata lain, ayat ini memperingatkan Nabi saw untuk tidak menerima omongan palsu orang-orang kafir dengan sikap kompromi.

Manusia pencari kebenaran menghargai tujuan suci mereka, dan tidak bersedia, dalam keadaan apa pun, meninggalkan tujuan tersebut dengan berkompromi atau menunjukkan ketidakpedulian atasnya. Dalam hal ini, Amirul Mukminin [as] mengatakan,

Aku bersumpah demi jiwaku, bahwa dalam memerangi orang-orang yang menentang kebenaran dan melakukan penyimpangan, aku tidak akan berkompromi atau menunjukkan kelonggaran.<sup>13</sup>

Muslim yang saleh tidak pernah kendur dan lunak dalam menghadapi kepalsuan/dusta, baik dalam tindakan atau keyakinan. Ia tetap setia pada pendirian ideologis tanpa berpaling dari ajaran fundamentalnya.

Sumber keraguan dalam konteks ini ialah sejumlah hadis terkait yang diriwayatkan dari Maksumin di mana mereka menggambarkan Islam sebagai sebuah “[agama] yang lembut, toleran dan mudah”. Tapi hal itu tidak seharusnya digabungkan dengan sikap memalukan diri sendiri dan

<sup>13</sup> *Nahj al-Balaghah*, Khotbah ke-24.

ketidak-pedulian. Apa yang ditunjukkan hadis-hadis itu ialah bahwa doktrin dan ajaran-ajaran Islam—disebabkan oleh harmoni Islam dengan sifat manusia—bebas dari persyaratan menyiksa, dan dengan demikian dapat ditaati oleh orang biasa.

Syekh Kulaini meriwayatkan bahwa istri Utsman bin Mazh'un suatu ketika datang kepada Rasulullah saw dan mengeluhkan tentang suaminya yang berpuasa di siang hari dan terus bangun di malam hari tanpa menyediakan waktu untuk keluarganya. Geram mendengar hal itu, Rasul saw pun menemui Utsman dan mendapatinya sedang tenggelam dalam ibadah. Melihat kedatangan Rasulullah, Utsman menghadap beliau. Kemudian Rasulullah berkata,

Hai Utsman, Allah tidak mengutusku untuk mengajarkan monastisisme. Tetapi, Dia menugaskan aku dengan 'agama primordial', yang mudah dan toleran. Aku berpuasa dan salat serta berkumpul dengan istriku. Jadi, dia yang mengikuti tradisiku harus menganutnya, dan hubungan suami isteri memang merupakan bagian dari tradisiku.<sup>14</sup>

Imam Ja'far Shadiq mengatakan,

Sesungguhnya Allah Swt, menganugerahkan pada Muhammad tradisi-tradisi Nuh, Ibrahim, Musa dan Isa—tauhid, keikhlasan, kejujuran, penyangkalan atas sekutu Tuhan, serta agama primordial dan toleran—tetapi bukan monastisisme dan bukan juga *siyahah*.<sup>15</sup> Dengan itu [yaitu, dengan cara beragama yang benar dan toleran] Allah membolehkan penyucian dan melarang pengotoran serta membebaskan [orang-orang beriman] dari beban dan belenggu yang mengekang dan menyiksa mereka.

Dalam al-Quran, Allah menggambarkan,

*Sesungguhnya Kami telah memudahkan al-Quran untuk pelajaran, maka adakah orang yang akan mengambil pelajaran? (QS.54:17)*

Perintah dan ajaran Qurani adalah mudah sedemikian hingga orang biasa dapat menaatinya tanpa banyak kesulitan. Tetapi Allah Swt juga menggambarkan al-Quran sebagai "yang berat," yang bermakna—meski sederhana dan mudah—ia adalah substansial, mendalam dan besar.

*Sesungguhnya Kami akan menurunkan kepadamu perkataan yang berat. (QS.73:5)*

Kata "yang berat" dalam konteks ini menunjukkan substansi (hakikat) dan kedalaman. Pesan al-Quran adalah mendalam dan kuat, dan meskipun disampaikan sedemikian rupa sehingga mudah dipahami, esensi kebenarannya melampaui pengetahuan pikiran biasa.

<sup>14</sup> *Al-Kafi*, vol.5, hal.494.

<sup>15</sup> Sebuah bentuk ketaatan beragama fanatik yang mengarah pada kehidupan mengembara.

Kesimpulannya, sekali lagi kita dapat menegaskan bahwa meskipun Islam itu mudah dan toleran, ia tidak mendukung [1] kemalasan dan atau tidak peduli serta [2] gampangan dan memalukan diri. Karena dua hal terakhir itu adalah kelemahan manusia yang al-Quran mengartikannya sebagai sifat lunak atau mudah dipengaruhi. Islam, pada sisi lain, ditandai dengan kemudahan dan toleran, yang merupakan sifat positif.

### **Peran Islam dalam Perdamaian Sedunia dan Lingkungan Sehat**

Islam—sebagai agama abadi dan universal—mengenalkan dirinya sebagai hakim tertinggi pada perdamaian universal. Untuk menjelaskan ini, kita harus menawarkan sebuah penjelasan ringkas tentang Islam, perdamaian, universalitas, serta konsep dan dalil-dalil lain di mana posisi ini ditempatkan.

Islam adalah faktor vitalitas yang paling ampuh dalam masyarakat.

*Hai orang-orang beriman, penuhilah seruan Allah dan Rasul-Nya apabila ia menyeru kamu kepada suatu yang memberi kehidupan kepadamu. Ketahuilah bahwa Allah membatasi antara manusia dan hatinya dan kepada-Nyalah kamu akan dikumpulkan. (QS.8:24)*

Kehidupan manusia, yang melampaui kehidupan material, tidak dapat dicapai kecuali hanya dengan perdamaian.

Sebagaimana hidup dan damai tertanam dalam esensi Islam, itu saja sudah mampu membawa dunia pada perdamaian universal. Dengan demikian, Nabi saw digambarkan sebagai rahmat bagi semua makhluk.

*Kami tidak mengutus kamu kecuali menjadi rahmat bagi semesta alam. (QS.21:107)*

Kedamaian dunia adalah satu dari manifestasi yang benderang dari rahmat Ilahi.

Islam adalah satu-satunya agama yang diwahyukan kepada semua nabi, dari Adam [as] sampai Muhammad [saw], dan dengan demikian menjadi manifestasi akhir yang meliputi semua kebenaran yang diajarkan dalam [kitab-kitab] Suhuf Ibrahim, Zabur Daud, Taurat Musa dan Injil Isa, meski dengan cara yang lebih komprehensif dan sempurna. Perbedaan dalam pengajaran para nabi ini hanyalah dalam beberapa ajaran praktikalnya, sedangkan esensinya satu. Ketika berbicara tentang kesatuan esensial dari semua wahyu yang diturunkan, Allah menyatakan,

*Sesungguhnya satu-satunya agama di sisi Allah hanyalah Islam. (QS.3:19)*

*Barangsiapa mengikuti agama selain Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) darinya. (QS.3:85)*

Hal ini menjelaskan bahwa perbedaan mereka hanya pada masalah praktis.

*Untuk tiap-tiap [umat] di antara kamu, Kami berikan aturan [hukum] dan jalan [yang terang] (QS.5:48)*

Persatuan esensial semua pewahyuan disebabkan oleh watak manusia yang tidak berubah, yang semua manusia memiliki kesamaan di sepanjang masa.

*Maka hadapkanlah wajahmu (hatimu) dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahu. (QS.30:30)*

Meskipun demikian, terdapat kebutuhan alamiah tertentu pada manusia yang berubah seiring waktu. Untuk memenuhi berbagai kebutuhan tersebut, Allah telah menetapkan berbagai undang-undang. Islam adalah agama primordial, dan satu-satunya agama yang memiliki seperangkat prinsip pasti yang melayani sifat abadi manusia dan juga [sekaligus] memiliki berbagai manifestasi guna membawa perdamaian pada aspek perkembangan dan kemajuan yang dibutuhkan manusia.

### **Perdamaian di antara Semua Agama, Semua Nabi, dan Semua Mukmin**

Dengan membuktikan perdamaian yang dihadirkan pada semua agama, semua nabi Ilahi dan semua mukmin sejati, Islam meratakan jalan bagi perdamaian dunia bagi semua orang yang menginginkan terciptanya hidup berdampingan secara damai. Islam memberikan petunjuk bagaimana hubungan antara pemerintah dapat dicapai secara damai, bagaimana bangsa-bangsa bisa menjalani kehidupan bersama secara damai, dan bagaimana pemerintah-pemerintah dapat berinteraksi dengan rakyat mereka dengan damai. Hanya dengan jalan ini hak-hak asasi manusia dapat dilindungi, terutama hak anak-anak, perempuan dan orang tua, dan yang lebih rentan lainnya.

Perdamaian yang eksis di antara semua agama Ilahi disebabkan oleh jalan mereka yang berasal dari sumber Ilahi, [yakni] kebijaksanaan Tuhan yang absolut, mengingat apa pun yang mengalir dari sumber asli maka tak diragukan pasti bebas dari tekanan dan perselisihan.

*Apakah mereka tidak memerhatikan al-Quran? Sekiranya al-Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka menemukan pertentangan yang banyak di dalamnya. (QS.4:82)*

Agama-agama tidak tertimpa oleh diskrepansi internal dan tekanan eksternal satu sama lain, karena mereka semua bersumber dari Allah.

Nabi-nabi juga berdamai satu dengan yang lain, karena mereka maksum dan bebas dari kesalahan, baik dalam pengetahuan maupun perbuatan. Selain itu, di antara kebiasaan para nabi, bahwa nabi yang sebelumnya akan menjanjikan kedatangan nabi berikutnya dan yang kemudian akan mengonfirmasi pengajaran dari pendahulunya.

*Dan (ingatlah) ketika Isa ibnu Maryam berkata, “Hai Bani Israil, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu, membenarkan kitab sebelumku, yaitu Taurat, dan memberi khabar gembira dengan (datangnya) seorang Rasul sesudahku, yang namanya Ahmad.” (QS.61:6)*

Dan, perdamaian di antara pengikut-pengikut para nabi Allah dapat dicapai karena mengikuti cara perdamaian para nabi, yang mencegah pengkhianatan dan konflik.

*Hai rasul-rasul, makanlah dari makanan yang baik-baik, dan kerjakanlah amal saleh. Sesungguhnya Aku Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. Sesungguhnya umatmu ini adalah umat yang satu, dan Aku adalah Tuhanmu, maka bertakwalah kepada-Ku. (QS.23:51-52)*

Maka, dengan telah lengkapnya prinsip-prinsip, kita bisa memusatkan perhatian pada panggilan perdamaian sedunia sebagai disuarakan wahyu Ilahi:

*Berbicaralah dengan kata-kata yang baik kepada manusia, (QS.2:83)*

Kata “berbicara” dalam konteks ini bukan menunjukkan pembicaraan yang diperbandingkan dengan perbuatan dan komunikasi tulisan. Tetapi hal ini mencerminkan aspek sosial dalam kehidupan manusia, seperti juga “manusia” dalam ayat berikut yang bukan menunjuk pada suatu kelas tertentu.

*Sempurnakanlah takaran dan timbangan dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia barang-barang takaran dan timbangannya, (QS.7:85)*

Perintah tertulis ini berisi, tidak hanya perniagaan, tetapi setiap bentuk keuntungan yang dapat diperoleh manusia, seperti yang terkait dengan teknologi, inovasi dan eksploitasi alam.

### **Menanamkan Perdamaian yang Stabil dan Menolak Ketidakadilan**

Al-Quran menyatakan betapa pentingnya menghormati hak-hak manusia, mengutuk perbuatan menipu [secara khusus], lalu membuat celaan umum berkenaan dengan segala bentuk kejahatan, kecurangan dan pelanggaran.

*Janganlah kamu berbuat licik di muka bumi, dengan menimbulkan pelanggaran [dan kerusakan]. (QS.26:183)*

Untuk mencapai perdamaian yang stabil di dunia, kita tidak boleh lemah serta membiarkan penindasan dan menjadi penindas orang lain, tetapi harus maju menentang setiap tindakan agresi. Sebab, kalau tidak, berarti kita turut membantu dalam pelanggaran dan merusak pusat-pusat ibadah, yang itu sama dengan merusak seluruh bumi.

Ada dua ayat dalam al-Quran yang secara eksplisit menunjukkan efek destruktif dari merusak perdamaian dan persaudaraan:

*Orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka secara tidak adil, hanya karena mereka berkata, "Tuhan kami hanyalah Allah." Dan sekiranya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobohkan biara-biara, gereja-gereja, sinagog-sinagog dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Mahakuat lagi Mahaperkasa. (QS.22:40)*

*Mereka (tentara Thalut) menaklukkan tentara Jalut dengan izin Allah dan Daud membunuh Jalut, kemudian Allah memberikan kepadanya (Daud) pemerintahan dan hikmah, serta mengajarkan kepadanya apa yang dikehendaki-Nya. Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, pasti rusaklah bumi ini. Tetapi Allah mempunyai karunia atas semesta alam. (QS.2:251)*

Meskipun penentangan terhadap kezaliman memiliki efek umum dalam menimbulkan perdamaian dunia, namun hasil yang lebih kentara adalah manfaat yang dirasakan oleh orang-orang miskin serta perempuan dan anak-anak tak berdaya, seperti disebutkan dalam ayat ini:

*Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah, sementara orang-orang lemah baik laki-laki, wanita-wanita dan anak-anak, yang berdoa: "Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari kota/negeri yang penduduknya lalim dan berilah kami pelindung dari-Mu, dan berilah kami penolong dari sisi-Mu!" (QS.4:75)*

Klarifikasi di atas semestinya mencukupi untuk menerangkan bahwa Islam yang murni sebagaimana diajarkan Rasulullah saw adalah satu-satunya kunci untuk mencapai perdamaian dunia. Islam adalah jalan, kawan, bimbingan, perbekalan, asal-muasal, dan tujuan. Hal ini secara efektif ditunjukkan dalam pemikiran Imam Khomeini dan gerakan Islam yang ia inisiasi. Yakni, pemikiran dari bahan Islam murni yang disusun dalam Republik Islam; dan didasarkan pada fondasi kokoh yang mempercepat tercapainya harapan tertinggi di dalam negeri dan juga arena internasional.

## **Pengaruh Pemikiran Politik Islam terhadap Perdamaian dan Keamanan Dunia**

Salah satu hal paling kritis dari disiplin humaniora ialah ilmu politik, bidang yang berhubungan dengan bagaimana mengelola suatu negara. Islam menggambarkan agama sebagai konstitusi yang sah (legal) dalam semua urusan, apakah pribadi atau sosial, terkait dengan budaya (kebudayaan), ekonomi, militer dan lain-lain, yang menarik masyarakat untuk menegakkan keadilan sebagai pilar perdamaian universal.

*Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti nyata, dan Kami turunkan bersama mereka Kitab dan neraca [keadilan], supaya manusia dapat memelihara keadilan. (QS.57:25)*

Para utusan Tuhan terus teguh dan sabar melewati jalan berliku dan penuh kesukaran, mengorbankan hidup (nyawa) dan harta mereka. Demi menanamkan perdamaian yang adil di dunia dan menyiapkan lingkungan yang sehat untuk kehidupan harmonis manusia, mereka rela menyambut kesyahidan demi rida Allah Swt.

*Dan berapa banyak nabi yang berperang bersama-sama sejumlah besar pengikutnya yang bertakwa. Mereka tidak menjadi lemah karena kesukaran yang menimpa [selagi] mereka di jalan Allah, dan tidak lesu dan tidak menyerah kepada musuh; dan Allah menyukai orang-orang teguh dan sabar. (QS.3:146)*

*Mereka selalu mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi tanpa alasan yang benar. (QS.3:112 dan QS.2:61)*

Tetapi di jalan ini, kaum penindas yang agresif juga membuat usaha-usaha membangun suatu perdamaian yang tidak adil dan memaksa sesuai keuntungan mereka sebagai ganti dari perdamaian adil yang diupayakan para utusan Allah. Untuk mencapai ini, mereka memikirkan sejumlah tipu muslihat: Sekali waktu mereka menolak dan menghilangkan agama dengan menganggapnya sebagai takhayul atau menyebutnya omong kosong yang ketinggalan zaman. Namun, di era modern ini, jerat perangkapnya ialah dengan memisahkan agama dan negara. Tujuan yang dikejar oleh para penindas dalam pemisahan ini adalah melucuti agama sehingga mengubah agama menjadi tidak mampu mempertahankan dirinya sendiri. Setelah melemahkan agama, mereka kemudian membantah dan memikatnya untuk menyimpangkan agama demi memuaskan hasrat dan kepentingan jahat mereka sendiri. Dalam kiasan atas kebenaran ini, Amirul Mukminin menyatakan,

Sesungguhnya agama ini adalah tawanan di tangan-tangan orang jahat; agama digerakkan untuk tujuan-tujuan egoistik dan dicari untuk meraih kepentingan duniawi.<sup>16</sup>

Salah satu dari kebijakan kekuatan politik yang pasti dari para penjahat ialah memanipulasi agama untuk kepentingan [keuntungan] mereka, seolah-olah mereka sadar terhadap seruan agama kepada jiwa [hati] masyarakat. Itulah mengapa para penguasa yang zalim, dulu dan sekarang, mempekerjakan para ulama korup dan yang disebut orang-orang spiritualis, guna mengejar keinginan jahat mereka. Tetapi kita harus mengetahui bahwa manipulasi seperti ini berhasil hanya ketika agama dipisahkan dari negara dan direduksi pada penghambaan terhadap [kekuasaan] negara.

### **Usaha Para Nabi dalam Memajukan Perdamaian Dunia**

Perjuangan para nabi yang sangat terpuji di sepanjang sejarah, di samping mengajarkan monoteisme (*tauhid*), mereka mencontohkan perlawanan terhadap ketidakadilan dalam upaya membangun kedamaian dunia. Allah Swt memuji penolakan Ibrahim [as] pada kemusyrikan (politeisme) dalam ayat ini:

*Sesungguhnya telah ada suri teladan yang baik bagimu pada Ibrahim dan orang-orang yang bersama dengan dia; ketika mereka berkata kepada kaum mereka: Sesungguhnya kami berlepas diri dari kamu dan dari apa yang kamu sembah selain Allah. (QS.60:4)*

Tetapi perjuangan Ibrahim as tidak terbatas pada kemenangan tauhid. Ia memerangi penindasan dan kezaliman, dan karena itulah ia dihukum penguasa zalim dengan dilempar ke dalam api:

*(Golongan kafir itu) berkata, "Bakarlah dia dan bantulah tuhan-tuhan kamu." (QS.21:68)*

Musa as memulai tugas pengutusannya dengan pendekatan politik yang jelas terhadap keimanan dan penentangan yang tegas terhadap kezaliman, dengan mendeklarasikan,

*Musa berkata, "Ya Tuhanku, demi nikmat yang Engkau anugerahkan kepadaku, aku sekali-kali tiada akan menjadi penolong bagi penjahat (pendosa)." (QS.28:17)*

Bimbingan pada Jalan Lurus ini ialah yang kita mohon pada Allah Swt di setiap salat wajib:

*Tunjukilah kami jalan lurus, jalan orang-orang yang Engkau beri nikmat. (QS.1:6-7)*

---

<sup>16</sup> *Nahj al-Balaghah*, Surat No.53.

Firman Allah Swt kepada Musa as untuk menggantikan aturan/kebiasaan yang tidak adil dengan kedamaian dan keadilan ialah:

*Sesungguhnya Kami mengutus Musa dengan membawa tanda-tanda Kami: "Keluarkanlah kaummu dari gelap gulita kepada cahaya benderang dan ingatkan mereka kepada hari-hari [suci] Allah. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda bagi setiap yang sabar dan banyak bersyukur. (QS.14:5)*

Allah memerintahkan Musa as untuk memerangi kezaliman, yang itu terus berguna dan bergema dalam setiap ruang sejarah hingga kini dan nanti.

*Pergilah kepada Fir'aun; sesungguhnya ia benar-benar melampaui batas. (QS.20:24)*

Dan, mukjizat bumi yang menelan Qorun berikut kekayaannya masih dipamerkan dalam koleksi Ilahiah yang mengagumkan dan misterius.

*Maka, Kami menyebabkan bumi menelan [Karun] dan rumahnya. (QS.28:81)*

Mengikuti bimbingan para nabi Ilahi akan membuat jalan-jalan paling sukar menjadi mudah karena pertolongan dan kemurahan Allah Swt:

*Sesungguhnya Kami telah wahyukan kepada Musa: "Pergilah kamu dengan hamba-hamba-Ku di malam hari, kemudian buatlah untuk mereka jalan yang kering di laut itu, kamu jangan khawatir akan tersusul dan tidak usah takut (akan tenggelam)." (QS.20:77)*

Di sisi lain, menentang para nabi Ilahi mengubah jalan-jalan yang paling mudah menjadi sulit:

*Allah berfirman, "Jika demikian, dilarang bagi mereka (memasuki kota itu) selama empat puluh tahun, mereka akan berputar-putar kebingungan di bumi itu. Maka janganlah kamu bersedih hati atas orang-orang yang fasik itu." (QS.5:26)*

Perjuangan Nabi Isa as melawan penindasan dan penganiayaan juga dicatat dalam al-Quran:

*Hai orang-orang beriman, jadilah kamu penolong (agama) Allah sebagaimana Isa putra Maryam telah berkata kepada para pengikutnya yang setia: "Siapakah yang akan menjadi penolongku demi menegakkan agama Allah?" Para pengikut yang setia itu berkata: "Kamilah penolong [agama] Allah!" lalu segolongan dari Bani Israel beriman, dan segolongan (yang lain) kafir. Maka, kami berikan kekuatan kepada orang-orang beriman terhadap musuh-musuh mereka, lalu mereka menjadi orang-orang yang menang. (QS.61:14)*

Penting untuk diingat bahwa kemajuan global, baik ekonomi atau politik, adalah dimungkinkan hanya pada kondisi kedamaian dunia yang tepat. Jika sebaliknya, perkembangan global akan mengarah pada penyebaran

penyelewengan dan ketidakamanan. Secara demikian, kita harus tabah dan teguh, karena hanya dengan keteguhan dapat memperoleh bantuan dan pertolongan malaikat Allah Swt.

*Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan, “Tuhan kami ialah Allah!” kemudian mereka meneguhkan pendirian, maka malaikat turun kepada mereka (mengatakan), “Jangan engkau merasa takut dan janganlah merasa sedih. Terimalah kabar gembira tentang yang telah dijanjikan padamu.”* (QS.41:30)

Peristiwa bersejarah yang megah dan menyenangkan dalam Republik Islam Iran sebagai buah keteguhan, menegaskan kebenaran ayat ini.

Akhirnya, kita berdoa dan berharap untuk kemunculan sang juru selamat, Shahib al-Zaman, yang segera menegakkan kedamaian untuk seluruh makhluk di bumi ini. []



# Semiotika Transenden dalam Al-Quran

Anwari WMK

Intensi pokok tulisan ini ialah menjelaskan perspektif transenden tentang semiotika sebagaimana tertera dalam al-Quran. Seluruh narasi dalam tulisan ini dimaksudkan untuk mendeskripsikan secara filosofis *semiotika transenden* al-Quran. Diskursus ihwal tanda-tanda yang dibentangkan dalam tulisan ini merujuk pada pernyataan Tuhan perihal semiotika tentang keberadaan dirinya yang sesungguhnya multidimensional. Frasa filosofis ihwal tanda-tanda dalam tulisan ini juga mengacu pada teks-teks suci al-Quran. Tulisan ini merupakan upaya awal penelusuran terhadap substansi-substansi semiotika dalam teks suci al-Quran. Dengan berpijak pada riset filosofis, tulisan ini lebih tepat dikategorikan sebagai usaha permulaan pada tingkat filosofis untuk mengkonstruksi *the general theory* tentang semiotika menurut perspektif al-Quran.

## Manusia dan Semiotika

Sebagai kerangka filosofis dalam memahami tanda dan penanda, semiotika sesungguhnya memiliki kedudukan yang bersifat fundamental. Secara simplistik dapat dijelaskan, bahwa semiotika merupakan pendekatan yang fokus pada hal ihwal tanda dan penanda. Alam semesta penuh dengan tanda, seperti jumlah bintang yang mencapai sekitar empat miliar dalam satu galaksi. Sehingga lantaran itu, alam semesta membutuhkan penanda agar termaknai secara sistematis menjadi khazanah ilmu. Jika seluruh kenyataan di alam semesta terposisikan sebagai tanda, maka segala daya upaya manusia untuk memahaminya merupakan kerja filosofis pada tingkat penanda. Begitu pula dengan realitas sosio-

kultural di seantero Planet Bumi, tak lain dan tak bukan merupakan domain yang sesungguhnya dipenuhi dengan tanda, seperti bentangan jalan untuk berlalu lintas bagi beragam moda transportasi yang benar-benar dipenuhi oleh berbagai macam tanda. Dengan sendirinya pula, dibutuhkan hadirnya kekuatan-kekuatan penanda (baca: manusia) untuk dapat memahaminya. Jika setiap tanda diandaikan sebagai ontologi, maka penanda-penanda merupakan epistemologinya. Demikianlah hakikat semiotika.

Sebagai sebuah substansi yang bersifat mendasar dalam dunia filsafat, semiotika bukanlah perkara sederhana. Semiotika tak serta-merta dapat diimplementasikan secara mudah sebagai sebuah kerangka kerja yang pasti untuk analisis filosofis terhadap tanda-tanda. Semiotika senantiasa berwatak spekulatif diskursif pada tingkat penerapannya. Dengan telaah semiotika berarti, muncul keniscayaan untuk dapat memahami secara mendalam berbagai macam tanda yang tersuguh secara *omnipresent*. Sejalan pula dengan doktrin filosofi esoteristik, maka tak terelakkan jika setiap ontologi diperlakukan sebagai sebuah hakikat. Namun hakikat pada setiap ontologi senantiasa terselubungi oleh ketersebaran tanda ke seujur postur ontologis. Kemampuan memahami tanda-tanda, pada akhirnya, sama dan sebangun maknanya dengan kemampuan menyingkap hakikat-hakikat. Tantangannya kemudian, bagaimana dengan mendayagunakan semiotika, makna-makna di balik senarai tanda-tanda benar-benar dapat diungkap, benar-benar dapat disingkap. Ternyata, kapasitas indrawi manusia pada umumnya terkondisikan oleh proses-proses pendidikan dan pengajaran untuk beroperasi berdasarkan kelaziman yang tak sepenuhnya kongruen dengan prinsip-prinsip semiotika.<sup>1</sup>

Problem semiotika itu terasa kian serius dalam hubungannya dengan hal yang transenden. Sebagaimana diketahui, ketransendenan merupakan sebuah spektrum kompleks dalam kehidupan manusia yang secara metodologis tak dapat ditelisik secara gamblang dan mudah melalui kuantifikasi dan reefikasi. Hal transenden dalam konteks humanisme, misalnya, bertautan erat dengan aspek jiwa, akal, dan imajinasi manusia. Masing-masing aspek memiliki makna dan tanda-tandanya yang independen. Dalam perspektif transenden, jiwa bermakna Ilahiah, akal bermakna maslahat, dan imajinasi bermakna suci. Ini sekaligus menunjukkan, bahwa dalam dunia transenden tak ada makna jiwa jika tidak dalam rangka Ilahiah, tak ada makna akal jika tidak dalam rangka kemaslahatan, dan tidak ada makna imajinasi jika tidak dalam rangka kesucian hidup manusia. Bagaimana melalui berbagai macam

---

<sup>1</sup> Bahkan pendidikan dan pengajar membonsai—atau malah membunuh—kapasitas manusia dalam hal melakukan analisis semiotik, sehingga semiotika sebagai pendekatan filosofis benar-benar asing dan terasingkan dari dunia pendidikan.

tanda, semiotika mampu menyingkap dimensi Ilahiah dalam kompleksitas jiwa manusia. Bagaimana melalui berbagai macam tanda, semiotika digdaya mengungkap dimensi masalahat dalam dialektika akal. Bagaimana melalui berbagai macam tanda, semiotika trengginas menggali dimensi suci dalam ketercetusan imajinasi dalam benak manusia. Maka, humanisme tampak super kompleks manakala didekati berdasarkan kerangka analisis semiotika.

Semiotika juga berada dalam aksentuasi yang kian rumit dalam hubungannya dengan hakikat-hakikat Ilahiah. Sesuai dengan karakteristiknya yang transenden, hakikat Ilahiah merupakan lapisan-lapisan makna dalam skala yang teramat tebal. Tatkala satu lapis makna berhasil diungkap manusia melalui analisis semiotika, maka lapisan-lapisan makna berikutnya menantang untuk juga disingkapkan. Dan, lagi-lagi, penyingkapan makna itu diperhadapkan dengan tanda-tanda yang juga berdimensi transenden. Aksioma yang lantas tak dapat dielakkan adalah ini: 'Semakin transenden sebuah realitas, maka tanda-tandanya yang inheren dengan realitas itu telah sedemikian rupa berselubung abstraksi-abstraksi nan kompleks, apatah lagi maknanya, kian terselubung misteri.

Dalam konteks realitas transenden, fungsi dan manfaat semiotika benar-benar berada dalam kondisi yang tengah diuji, yaitu apakah mampu memaknai realitas transenden melalui tanda-tanda. Dalam realitas transenden, termaktub logika Tuhan, kehendak Tuhan dan imperatif-imperatif Tuhan yang perwujudannya di bumi dalam format peradaban dan kebudayaan meniscayakan adanya usaha aktif dan upaya proaktif manusia untuk mengidentifikasikannya secara cermat. Pada titik tantangan ini dapat dibayangkan, bagaimana wujud dari tanda-tanda yang bertautan erat dengan realitas transenden. Tanda-tanda itu tak dapat dicerap secara mudah oleh manusia, dan lantaran itu pula rentan dilecehkan serta terbuka untuk diolok-olok oleh begitu banyak manusia. Tuhan sendiri—melalui firman-Nya—lalu berbicara tentang tanda-tanda itu, serta mengimperatiskan manusia agar bersikap dan bertindak serius sebagai penandanya. Atas dasar ini pula, Tuhan menjelaskan melalui firman-Nya ihwal kedunguan manusia tatkala ia abai memerhatikan tanda-tanda tentang keberadaan realitas transenden yang Ilahiah.

Pembacaan secara saksama terhadap al-Quran membawa kita pada satu titik kesimpulan, bahwa manusia dalam pengertiannya yang generik sesungguhnya memiliki kapasitas semiotik. Secara azali, manusia memiliki kemampuan untuk melakukan analisis-analisis semiotik. Manusia mampu menggerakkan kesadarannya sesuai dengan prinsip-prinsip semiotika, yaitu mampu memaknai tanda-tanda yang menghampar di jagat realitas. Kemampuan manusia melakukan analisis semiotika ini bukanlah kapasitas

yang bersifat aksiden belaka, tapi justru substansial. Artinya, kemampuan manusia melakukan analisis semiotika bukanlah sesuatu yang kebetulan semata, namun sepenuhnya tertanam inheren dalam eksistensi manusia itu sendiri.

Tersedianya kapasitas semiotik dalam diri manusia merupakan konsekuensi logis dari posisi agung manusia sebagai makhluk paling mulia ciptaan Tuhan. Maka, eksistensi manusia berkemampuan untuk memproduksi dan sekaligus mencerpap tanda-tanda. Inilah kemampuan yang lantas memungkinkan manusia mengada sebagai *homo symbolicum*.

Dalam al-Quran tertera teks suci: “Dan Dialah yang menciptakan kamu dari seorang diri, maka (bagimu) ada tempat tetap dan tempat simpanan. Sesungguhnya telah Kami jelaskan tanda-tanda kebesaran Kami kepada orang yang mengetahui.”<sup>2</sup> Secara filosofis, teks suci ini menjelaskan hakikat kemakhlukan manusia dalam hubungannya dengan semiotika. Diri yang personal pada makhluk manusia merupakan teleologi atau tujuan dari penciptaan manusia oleh Kemahakuasaan Tuhan. Diri yang personal merupakan entitas yang sangat tinggi nilainya secara filosofis. Bahkan, kebermaknaan hidup manusia di bumi ditentukan oleh faktor diri yang personal itu. Dengan dirinya yang personal, manusia mengada melalui tersedianya apa yang disebut *tempat tetap* dan *tempat simpanan*.<sup>3</sup>

*Tempat tetap* merupakan sebuah frasa filosofis dalam al-Quran yang menjelaskan ihwal adanya wujud wajib dalam diri manusia. Seperti disinggung di atas, wujud wajib dimaksud adalah jiwa yang Ilahiah, akal yang maslahat dan imajinasi yang suci. Tiga substansi dalam wujud wajib manusia ini merupakan landasan pijak kemengadaan manusia sebagai insan Ilahiah di bumi. Dengan jiwa yang Ilahiah, akal yang maslahat dan imajinasi yang suci, secara hakiki manusia memang insan Ilahiah. Bila hayat dan karya manusia dalam pusaran kompleks sejarah sepenuhnya berdimensi Ilahiah, maka itu merupakan sesuatu yang sepenuhnya niscaya, tak terelakkan dan tak terbantahkan. Artinya, sudah semestinya manusia berpihak pada opsi yang benar dalam realitas hidup duniawi, yaitu bilamana sepenuhnya takzim mengambil posisi eksistensial sebagai insan Ilahiah.

---

<sup>2</sup> QS. al-An'am [6]:98.

<sup>3</sup> Pada sementara mufassir, “tempat tetap” dimaknai sebagai tulang sulbi seorang lelaki, dan “tempat simpanan” dimaknai sebagai rahim seorang perempuan. Pada sebagian muafassir yang lain, “tempat tetap” dimaknai sebagai di atas bumi tempat manusia hidup, dan “tempat simpanan” dimaknai sebagai tempat manusia dikuburkan setelah masa kematiannya. Dalam tulisan ini, “tempat tetap” dimaknai secara filosofis sebagai wujud wajib dalam eksistensi manusia, dan “tempat simpanan” dimaknai secara filosofis sebagai wujud mungkin dalam eksistensi manusia.

*Tempat simpanan* merupakan sebuah frasa filosofis dalam al-Quran yang menjelaskan tentang wujud mungkin dalam kemakhlukan manusia di bumi. Pada derajat tertentu, manusia memang memiliki similaritas atau sejumlah kesamaan dengan makhluk biologis pada umumnya, yaitu hidup, tumbuh-kembang, bergerak dan berketurunan. Tapi pada derajat yang lain, wujud mungkin justru mendedahkan manusia untuk tak sekadar berkedudukan sebagai makhluk biologis belaka. Dengan apa yang difrasakan sebagai *tempat simpanan*, maka manusia sepenuhnya menyadari tersedianya sebuah probabilitas untuk berubah menjadi lebih baik. Dari sejak sekuen waktu lampau hingga ke masa kini dan lalu berlanjut ke masa depan, membenteng trase transformasi untuk penyempurnaan diri secara kontinum. Sehingga dengan demikian, wujud mungkin pada manusia sepenuhnya merupakan probabilitas bagi terjadinya peningkatan secara eskatologis untuk gradasi diri yang personal. Dengan wujud mungkin yang sedemikian rupa itu, maka manusia mampu masuk ke dalam proses peningkatan gradasi eksistensial (*maratib al-maujudat*) diri menjadi insan Ilahiah.

Baik dalam hubungannya dengan makna filosofis *tempat tetap* maupun dalam kaitannya dengan makna filosofis *tempat simpanan*, maka “diri yang personal” merupakan domain tumbuh suburnya semiotika yang tiada tara dalam totalitas eksistensi manusia. Pada “diri yang personal” itulah manusia dapat melakukan pemaknaan (*Verstehen*) terhadap tanda demi tanda yang turut mewarnai keterhamparan realitas-realitas duniawi. *Tempat tetap* (baca: wujud wajib) dan *tempat simpanan* (baca: wujud mungkin) merupakan sepasang pilar yang mampu merevitalisasi secara terus-menerus agar “diri yang personal” dalam cakupan eksistensi manusia digdaya terlibat dalam proses-proses semiotika. Dari sini lantas lahir sebuah prinsip filosofis, bahwa melalui “diri yang personal” manusia adalah penafsir dan sekaligus pemakna tanda-tanda. Kembalilah pada kapasitas “diri yang personal” jika manusia hendak melakukan pemaknaan terhadap tanda-tanda. Spirit yang melandasi kembalinya manusia pada “diri yang personal” itu tak lain adalah sakralitas atau kesucian hati nurani. Maka aksioma filosofisnya lalu jelas dan tegas: *Lakukan pensucian hati nurani agar “diri yang personal” canggih melakukan kerja-kerja semiotika demi termaknainya tanda-tanda.*

Kegagapan semiotika yang mewarnai pandangan dunia (*Weltanschauung*) manusia sesungguhnya bermula dari pengabaian manusia terhadap “diri yang personal” dalam hubungannya dengan konsepsi filosofis *tempat tetap* dan *tempat simpanan*. Penelidikan melalui riset filosofis terhadap aspek-aspek semiotika dalam al-Quran menemukan serangkaian narasi kecaman dengan nada dan intonasi yang serius. Al-Quran mengecam *Weltanschauung* manusia yang hanya memunculkan kegagapan semiotika berhadapan dengan

lipatan-lipatan tanda, atau lapisan-lapisan tanda, atau tumpukan-tumpukan tanda, tentang keberadaan Tuhan Yang Mahaesa. Al-Quran berbicara tentang alam semesta dan hayat manusia sebagai tanda bagi eksistensi hakiki Tuhan, di mana tanda demi tanda itu mutlak dimengerti oleh sang manusia melalui upaya *Verstehen* dengan semiotika sebagai salah satu metodologinya. Sebagaimana nanti dapat disimak dalam uraian selanjutnya tulisan ini, kegagapan semiotika yang dikecam al-Quran itu mencakup beberapa dimensi penting dalam kaitannya dengan eksistensi hakiki manusia.

### **Kemarau Panjang Semiotika**

Dialektika kehidupan di Planet Bumi merupakan salah satu sebab munculnya apa yang ditengarai sebagai “kemarau panjang semiotika”. Pada satu sisi, manusia adalah makhluk dengan kapasitas semiotik yang mampu memaknai tanda-tanda kebesaran Ilahi. Tapi pada lain sisi, sengkabut dialektika kehidupan di Planet Bumi—dengan segala tantangannya yang tak terperikan—telah sedemikian rupa menggerus potensialitas dalam eksistensi manusia untuk melakukan pemaknaan terhadap tanda-tanda berlandaskan prinsip-prinsip semiotika. Manusia lantas gagal memenuhi imperatif Ilahi untuk saksama memaknai tanda-tanda, hingga tanda-tanda itu sepenuhnya diabaikan dan terabaikan. Kemarau panjang semiotika mengilustrasikan satu hal yang jelas dan konkret, bahwa bukan berarti manusia tak mampu memaknai tanda, tetapi tak mau memaknai tanda.

Dalam al-Quran termaktub teks suci: *“Dan sekali-kali tiada datang kepada mereka suatu tanda dari tanda-tanda kekuasaan Tuhan mereka, melainkan mereka selalu berpaling daripadanya.”*<sup>4</sup> Inilah teks suci yang berbicara tentang kemarau semiotika dalam ketersusunan untaian narasi firman Ilahi yang gamblang. Pesan filosofis dari teks suci ini adalah posisi alam semesta dan juga diri manusia yang terus-menerus diwarnai oleh repertoar tanda-tanda kekuasaan Tuhan Mahakuasa. Begitu semaraknya repertoar tanda-tanda itu, sampai-sampai hati nurani terdalam manusia menyadari dan mengakui makna fundamental yang bersemayam di balik tanda-tanda. Tapi tragisnya, manusia sengaja mengabaikannya, menisbikannya, hingga tanda-tanda dan makna yang inheren bersama tanda-tanda sepenuhnya hilang punah dari struktur kesadaran humanistik manusia. Tanda-tanda tentang kebesaran Tuhan tak pernah berjeda memancar di segenap relung realitas hidup dan seluruh spektrum alam semesta. Namun manusia, lebih memilih untuk mengabaikannya.

---

<sup>4</sup> QS. Yasin [36]:46.

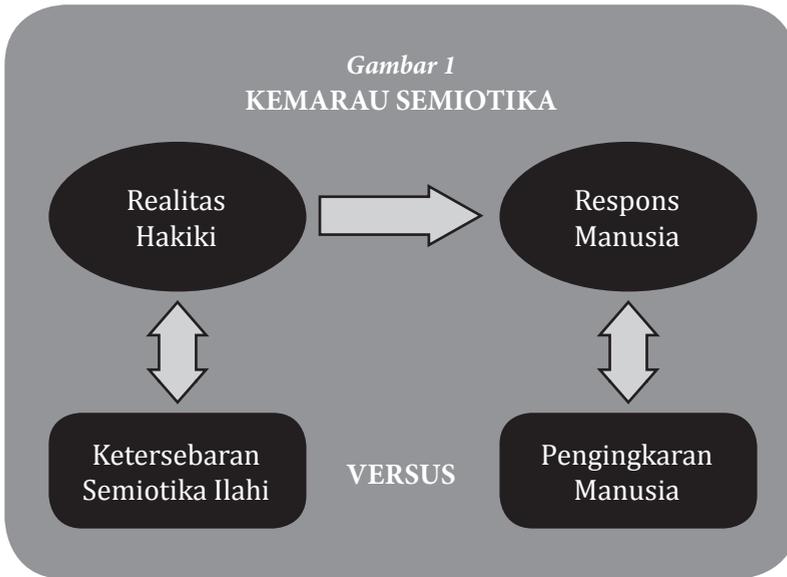
Bagaimana pun, tugas pokok manusia adalah beribadah kepada Tuhan dengan segala dimensinya yang bermakna signifikan bagi kelanjutan tata kelola kehidupan untuk realitas duniawi Planet Bumi.<sup>5</sup> Keterhubungan manusia dan Tuhan adalah keterhubungan ibadah. Peribadatan adalah tanda dari faktualitas keterhubungan hamba dan Sang Maha Pencipta. Dan teks suci ini menjelaskan tentang kedudukan tanda-tanda sebagai jembatan penghubung antara kesadaran manusia pada satu sisi dan keberadaan Yang Mahakuasa pada lain sisi. Bahwa dengan menganalisis tanda-tanda itu, manusia benar-benar terkondisikan untuk bergerak memasuki wilayah pemahaman terhadap keagungan Ilahi. Manusia dan alam semesta adalah makhluk ciptaan Tuhan, di mana pada masing-masing entitas makhluk terdapat tanda-tanda kekuasaan Tuhan. Sebagai *homo symbolicum*, maka manusialah yang paling relevan menyingkap makna di balik segala tanda yang di dalamnya terefleksikan kekuasaan Tuhan.

*Gambar 1* menunjukkan, bahwa masalahnya sama sekali tak terkait dengan ketiadaan tanda tentang sangat besarnya kekuasaan Tuhan bagi kelanjutan hayat manusia dan alam semesta. Tanda-tanda itu melimpah ruah, dan dengan intensitas yang akseleratif terus-menerus hadir ke segenap relung kehidupan. Bahkan, muncul aksioma yang lantas tak terbantahkan, bahwa tak ada satu pun realitas duniawi yang steril dari tanda-tanda keberadaan Tuhan. Masalahnya benar-benar berkelindan dengan negativitas manusia terhadap tanda-tanda, melalui praksis penampikan manusia dalam hal memaknai tanda. Realitas hidup di Planet Bumi telah sedemikian rupa memperhadapkan manusia pada pilihan penuh ambigu, hingga kemudian tanda-tanda keberadaan Tuhan terabaikan atau sengaja diabaikan. Maka, tidak pernah terjadi kemarau tanda, tapi timbul kemarau panjang semiotika.

Persoalan ini memunculkan dua pertanyaan hipotetis yang secara filosofis penting direnungkan secara serius. Apakah kemarau semiotika ini merupakan kenyataan yang khas muncul sebagai problematika kemahlukan manusia di Planet Bumi? Bagaimana jika ternyata manusia hidup dalam sebuah zona yang tingkat kenyamanannya berada di bawah derajat *liveable* Planet Bumi, mungkinkah timbul kemarau semiotika?

---

<sup>5</sup> QS. al-Dzariyat [51]:56.



Bagi manusia, bumi merupakan zona hunian terbaik untuk mengembangkan kehidupan serta demi melanjutkan eksistensi dirinya dalam jangka panjang.<sup>6</sup> Hingga sejauh ini belum jua utuh kesimpulan para ilmuwan—penggerak perkembangan sains mutakhir—tentang keberadaan planet lain di alam semesta yang senyaman dan seelok bumi bilamana diperlakukan sebagai zona hunian bagi hayat umat manusia. Dalam keseluruhan detak waktu, umat manusia terus-menerus membutuhkan bumi, manusia makan buah-buahan yang pohonnya tumbuh di bumi, menenggak air yang sumbernya berada di bumi, dan juga menghirup udara dalam lingkup kanopi atmosfer bumi. Bahkan saat manusia mati pun, masih jua dipusarakan di bumi.<sup>7</sup> Kondisi objektif demikian benar-benar mengukuhkan bumi berfungsi sebagai koloni paling relevan bagi lahir dan berkembangnya kebudayaan dan peradaban menurut rancang bangun kesadaran manusia. Dari sini pula dapat dimengerti mengapa bumi merupakan wilayah bagi hadirnya para Nabi dan orang-orang saleh, selain tempat bermukim iblis dan jin.

Dengan senarai kenyamanan hidup, bumi telah sedemikian rupa berfungsi sebagai sebuah *comfort zone* yang melenakan manusia. Keterlenaan itulah yang menjauhkan dan mengasingkan kesadaran manusia dari pemahaman terhadap berbagai macam ontologi yang secara prinsip merupakan tanda keberadaan Tuhan. Bumi dengan segala kenikmatan yang

<sup>6</sup> QS. al-Baqarah [2]:30.

<sup>7</sup> QS. al-A'raf [7]:25.

disuguhkan benar-benar terdedahkan sebagai hijab tebal bagi manusia untuk dapat memahami “tanda”. Manusia lebih memilih merengkuh kenikmatan yang tersaji di bumi itu ketimbang masuk ke dalam medan kompleksitas semiotika untuk pemaknaan terhadap tanda-tanda. Padahal, kerelaan hati memaknai tanda-tanda merupakan dasar untuk merengkuh derajat kenikmatan yang jauh lebih hakiki dari segala yang tersuguhkan di bumi.

Sebuah ilustrasi yang sangat tepat berkenaan dengan kemarau semiotika itu termaktub dalam teks suci berikut:

*“Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memujinya, tapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun.”<sup>8</sup>*

Teks suci ini berbicara tentang alam semesta yang ketersusunannya ditentukan oleh sebuah esoterisme. Dan esoterisme dimaksud adalah tasbih. Dengan demikian berarti, substansi filosofis yang termaktub dalam teks suci ini adalah aksioma bahwa segala macam formasi pada totalitas rangkaian ketersusunan alam semesta tak lain merupakan manifestasi kebertasbihan segala macam ontologi. Tafsir semiotikanya adalah: Tak ada satu pun ontologi yang mengada di alam semesta lepas bebas dari tasbih. Kebertasbihan merupakan jalan keselamatan bagi setiap ontologi yang tersebar pendar di alam semesta dengan skala yang teramat luas. Maka, ketersebaran benda-benda langit secara rapih sebagai manifestasi dari kebertasbihan makhluk kepada Yang Mahakuasa, mutlak diteropong berdasarkan perspektif semiotika. Sayangnya, tasbih ini tak dimengerti hakikatnya oleh manusia, akibat terus mengendapnya problem filosofis, yaitu terlampau panjangnya kemarau semiotika.

Hal fundamental yang patut digarisbawahi dalam teks suci ini adalah kebertasbihan alam semesta dalam kedudukannya sebagai fenomena kosmologis yang tragisnya ditampik kesahihannya oleh manusia. Tasbih dan atau kebertasbihan alam semesta terkait erat dengan sebuah kata kunci: *Tuhan Maha Penyantun*. Dalam eksistensinya sebagai Maha Penyantun itu, termaktub makna filosofis tentang Tuhan yang welas asih terhadap seluruh entitas yang tersebar luas di alam semesta. Tuhan memberikan cintanya yang tiada tara kepada alam semesta, yaitu cinta dengan keagungan makna yang tak mampu diucap kata-kata, cinta yang tak sampai dikalkulasi angka-angka. Inilah cinta yang berada dalam kelaziman filosofis untuk senantiasa disambut oleh seluruh ontologi yang sedemikian rupa telah terposisi sebagai sang penerima cinta. Maka, cinta itu pun tak boleh bertepuk sebelah

---

<sup>8</sup> QS. al-Isra' [17]:44.

tangan, sehingga ontologi-ontologi sang penerima pancaran cahaya cinta mutlak menyambutnya dengan tasbih dan kebertasbihan tanpa jeda. Inilah fenomena kosmologis yang tak mau dimengerti manusia, sebagai akibat dari terlampau panjangnya kemarau semiotika.

Implikasi lain dari kemarau semiotika dalam konteks persoalan di atas sesungguhnya berjaln kelindan dengan problem epistemologi. Manusia yang tak terlatih paham hakikat tasbih alam semesta adalah seonggok kesadaran tanpa gelora semiotika. Seonggok kesadaran itu lantas membatu dan senantiasa membeku dalam sengkabut kesulitan oleh besarnya kegagapan membangun epistemologi filosofis. Kebertasbihan alam semesta mustahil terdeteksi secara audio-visual oleh kapasitas generik panca indra manusia yang berwatak empiristik. Sebab hanya melalui penelidikan secara semiotikalah kebertasbihan alam semesta dapat dimengerti hakikatnya. Sementara itu, penelidikan secara semiotika mempersyaratkan terjadinya transformasi kesadaran manusia pada tiga aras sekaligus, yaitu jiwa yang hewaniah berubah menjadi jiwa yang Ilahiah, akal yang mekanistik berubah menjadi akal yang maslahat, dan imajinasi yang ilusif berubah menjadi imajinasi yang suci.

Ilustrasi lain berkenaan dengan kemarau semiotika, tercemin dalam teks suci ini:

*“Tidaklah kamu tahu bahwa Allah: kepada-Nya bertasbih apa yang di langit dan di bumi dan (juga) burung dengan mengembangkan sayapnya. Masing-masing telah mengetahui (cara) sembahyang dan tasbihnya, dan Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan.”<sup>9</sup>*

Secara filosofis, teks suci ini berbicara tentang dua hal penting dan mendasar. *Partama*, tanda-tanda Kemahakuasaan Tuhan adalah timbulnya epistemologi sembahyang dan tasbih pada seluruh ontologi di alam semesta. *Kedua*, tak ada satu pun ontologi di alam semesta yang mengada tanpa disertai epistemologi kehambaan kepada Allah. Maka, kesimpulan umum yang lantas terdedahkan adalah *kegagapan membangun epistemologi filosofis bermula dari kegagalan pada tingkat semiotika dalam memaknai tasbih dan kebertasbihan alam semesta*.

### **Determinasi Empirisme-Positivistik**

Pada pelataran yang lain, konstataasi al-Quran tentang arti penting semiotika dalam menyingkap kebermaknaan tanda-tanda kebesaran Ilahi terpilih oleh visi kehidupan empirisme-positivistik yang begitu problematik. Sebagaimana diketahui, empirisme-positivistik merupakan sebuah

---

<sup>9</sup> QS. al-Nur [24]:41.

*Weltanschauung* bagaimana entitas-entitas ontologis dimengerti dengan mengabaikan hal yang transenden. Dengan empirisme-positivistik berarti kesahihan sebuah realitas ditakar berdasarkan kapasitas daya cerap panca indra manusia belaka. Jika seandainya panca indra manusia tak mampu memahaminya, maka realitas itu disimpulkan tak pernah ada, realitas itu dinilai berdimensi nihil. Sebagai sebuah pandangan dunia, paham empirisme-positivistik menampik hakikat-hakikat transenden dalam konteks jiwa yang Ilahiah, akal yang maslahat, dan imajinasi yang suci. Maka, dengan sendirinya, empirisme-positivistik mustahil bersenyawa dengan kerangka kerja telaah filosofis semiotika yang transenden.

Empirisme-positivistik dalam kedudukannya sebagai penghalang rintang bagi pendayagunaan secara saksama semiotika dikemukakan al-Quran secara lugas:

*“Dan orang-orang yang tidak mengetahui berkata: “Mengapa Allah tidak (langsung) berbicara dengan kami atau datang tanda-tanda kekuasaannya kepada kami?” Demikian pula dengan orang-orang yang sebelum mereka telah mengatakan ucapan yang seperti mereka; hati mereka serupa. Sesungguhnya Kami telah menjelaskan tanda-tanda kekuasaan Kami kepada kaum yang yakin.”<sup>10</sup>*

Kegagalan semiotika yang disinggung teks suci ini adalah kenyataan buruk yang telah berlangsung ribuan tahun. Dari generasi ke generasi, kegagalan ini membentuk pandangan dunia yang akut dan sekaligus patologis. Persoalan makna dalam bentangan sejarah umat manusia lalu bersangkutan paut dengan kegagalan semiotika itu. Sangat bisa dimengerti pada akhirnya, mengapa makna-makna Ilahiah atas kemengadaan seluruh ontologi gagal dikuak secara saksama untuk kemudian menambah akumulasi cadangan ilmu. Sikap dan penyikapan yang muncul malah mengekspresikan kedunguan manusia. Hakikat yang sesungguhnya transenden dituntut secara banal agar terdeteksi secara indrawi, sehingga timbul gerak gradatif eksistensial yang menurun, dari level kesadaran tinggi meluncur ke level kesadaran rendah. Dengan empirisme-positivistik, manusia hidup tanpa disertai keagungan abstraksi-abstraksi—yang sesungguhnya elok dan menawan.

Pandangan empirisme-positivistik dapat dilacak pada gagasan-gagasan filosofis David Hume, George Berkeley, dan John Locke. Penghambaan manusia di hadapan realitas-realitas kasat mata, oleh empirisme-positivistik malah dikukuhkan sebagai paradigma kehidupan yang determinatif. Pencerapan dan pemaknaan terhadap realitas-realitas duniawi lalu bercorak reduksionistik belaka, sebab sepenuhnya abai terhadap makna substansial

---

<sup>10</sup> QS. al-Baqarah [2]:118.

esoterisme yang mengejawantah secara ekstrinsik dalam format tanda. Melalui empirisme-positivistik, abstraksi-abstraksi tak bermetamorfosis menjadi gagasan-gagasan filosofis baru. Itu karena, penghayatan manusia disterilisasi dari dimensi-dimensi imajinatif yang sakral serta bebas dari profanitas ilusi. Atas dasar itu semua maka hidup hanya dimengerti secara terbatas sebagai aksi-reaksi dalam konteks kehidupan di bumi semata.

Empirisme-positivistik merupakan sebuah kerangka kerja filosofis tentang pengasingan manusia atas hakikat dirinya sendiri sebagai penanda atas tanda-tanda. Melalui empirisme-positivistik, manusia dikondisikan untuk mengacaukan dirinya sendiri sebagai sebuah keutuhan eksistensi yang sejatinya transenden. Implikasi filosofis empirisme-positivistik sungguh sangat serius. Dengan doktrin filosofis yang dikandungnya, empirisme-positivistik mendorong manusia terjerembab ke dalam kubangan keliman esensialisme, hasil rancang bangun manusia sendiri. Empirisme-positivistik mempedagogi manusia dengan pesimisme tiada tara terhadap dirinya sendiri, akibat terlampau determinatifnya keyakinan filosofis, bahwa jiwa manusia bukanlah sumber hakiki keterciptaan ilmu pengetahuan, sehingga jiwa manusia tak perlu bersibuk ria memahami tanda-tanda yang tersebar luas di alam semesta. Cukup bagi jiwa manusia, menurut empirisme-positivistik, untuk hanya memahami segala macam ontologi yang telah sangat jelas formanya fisiknya.

Sisi keliman dari *Weltanschauung* empirisme-positivistik adalah tumbuhnya kesadaran tentang realitas-realitas penentu kebenaran yang mengaksiomakan bahwa kebenaran mutlak mengandung tiga aspek, yaitu, korespondensi, koherensi dan pragmatisme. Korespondensi adalah adanya kesesuaian antara ide dan fakta, sehingga kebenaran berwatak empiris-induktif. Koherensi adalah timbulnya relevansi terhadap seluruh pernyataan logis, sehingga kebenaran bersifat rasional formal-deduktif. Pragmatisme adalah kebenaran yang hanya ekuivalen dengan kebermaknaan secara instrumentalistik-fungsional. Di luar itu semua tak ada kebenaran. Di luar spektrum yang dapat dipahami panca indra manusia bukanlah realitas, dan karena itu sama sekali tak mengandung kebenaran. Maka, ontologi lebih penting dari epistemologi, sehingga segala sesuatu yang diasumsikan benar dalam dunia transenden dituntut dapat diterima keberadaannya oleh kapasitas peraba, perasa, penciuman, pendengaran dan penglihatan manusia.

Pada titik persoalan ini, empirisme-positivistik melumpuhkan keagungan imajinasi manusia dalam hal mengupayakan penyingkapan ontologi-ontologi demi menemukan kebenaran hakiki. Mengingat kebenaran dalam pandangan ini hanyalah dipahami berdimensi induktif-deduktif-

pragmatik, maka dengan sendirinya tak ada kebutuhan untuk melakukan *Verstehen* terhadap tanda-tanda. Berbagai entitas dan segala macam ontologi tak perlu dipahami sebagai tanda. Lebih tidak perlu lagi, melakukan interpretasi secara saksama terhadap hakikat-hakikat yang inheren tersembunyi dalam dekapan tanda-tanda. Jika tanda-tanda itu sebuah batu sebesar gunung, maka tetap diperlakukan sebagai batu, tak perlu dimaknai keberadaannya secara semiotik-transenden.

Sulit dibantah, bahwa sesungguhnya pandangan dunia empirisme-positivistik hanya sebatas mampu melahirkan paradigma keilmuan berwatak reduksionisme-partikular. Segala macam ontologi yang berkedudukan sebagai tanda, hanya dimengerti dalam spektrum ekstrinsiknya. Anasir-anasir renik penentu ketersusunan sebuah ontologi—untuk kemudian mengada sebagai sebuah tanda—diasumsikan sebagai sesuatu yang sepenuhnya absurd manakala diperhatikan secara serius. Bagi yang berpandangan empirisme-positivistik, air mengalir deras di sungai, tak perlu dimengerti sebagai tanda. Bagi mereka, udara berhembus menuju berbagai penjuru mata angin, tak perlu dipahami sebagai tanda; gema-gema suara yang tersuar di alam bebas, tak usah dimengerti sebagai tanda. Sebab, segala tesis tentang kebenaran hanya dinilai valid manakala memenuhi pengukuran-pengukuran eksak.

Demikianlah pandangan dunia empirisme-positivistik. Pandangan dunia antitanda, serta tak memungkinkan takzim memahami aksistensi Tuhan yang mengejawantah ke dalam ketersebaran tanda-tanda. Persis sebagaimana tercermin dalam teks suci di atas, muncul narasi yang banal: "*Mengapa Allah tidak (langsung) berbicara dengan kami . . . . .*"

### **Problema Animalitas Manusia**

Inkompatibilitas lainnya yang tak memungkinkan manusia mampu membaca tanda-tanda Ilahiah terkait erat dengan problem animalitas. Tatkala hayat manusia melorot dari derajat eksistensi ke level esensi, maka tak terelakkan timbulnya masalah animalitas dalam dirinya, dan sang manusia pun terseret jauh ke dalam kubangan kelam yang penuh sesak dengan segala macam sengkabut kegagapan semiotika. Ketika eksistensi manusia berproses secara menurun menuju esensi kebinatangan, maka seketika itu pula manusia kehilangan seluruh kapasitas humanistisnya dalam hal membaca secara jernih tanda-tanda berdimensi Ilahiah. Kalau pun tanda-tanda yang Ilahiah masih jua terbaca, maka keterbacaan itu tak bermahkotakan visi filosofis. Sehingga dari sini muncul aksioma, bahwa *besarnya kehendak untuk menguasai semiotika transenden sama dan sebangun maknanya dengan pembebasan manusia dari anasir-anasir esensialistis animalitas*. Maka, tanda dan penanda dalam pengertiannya yang Ilahiah merupakan sebuah kondisi yang terbebaskan dari animalitas.

Penting dicatat, bahwa animalitas yang menelusup masuk ke dalam relung demi relung esensialisme manusia membentuk kerangka kerja yang terbakukan, tertradisikan, dan terkodifikasikan. Baik dalam bidang politik, ekonomi maupun dalam dinamika kultural, animalitas manusia terpancang secara sangat kuat, tak tergoyahkan. Dalam bidang politik, animalitas manusia ditandai oleh munculnya nomenklatur “siapa mendapat apa dan bagaimana, sehingga tak ada kawan-lawan abadi, sebab yang ada hanyalah kepentingan abadi.” Dalam bidang ekonomi, animalitas manusia dikukuhkan oleh berlakunya paradigma “ketamakan merupakan kebajikan yang mutlak dijunjung tinggi melalui terbentuknya peradaban.” Dalam dinamika kultural, animalitas manusia diawetkan melalui timbulnya paham tentang “kejahatan merupakan kecerdasan dan keagungan hidup, melampaui segala macam kebajikan, sehingga harus ditangani secara sistemik”.

Dengan sendirinya, animalitas merupakan variabel penghalang yang secara langsung maupun tak langsung justru menggerus habis kapasitas manusia untuk melakukan pembacaan secara semiotik-transenden terhadap tanda-tanda. Atas dasar kenyataan ini, maka tak terelakkan jika kemudian disimpulkan bahwa keberlimpahan tanda-tanda di jagat semesta merupakan suatu bentuk kemubaziran. Melalui keterseretan dirinya ke dalam pusaran watak kebinatangan, manusia semakin tumpul kemampuan untuk memahami dan memaknai tanda-tanda. Manusia pun masuk ke dalam kelaziman sikap untuk selalu mengelak dari segala kemungkinan untuk melakukan pembacaan terhadap tanda-tanda. Bahkan tragisnya, dengan watak animalitas itu pula manusia bisa dengan serta-merta melecehkan segala macam tanda tentang realitas hakiki yang Ilahiah.

Bagaimana pun, animalitas merupakan suatu format psikologisme yang tanpa ampun menyeret manusia terjerembab ke dalam degradasi eksistensial. Tapi tragisnya, sang manusia tak sepenuhnya menyadari, sehingga kemakhlukan manusia yang sejatinya Ilahiah diseret menjadi bentuk kemakhlukan yang hewaniah. Secara filosofis, eksistensi manusia berada di titik ketinggian yang gradasinya melampaui puncak ketinggian segala esensi animalitas. Lalu, watak-watak animalitas datang laksana gelombang besar tsunami untuk kemudian menelkung eksistensi hakiki manusia agar sepenuhnya bertekuk lutut di hadapan skema-skema animalitas yang telah sedemikian canggihnya tertabalkan ke dalam bidang politik, ekonomi dan dinamika kultural. Saat animalitas yang tercanggihkan itu bermetamorfosis menjadi substansi dalam proses pendidikan dan pengajaran,<sup>11</sup> maka

<sup>11</sup> Tak ada penyikapan yang tepat mengatasi persoalan ini selain mempurifikasi eksistensi manusia dari watak-watak kebinatangan. Semua bangunan politik, ekonomi dan kultural mutlak dikoreksi secara kritis apakah masih terus bertahan sebagai wadah bagi berkembang biaknya watak-watak animalitas. Koreksi secara kritis ini niscaya diberlakukan dalam proses-proses pendidikan

pengelakan dan penolakan terhadap animalitas serta-merta tercitrakan sebagai keabnormalan hidup manusia bersama himpunannya—dalam karut-marut banalitas. Manusia pada titik pusaran persoalan ini adalah makhluk yang telah gugur kapasitas semiotiknya untuk dapat memahami secara sublimatif tanda-tanda yang Ilahiah.

Berkenaan dengan persoalan ini, al-Quran mengungkap:

*Dan sesungguhnya kami jadikan (isi neraka Jahanam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati tapi tidak dipergunakan untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakan untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakan untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu seperti binatang ternak, bahkan lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai.<sup>12</sup>*

Pada derajat tertentu, teks suci ini mendedahkan tersedianya fakultas-fakultas semiotika dalam postur keseluruhan eksistensi manusia. Adalah kemakhlukan manusia itu sendiri yang memang mendasari tersedianya fakultas-fakultas tersebut. Kemakhlukan manusia adalah semiotika itu sendiri, sehingga manusia adalah produsen dan sekaligus konsumen atas tanda-tanda. Fakultas semiotika dalam eksistensi manusia tersebut mencakup hati, mata dan telinga. Sejauh terkerahkan berdimensi Ilahiah, maka sejauh itu pula hati, mata dan telinga manusia digdaya melaksanakan suatu fungsi ketransendenan yang spesifik, yaitu menjadi penanda atas tanda-tanda yang Ilahiah.

Tapi pada derajat yang lain, hati, mata dan telinga manusia berada dalam suatu titik pertarungan yang sangat serius, yaitu bilamana telah bergeser jauh menjadi pilar tegaknya konstruksi kehidupan berwatak kebinatangan. Hati manusia lantas tumpul memahami hakikat dan makna firman Tuhan. Mata manusia pun mengalami disfungsi dalam mencerp tanda-tanda kekuasaan Tuhan. Telinga manusia lalu steril dari keagungan ayat-ayat Tuhan. Inilah malapateka dehumanisasi yang tiada tara. Sebab, inilah faktualitas yang diglorifikasikan oleh terpancangnya tonggak dan tengara kejatuhan manusia sebagai *homo symbolicum*. Al-Quran bahkan menggambarkan secara sarkastis nasib manusia yang demikian sebagai jauh lebih buruk ketimbang binatang ternak.

---

dan pengajaran. Visi baru pendidikan adalah menyucikan manusia dari watak kebinatangan. Jika agenda ini gagal diwujudkan, maka semakin mengemuka kegagapan semiotik dalam hal memaknai tanda-tanda kebesaran Ilahi.

<sup>12</sup> QS. al-A'raf [7]:179.

Apa yang lantas penting dicatat ialah problematik animalitas manusia yang telah sedemikian rupa mengejawantah dalam sejarah. Animalitas merupakan suatu bentuk kelancungan antroposentrisme dalam hayat umat manusia bersama puak dan himpunannya. Aktualisasinya justru dapat dikenali pada personalitas tokoh-tokoh sejarah. Dan justru dengan esensialisme animalitas itu maka personalitas seseorang menjulang tinggi ketokohnya dalam belantika sejarah. Apa yang bisa disimpulkan dari keberadaan para penguasa tiran dalam kancah kekuasaan politik di berbagai belahan bumi, misalnya, jika bukan teraktualisasikannya watak-watak kebinatangan dalam personalitas tokoh-tokoh sejarah. Dan, kini kita bisa berkata dengan kebeningan akal sehat, bahwa bukan saja terhadap sesama manusia watak-watak kebinatangan amat sangat berbahaya, tapi juga dalam konteks pembacaan terhadap tanda-tanda yang Ilahiah. Animalitas yang tumbuh subur dalam hayat manusia merupakan sebab pokok timbulnya kegagapan semiotik dalam memahami segala hakikat yang termaktub pada serangkaian tanda yang Ilahiah.

Apa yang penting digarisbawahi dari animalitas manusia adalah munculnya tiga hal pokok dalam hubungannya dengan penuhanan hawa nafsu; yakni sistem nilai, pandangan dunia dan estetika. Tatkala tiga hal pokok ini tegak sebagai pilar pendukung kebertuhanan manusia pada hawa nafsu, maka intrusi animalitas ke dalam hayat manusia pada berbagai lini amat sangat tak terelakkan. “Hawa nafsu” yang dimaksudkan di sini semakna dengan ego dan atau egosentrisme. Tatkala manusia sepenuhnya bertuhan pada ego, maka animalitas dalam hayat manusia merupakan *conditio sine qounon*. Pada aksentuasi tertentu, kebertuhanan terhadap hawa nafsu itu disambut secara luas serta diglorifikasi secara gegap gempita sebagai kemasyhuran, persis sebagaimana terus mewarnai perkembangan dinamis budaya pop.

Sebuah teks suci tentang hal ini menyebutkan:

*Terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan. Maka apakah kamu dapat menjadi pemelihara atasnya? Atau apakah kamu mengira bahwa kebanyakan mereka itu mendengar atau memahami. Mereka itu tidak lain hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu).<sup>13</sup>*

Tatkala problema animalitas manusia benar-benar berada dalam derajat lebih buruk ketimbang binatang ternak, pada saat itu pula sang manusia lumpuh eksistensi dirinya oleh kering kerontangnya kapasitas semiotik untuk dapat memahami tanda-tanda.

---

<sup>13</sup> QS. al-Furqan [25]:43-44.

## Skema Kehancuran Ekosistem

Faktor penyebab lain timbulnya kegagapan semiotik ternyata bersilang sengkabut dengan kehancuran ekosistem. Sebagai sebuah keadaan yang teramat tragis, kehancuran ekosistem terskema rapi dalam totalitas kreasi destruktif manusia. Kehancuran ekosistem terjadi akibat kuatnya keyakinan segelintir elite politik dan ekonomi perihal arti penting gagasan-gagasan kemajuan (*ideas of progress*). Dengan sendirinya, kehancuran ekosistem merefleksikan kompleksitas dialektika hidup manusia bersama sesamanya di bawah naungan gagasan-gagasan kemajuan. Kehancuran ekosistem merupakan realitas buruk yang bersifat *human made* dan sekaligus menjauhkan manusia dari situasi penajaman kapasitas untuk melakukan pembacaan secara semiotik-transenden terhadap berbagai macam tanda berdimensi Ilahiah.

Penting dicatat, bahwa keberadaan Planet Bumi dalam jangka panjang tak steril dari ancaman kehancuran ekosistem. Sebab-sebab alamiah seperti gempa bumi dan letusan gunung berapi merupakan peristiwa besar yang bersifat alamiah, penyebab kehancuran ekosistem bumi dalam skala tak terperikan. Fakta kehancuran ekosistem yang tak terelakkan itu lantas dimengerti secara generik oleh dunia sains sebagai kerakter fisis Planet Bumi. Tapi terhitung sejak abad XVII, kehancuran ekosistem Planet Bumi berlangsung secara sangat dramatis justru oleh banalitas pikiran dan laku manusia. Kehancuran ekosistem merupakan dampak langsung dari absurditas sikap dan tindakan manusia. Eksploitasi semena-mena sumber daya alam di bawah kendali rasionalitas industrial telah sedemikian rupa mengukuhkan kehancuran ekosistem berlangsung dengan sangat dramatis. Dan para aktor pencetus kehancuran ekosistem itu adalah personalitas-personalitas yang gagap mendayagunakan kapasitas semiotik bagi terbangunnya kesadaran eksistensial yang transenden.

Manakala kehancuran ekosistem itu ditilik berdasarkan perspektif filosofis, tampak menonjol masalah ambiguitas manusia. Pada satu sisi, manusia tak pernah kehilangan kesadaran sublimatif untuk memahami bumi sepenuhnya fungsional sebagai zona hunian yang mutlak dijaga kelestariannya. Demi mempertahankan eksistensinya dalam jangka panjang, manusia diperhadapkan dengan keniscayaan untuk merawat dan menjaga kelestarian ekosistem bumi. Tapi pada lain sisi, manusia berkontestasi dengan sesamanya demi memenangkan konsesi secara luas atas sumber-sumber daya. Disokong oleh motif-motif hedonistik berbasis loba dan ketamakan, maka kapasitas produktif dikerahkan melalui kerangka kerja industrial super eksploitatif. Maka, penguasaan secara spasial Planet Bumi sudah lebih dari cukup untuk dijadikan dasar menguras habis sumber daya bumi. Impaknya yang teramat serius tersuar pada kehancuran ekosistem.

Pada akhirnya kita menyaksikan tergelarnya drama dehumanisasi tiada tara. Kehancuran ekosistem secara sistemik paralel dengan pertarungan di antara sesama penguasa kapital berskala besar. Di samping itu, kehancuran ekosistem meminta tumbal pengorbanan jiwa manusia yang justru secara demografis berada di luar arena kontestasi perebutan sumber-sumber daya. Paradigma ilmu dan kesadaran kultural yang lantas terbentuk adalah bagaimana memenangkan kontestasi secara sengit bersamaan dengan kian parahnyanya kehancuran ekosistem. Psiko-kultural yang berarak dalam benak kesadaran manusia pun didominasi ambisi untuk sepenuhnya digdaya tampil sebagai pemenang pada keseluruhan arena perebutan sumber-sumber daya. Dari sini lantas lahir sebuah *human conditions* yang amat sangat memprihatinkan, yaitu tertutupnya peluang bagi terjadinya penajaman kapasitas-kapasitas semiotik untuk keperluan yang mendasar melakukan pembacaan terhadap tanda-tanda berdimensi Ilahiah.

Dalam teropong esoterisme transenden, kehancuran ekosistem tampak jelas bertautan erat dengan corak respons manusia terhadap hal ihwal malapetaka dalam spektrum kehidupan Planet Bumi. Pada mulanya, muncul kesadaran umum, bahwa kerusakan ekosistem merupakan akibat logis dari gegap gempitanya ambisi segelintir manusia untuk mewujudkan-kongkretkan *ideas of progress* dalam kompleksitas hidup yang kian kompetitif. Kehancuran ekosistem dimengerti bukan sebagai kenyataan buruk yang lahir dari sebab-sebab aksidental gempa bumi dan atau letusan gunung berapi. Kehancuran ekosistem justru dipahami sebagai kenyataan buruk yang lahir dari sebab-sebab substansial, akibat ulah tangan manusia yang tengah menggelorakan rasionalitas industrial untuk tujuan besar eksploitasi sumber daya alam. Masalahnya kemudian bersangkutan paut dengan corak respons manusia. Apakah respons yang diberikan mengembalikan manusia pada kesejatian dirinya sebagai *homo symbolicum*?

Sebuah teks suci menarasikannya sebagai berikut:

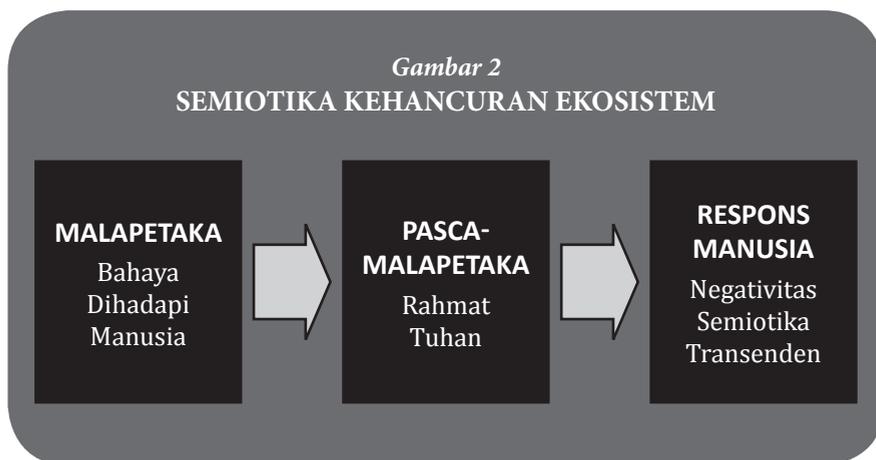
*Dan apabila Kami merasakan kepada manusia suatu rahmat, sesudah (datangnya) bahaya menimpa mereka, tiba-tiba mereka mempunyai tipu daya dalam (menentang) tanda-tanda kekuasaan Kami. Katakanlah, "Allah lebih cepat pembalasannya (atas tipu daya itu)." Sesungguhnya malaikat-malaikat kami menuliskan tipu daya mereka.<sup>14</sup>*

Secara filosofis, ayat ini berbicara tentang hakikat kehancuran ekosistem dalam kedudukannya sebagai malapetaka yang mencetuskan problem dehumanisasi dalam pusaran kebudayaan dan pada kancah peradaban. Dan, "malapetaka" dalam konteks persoalan ini adalah penderitaan manusia dalam pengertiannya yang universal. Bahkan, pada

---

<sup>14</sup> QS. Yunus [10]:21.

derajat tertentu, penderitaan manusia itu pun membentuk piramida pengorbanan yang sangat mengerikan. Pada titik persoalan inilah muncul sebuah aksioma filosofis. Bahwa baik malapetaka dengan sebab-sebab aksidental maupun malapetaka dengan sebab-sebab substansial seluruhnya kembali pada persoalan nestapa manusia. Pertaruhan filosofisnya kemudian mencuat di atas bentangan waktu pasca-malapetaka. Apakah pada situasi pasca-malapetaka manusia semakin tajam kapasitas semiotiknya dalam memahami hakikat kekuasaan Tuhan.



*Gambar 2* menunjukkan terjadinya aliran runtu mengalir dari “malapetaka” menuju “pasca-malapetaka” dan berakhir pada “respons manusia”. Kelaziman yang senantiasa mewarnai kerusakan ekosistem adalah terciptanya batas-batas perguliran malapetaka. Artinya, tak ada malapetaka abadi tersebut rusak ekosistem; malapetaka akibat kerusakan ekosistem tanpa disertai luasan derita tak bertepi. Malapetaka itu pada akhirnya mesti berhenti pada satu titik dengan kejelasan batas-batas tepi. Seperti realitas hidup pada umumnya, setiap malapetaka berujung di titik akhir derita. Setiap malapetaka memiliki marginnya sendiri-sendiri. Seberapa parahnya kerusakan ekosistem, pada fase tertentu justru malah masuk ke dalam ceruk waktu epilog. Ini sesuai dengan prinsip kebaruan yang terus berlangsung di bumi.<sup>15</sup> Kerusakan ekosistem pun bermakna signifikan untuk hal-hal sangat spesifik, yaitu mengondisikan lahirnya corak respons tertentu pada umat manusia. Lalu, pertanyaan filosofisnya, apakah pada fase respons itu manusia saksama mempertajam kapasitas semiotiknya untuk dapat memaknai secara sublimatif tanda-tanda kebesaran Ilahi? Ataukah, corak respons

<sup>15</sup> QS. al-Hadid [57]:17. Teks suci dalam ayat ini: “Ketahuilah olehmu bahwa sesungguhnya Allah menghidupkan bumi sesudah matinya. Sesungguhnya Kami telah menjelaskan kepadamu tanda-tanda kebesaran (Kami) supaya kamu memikirkannya.”

yang dipertontonkan manusia malah memajalkan kapasitas semiotiknya, sehingga manusia terus-menerus gagap memaknai tanda-tanda berdimensi Ilahiah?

Ternyata, jawaban terhadap pertanyaan ini lebih tepat diilustrasikan dengan narasi kalimat: “Masih mubazirnya kapasitas semiotik manusia memaknai tanda-tanda Ilahiah dalam hubungannya dengan kehancuran ekosistem.” Banalitas dan tipu daya kembali bergemuruh setelah berlalunya malapetaka tersebut kehancuran ekosistem. Para aktor yang merajalela menghancurkan ekosistem, malah kembali pada tabiat lamanya yang destruktif. Entitas-entitas manusia tak berdosa yang turut memikul beban derita akibat kehancuran ekosistem juga dilanda amnesia ekologis, sehingga melupakan secara tanpa sadar implikasi buruk kehancuran ekosistem.

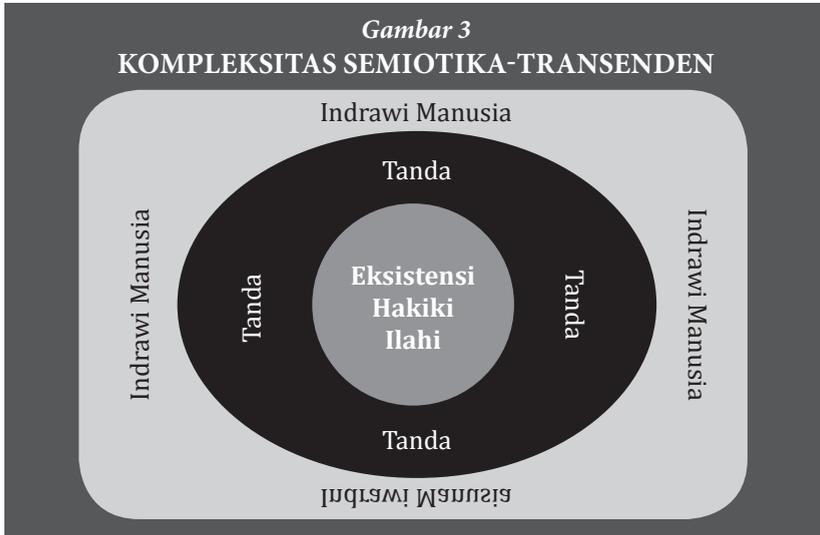
Demikianlah, drama kehancuran ekosistem tak cukup digdaya menyentak dan membangunkan diri manusia yang personal agar sepenuhnya mempertajam kapasitas semiotika-transenden. Dengan demikian pula muncul problematika filosofis yang kemungkinannya justru bakal terus berpilin-pilin hingga ke masa depan. Maka, apakah fakta kehancuran ekosistem dengan akibat-akibat tragisnya berupa dehumanisasi masih akan terus direspons manusia melalui negativitas semiotika transenden?

### **Kompleksitas Semiotika**

Diteropong berdasarkan perspektif *human sciences*, maka determinasi empirisme-positivistik, animalitas manusia dan kehancuran ekosistem merupakan duri dalam daging bagi peradaban dan kebudayaan. Sejauh tiga persoalan besar tersebut gagal diselesaikan, maka sejauh itu pula nestapa bakal terus menghantam peradaban dan kebudayaan. Itikad luhur umat manusia mewujudkan peradaban dan kebudayaan adiluhung masih bakal terseok oleh terus bertahannya determinasi empirisme-positivistik, animalitas manusia dan repetisi kehancuran ekosistem. Mau tak mau, pengerahan kapasitas semiotika-transenden memasuki medan pertarungan super kompleks. Tak dapat dielakkan, hayat umat manusia di bumi masih bakal diperhadapkan dengan kompleksitas semiotika.

Apa yang lantas patut dikatakan lebih lanjut adalah ini: Determinasi empirisme-positivistik, animalitas manusia dan kehancuran ekosistem merupakan hijab tebal yang benar-benar mereduksi kapasitas-kapasitas semiotik-transenden manusia. Karena itu pula, empat kategori persoalan ini menghalangi jalan manusia untuk dengan segera sampai pada keagungan makna atas tanda-tanda berdimensi Ilahiah. Baik determinasi empirisme-positivistik, animalitas manusia maupun kehancuran ekosistem merupakan batu ujian bagi manusia untuk menggapai keagungan semiotika-transenden.

Sementara semiotika-transenden itu sendiri merupakan gerbang utama bagi manusia untuk dapat memasuki balairung luas pemaknaan atas tanda-tanda berdimensi Ilahiah. Maka, upaya saksama mengukuhkan kapasitas semiotika-transenden mutlak mempertimbangkan kompleksitas semiotika.



Prinsip pokok penanganan kompleksitas semiotika termaktub ke dalam visi filosofis teks suci berikut:

*Dan Kami telah mendatangkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami, tetapi mereka selalu berpaling daripadanya.*<sup>16</sup>

Lagi-lagi, al-Quran berbicara ihwal ketersediaan tanda-tanda eksistensi Ilahi yang melimpah ruah di seantero semesta, namun kapasitas semiotik pada umumnya manusia tak terlatih untuk menggapainya. Persis sebagaimana kemudian terilustrasikan dalam *Gambar 3*, eksistensi hakiki Ilahi bersifat *omnipresent* yang dalam pencerapan kekasatmata manusia tampak berada dalam wilayah tersembunyi. Ketersembunyian itu sesuai dengan prinsip transenden, yaitu *ada namun tak tampak ada, dan tampak tiada namun sesungguhnya ada*. Sehingga, eksistensi hakiki Ilahi itu tak tampak gamblang secara kasat mata, namun dekat dan sangat dekat dengan hayat manusia.<sup>17</sup> Eksistensi hakiki Ilahi itu dapat dikenali secara semiotik melalui tanda-tanda. Sehingga dalam ilustrasi *Gambar 3*, terposisikan bahwa eksistensi hakiki Ilahi merupakan inti dari kompleksitas semiotika.

<sup>16</sup> QS. al-Hijr [15]:81.

<sup>17</sup> "Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya, (yaitu) ketika dua orang malaikat mencatat amal perbuatannya, seorang duduk di sebelah kanan dan yang lain duduk di sebelah kiri." (QS. Qaaf [50]:16-17).

*Gambar 3* menjelaskan lapisan-lapisan realitas yang bertautan erat dengan kompleksitas semiotika. Lapisan-lapisan hakikat itu adalah: (1) Eksistensi hakiki Ilahi, (2) Tanda, dan (3) Indrawi Manusia. Eksistensi hakiki Ilahi berselubung semiotika, dan ketersingkapkan semiotika terhalangi oleh indrawi manusia. Kompleksitas semiotika transenden ini membunch sebagai persoalan oleh karena terlampau kuatnya ketersandaran manusia pada aspek-aspek indrawi dalam keseluruhan proses meraih keagungan makrifat. Proses pemanusiaan manusia melalui penguasaan ilmu pengetahuan, misalnya, terlampau ditekankan pada penggunaan panca indra fisik. Sang manusia lalu tak terlatih melakukan penyingkapan-penyingkapan makrifat yang melampaui kemampuan panca indra fisik untuk menjangkaunya. Bagaimana problematika filosofis ini dipecahkan?

Jawaban filosofis terhadap pertanyaan tersebut ternarasi secara gamblang dalam teks suci berikut: *Katakanlah, "Perhatikanlah apa yang ada di langit dan di bumi. Tidaklah bermanfaat tanda kekuasaan Allah dan Rasul-rasul yang memberi peringatan bagi orang-orang yang tidak beriman."*<sup>18</sup>

Secara prinsip, teks suci ini berbicara ihwal visi filosofis semiotika-transenden. Bahwa *tanpa kerendahan hati berlandaskan iman kepada Tuhan, manusia kesulitan memahami kompleksitas semiotika-transenden pada luasan semburat alam semesta*. Ini berarti, ada kebutuhan bersifat mendasar agar manusia mengubah seluruh orientasi keberfungsian panca indranya. Manusia dituntut saksama menggeledah eksistensi panca indranya. Jika panca indra berfungsi secara banal semata sebagai sebuah esensi, maka mutlak digeser berfungsi berdasarkan prinsip-prinsip eksistensi. Jika panca indra hanya berfungsi belandaskan orientasi profanitas, maka mutlak digeser berorientasi sakralitas. Mau tak mau, panca indra dimasukkan ke dalam cakupan gerak transubstansial dari esensi yang lantas berubah menjadi eksistensi. Dan, dalam konteks gerak transubstansial itulah, penting membicarakan ihwal kecerdasan semiotika manusia dengan memerhatikan tiga hal pokok berikut ini.

*Pertama*, manusia bakal mengada dengan kecerdasan semiotika-transenden hanya manakala berkesadaran penuh mengoreksi tabiat-tabiat behavioralistik yang bercorak instan dalam diri dan kehidupannya. Sebuah ayat menyebutkan:

*Manusia telah dijadikan (bertabiat) tergesa-gesa. Kelak akan Aku perlihatkan kepadamu tanda-tanda azab-Ku. Maka janganlah kamu meminta kepada-Ku mendatangkannya dengan segera.*<sup>19</sup>

<sup>18</sup> QS. Yunus [10]:101.

<sup>19</sup> QS. al-Anbiya [21]:37.

Pesan pokok dari teks suci ini adalah dimensi behavioralistik berwatak instan dalam hayat manusia yang secara telak justru melumpuhkan kapasitas semiotika-transenden sang manusia. Ketergesa-gesaan merupakan problematika besar, sebab memunculkan banalitas sikap yang hanya obsesif menangkap eksistensi Tuhan secara empirik-positivistik. Padahal, eksistensi hakiki Tuhan tergambar di alam semesta secara semiotik, dan hanya dengan kesabaran yang metodologis eksistensi hakiki Tuhan itu dapat dicerap ke dalam struktur intelek manusia. Dengan demikian pula tertoreh klarifikasi filosofis, bahwa watak ketergesaan meruntuhkan idealisme humanistik. Inilah situasi anti-idealisme yang justru mengukuhkan kegagalan semiotik. Aksioma filosofisnya pun lalu jelas dan tegas, bahwa *pengingkaran terhadap idealisme merupakan salah satu sebab timbulnya kegagalan semiotik*. Maka, terhapusannya tabiat-tabiat behavioralistik berwatak instan, yang anti-idealisme itu, merupakan prasyarat bagi terwujudnya kecerdasan semiotika.

*Kedua*, kecerdasan semiotika mutlak dikembangkan secara terus-menerus melalui upaya koreksi terhadap apa yang disebut “cacat kapasitas visual” dan “cacat kapasitas pendengaran”. Hal fundamental yang termaktub ke dalam cacat kapasitas visual adalah kecenderungan besar manusia untuk hanya peka menatap segala sesuatu yang kasat mata, sementara kebenaran Ilahi bersifat semiotik, tak sepenuhnya kasat mata. Upaya koreksi terhadap cacat kapasitas visual didasarkan pada terbentuknya kesadaran baru, bahwa kapasitas visual menjadi aktual dalam konteks tajamnya pemahaman terhadap dimensi-dimensi semiotika. Hal fundamental dalam hubungannya dengan cacat kapasitas pendengaran adalah saat telinga tak terlatih menangkap suara-suara yang mentransmisi sakralitas Ilahi. Langkah korektif terhadap cacat kapasitas pendengaran adalah mengaktualisasi keberadaan telinga agar sepenuhnya saksama menangkap segala macam hakikat yang termaktub dalam kalam Ilahi di alam semesta. Koreksi terhadap dua bentuk kecacatan ini sesungguhnya tertera dalam sebuah teks suci:

*Yaitu orang-orang yang matanya dalam keadaan tertutup dari memerhatikan tanda-tanda kebesaran-Ku, dan adalah mereka tidak sanggup mendengar.*<sup>20</sup>

Koreksi terhadap dua bentuk kecacatan transenden inilah sesungguhnya yang memungkinkan tumbuhnya kecerdasan semiotika.

*Ketiga*, kecerdasan semiotika terbentuk oleh kembalinya manusia pada sumber keilmuan sejati saat membangun paradigma kehidupan. Sumber keilmuan sejati dimaksud, tak lain adalah kitab suci al-Quran. Dengan mencerap makna-makna filosofis al-Quran, manusia terkondisikan menggapai kecerdasan semiotika. Tentang hal ini dikatakan:

---

<sup>20</sup> QS. al-Kahfi [18]:101.

*Dan sesungguhnya kami tinggalkan dari padanya satu tanda yang nyata bagi orang-orang yang berakal.*<sup>21</sup>

Substansi teks suci ini merupakan klarifikasi bahwa sesungguhnya ketidakpastian hidup di bumi membentuk atmosfer sosio-kultural spesifik yang justru memajukan kapasitas semiotik makhluk manusia. Maka, Tuhan memberi penanda bagi eksistensi diri-Nya—sebagai tempat bersandar paling otentik bagi hidup dan kehidupan manusia. Penanda dimaksud adalah narasi-narasi al-Quran, sehingga pencarian manusia akan jalan keselamatan melalui kebersandaran kepada Tuhan memiliki kejelasan referensi.

Demikianlah semiotika-transenden dalam perspektif al-Quran. Seluruh narasi dalam tulisan ini hanyalah sekadar ikhtiar pada tingkat permulaan untuk menjelaskan, bahwa dalam al-Quran telah sedemikian rupa termaktub prinsip-prinsip semiotika-transenden.

Rehabilitasi kebudayaan dan peradaban pada kurun waktu mutakhir kini amat sangat membutuhkan hadirnya perspektif semiotika-transenden yang substansinya tertera dalam al-Quran. Melalui perspektif ini, kebudayaan dan peradaban terbuka direvitalisasi agar sepenuhnya bercorak dan berwatak Ilahiah. Bukankah kebudayaan dan peradaban berdimensi Ilahiah itulah yang sesungguhnya relevan diwujudkan kini demi menyelamatkan humanisme dari kehancurannya yang parah?

Dan untuk keperluan telaah lebih lanjut semiotika-transenden, maka penting pencanangan visi filosofis baru: Memosisikan al-Quran sebagai singularitas bagi lahirnya kerangka epistemologi semiotika yang komprehensif.[]

---

<sup>21</sup> QS. al-Ankabut [29]:35.

# *Ilmu Hushuli dan Ilmu Hudhuri* dalam Filsafat Islam

Ikhlas Budiman, M.Si.

Kajian tentang *ilmu hushuli* dan *ilmu hudhuri* menggiring pengkajinya pada pemahaman akan hal yang diperoleh dalam bentuk pemahaman-pemahaman dan apa-apa yang dirasakan. Mengerti akan *ilmu Hushuli* dan *ilmu Hudhuri* menjadi signifikan karena manusia tidak mungkin lepas dari dua hal itu dalam perolehannya atas pengetahuan (ilmu). Tulisan ini disajikan sebagai pengantar untuk bisa memasuki berbagai pembahasan pokok dalam filsafat, khususnya, filsafat Islam.

## **Pendahuluan**

Dalam *Al-Mu'jam al-Falsafi* dijelaskan, bahwa ilmu kadang disebut sebagai *idrâk* (persepsi), baik itu dalam bentuk *tashawwur* (konsepsi) maupun *tashdîq* (asersi) dan kadang juga disebut *ta'aqqul* (menginteleksi). Selain itu ilmu juga kadang didefinisikan sebagai hadirnya atau dihasilkannya *shûrah* (atau forma; bentuk, gambar) pada pikiran. Ada juga yang berpandangan bahwa ilmu adalah persepsi terhadap sesuatu yang universal, baik dalam bentuk konsep maupun dalam bentuk hukum. Menurut pandangan-pandangan lain, ilmu dinyatakan sebagai keyakinan pasti yang sesuai dengan realitas; ilmu adalah memersepsi sesuatu sebagaimana dirinya sendiri; ilmu adalah memersepsi hakikat-hakikat segala sesuatu dan sebab-sebabnya; ilmu adalah memersepsi masalah-masalah dengan argumentasi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Jamil Shalbiya, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, vol.2 (Beirut: Al-Syirkah al-Alamiyah li al-Kitab, 1414 H), hal.99; Ayman Mishri, *Ushûl al-Ma'rifah wa al-Manhaj al-'Aqlî* (Beirut: Dar al-Amirah, 2012), hal.11.

Menurut Shalbiya, jika kita mengikuti definisi Aristoteles bahwa ilmu itu memersepsi yang universal—karena ilmu tidak lain adalah hal-hal yang universal—maka kita mengetahui bahwa tujuan ilmu adalah menyingkap hubungan-hubungan yang niscaya di antara fenomena dari segala sesuatu. Adanya hubungan yang niscaya ini menghasilkan beberapa hukum atau teori. Dengan demikian, manusia bisa sepakat dalam hukum terhadap problem yang dihadapinya, tidak bersandar pada perasaan dan kemaslahatan personal mereka.<sup>2</sup>

Para ilmuwan klasik mengklasifikasi ilmu dengan dasar yang beragam. Aristoteles (w. 322 SM) beranggapan bahwa manusia mencari ilmu, (a) dengan tujuan untuk mengetahui, yaitu ilmu-ilmu teoretis seperti matematika dan fisika, (b) dengan tujuan untuk membuat sesuatu yang baru, yaitu ilmu-ilmu puitis, seperti retorika, puisi dan debat, dan (c) dengan tujuan bisa dipraktikkan, yaitu ilmu-ilmu praksis, seperti akhlak, ekonomi dan politik. Ibnu Sina (w. 1037 M), mengklasifikasi ilmu menjadi dua, yaitu (a) ilmu teoretis yang berupa fisika (materi dan bentuk), matematika (bentuk tanpa materi), dan *ilmu Ilahi* (*metafisika*; tanpa materi dan tanpa bentuk)<sup>3</sup>, dan (b) ilmu praksis yang berupa akhlak (manajemen individu), pengaturan rumah (manajemen keluarga) dan pengaturan kota (manajemen masyarakat). Berbeda dengan Ibnu Khaldun (w. 1406 M), yang memilah ilmu menjadi (a) ilmu-ilmu *'aqlî*, yaitu logika, matematika, fisika dan metafisika (*ilmu Ilahi*), dan (b) ilmu-ilmu *naqlî*, yaitu ilmu-ilmu yang bersandar pada informasi dari peletak dasar syariah, seperti tafsir, hadis, ilmu fikih, ilmu kalam, dsb.<sup>4</sup>

Terjadi perbedaan dalam mengklasifikasi ilmu menurut pandangan ilmuwan Barat. Francis Bacon (w. 1626 M) mengklasifikasi ilmu berdasarkan kemampuan dalam menghasilkan ilmu, yaitu (a) kemampuan akal yang menjadi dasar ilmu filsafat, (b) kemampuan imajinasi yang menjadi dasar ilmu puitis dan (c) kemampuan memori yang menjadi dasar ilmu sejarah. Auguste Comte (w. 1857 M) mengklasifikasi ilmu menjadi enam; matematika, kosmologi, fisika, kimia, biologi dan ilmu sosial.<sup>5</sup>

Di sisi yang lain, para ilmuwan muslim juga membagi ilmu menjadi *ilmu hushûlî* yang berarti dihasilkannya *shûrah* atau forma sesuatu dalam pikiran, yang kadang disebut juga *inthibâ'* (tercetak), dan *ilmu hudhûrî* yang berarti hadirnya sesuatu itu sendiri pada subjek yang mengetahui, seperti ilmu tentang diri kita sendiri.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Jamil Shalbiya, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, vol.2, hal.100.

<sup>3</sup> Klasifikasi ilmu seperti ini juga dijelaskan Aristoteles, sebagaimana disebutkan al-Farabi dalam *Al-Jam'û Bayn ra'y al-Hakimayn* (Tehran: Instisyarat al-Zahra, 1405 H); lihat, hal.31.

<sup>4</sup> Jamil Shalbiya, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, vol.2, hal.100.

<sup>5</sup> *Ibid.*, vol.2, hal.101.

<sup>6</sup> *Ibid.*, vol.2, hal.102.

Dalam menjelaskan hal itu, Thabathaba'i terlebih dahulu meninjau pembagian realitas dari sisi potensialitas dan aktualitasnya. Realitas yang memiliki potensialitas, seperti materi dan sesuatu yang bersifat materi (*material things*), sedangkan realitas yang memiliki aktualitas, seperti sesuatu yang nonmateri (*immaterial things*). Bagi Thabathaba'i, ilmu merupakan realitas yang nonmateri yang hadir pada realitas yang nonmateri.<sup>7</sup> Thabathaba'i berangkat dari pembahasan wujud mental (*wujûd zihni*) bahwa manusia mengetahui sesuatu yang berada di luar pikirannya atau berada pada realitas eksternal. Sesuatu yang ada pada realitas eksternal itu hadir dengan kuintitasnya (*mâhiyah, quiddity*) atau formanya (*shûrah, bentuk*) bukan dengan realitas eksternalnya yang berefek. Maksudnya, jika yang hadir pada pikiran bukan kuintitas atau formanya maka api yang hadir pada pikiran seseorang—melalui realitas eksternalnya—akan berefek, yaitu membakar pikirannya. Karena kenyataannya efek api yang panas tidak terjadi pada pikiran maka yang hadir pada pikiran adalah kuintitas atau forma. Hadirnya kuintitas pada pikiran tersebut dinamakan *ilmu hushûlî* (*mediated knowledge, acquired knowledge*).<sup>8</sup>

Mir Damad menyebut *ilmu hudhuri* sebagai '*ilm syurûqî hudhûrî* (*ilmu terhadap pancaran yang hadir*), diketahui karena ada sesuatu yang hadir sebagai dirinya sendiri; dan *ilmu hushuli* dengan '*ilm shûrî hushûlî* (*ilmu terhadap bentuk atau gambar yang dihasilkan*) yang diketahui karena adanya *shûrah* pada pikiran.<sup>9</sup>

## Ilmu Hudhuri

### ***Pandangan Suhrawardi tentang Ilmu Hudhuri***

Menurut Mehdi Hairi Yazdi, kajian *ilmu hudhuri* secara filosofis dimulai dalam Filsafat Iluminasi. Pendiri filsafat ini adalah Syihabuddin Suhrawardi (1155-1191 M). Bagi Suhrawardi, seseorang baru bisa mengetahui sesuatu pada realitas eksternal setelah dia mengetahui dirinya sendiri, dan pengetahuan ini dikenal dengan *ilmu hudhuri*.<sup>10</sup>

Dalam membahas ilmu, perlu mengetahui term *ma'lûm bi al-dzât*, yaitu suatu konsep (*mafihûm*) atau forma, bentuk. yang ada dalam pikiran. Sifatnya universal dan bisa diterapkan pada banyak partikular. Selain itu, ada term yang disebut *ma'lûm bi al-'ardh* yang merupakan ekstensi (*mishdâq*) atau

<sup>7</sup> Muhammad Husain Thabathaba'i, *Bidâyah al-Hikmah wa Nihâyah al-Hikmah* (Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islami li Jami'ah al-Mudarrisin, tt.), hal.138.

<sup>8</sup> *Ibid.*, hal.138-139.

<sup>9</sup> Mir Muhammad Baqir Damad, *Taqwîm al-Îmân wa Syarhuhi Kasyf al-Haqâiq* (Diberi penjelasan oleh dan Ahmad 'Alawi), Tehran:Muassasah Muthala'at Islami, 1376, hal.336-337.

<sup>10</sup> Mehdi Hairi Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan, Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, terj. Husein Heriyanto (Bandung: Mizan, 2003).

realitas eksternal dari konsep tersebut.<sup>11</sup> *Ilmu hushûli* didefinisikan dengan hadirnya forma dalam pikiran atau jiwa. Suhrawardi membuktikan bahwa kita juga memiliki ilmu tanpa perlu menghadirkan *shûrah* dalam pikiran atau jiwa, yang disebut *ilmu hudhuri*. Suhrawardi memaparkan argumentasi tentang keberadaan *ilmu hudhuri*, di antaranya:

- a. Jiwa seseorang mengetahui dirinya sendiri bukan dengan forma dirinya, karena forma diri yang ada pada jiwanya itu bukanlah jiwa itu sendiri. Subjek yang mengetahui dirinya (hakikat jiwa itu sendiri) adalah subjek yang mengetahui entitas dirinya sebagai 'aku' bukan mengetahui forma dirinya yang ada pada pikirannya, kemudian forma dirinya itu dikorespondensikan pada 'aku'. Hal ini disebabkan semua forma yang ada pada pikiran atau jiwa subjek yang mengetahui itu bersifat tambahan pada jiwa subjek yang mengetahui, karena sebelum dia mengetahui forma tersebut maka forma itu belum ada pada dirinya. Jika demikian, bagi subjek yang mengetahui, forma dirinya itu sebagai 'dia' (kata ganti bagi orang ketiga yang tidak hadir) bukan sebagai 'aku'.<sup>12</sup>
- b. Jika seseorang merasa sakit karena tangannya terluka, luka tersebut tidak menjadi *shûrah* atau forma dalam jiwanya hingga forma luka itu bisa dikorespondensikan pada tangannya atau anggota tubuhnya yang lain. Tetapi, objek yang diketahui adalah luka itu sendiri yang ada pada tangannya sendiri. Luka pada tangannya itu merupakan objek yang diindra. Luka itu dengan esensi sendiri adalah hakikat rasa sakit yang hadir pada dirinya, bukan dengan forma luka yang dihasilkan dari luka tangannya.<sup>13</sup>
- c. Jika seseorang mengetahui dirinya sendiri, pengetahuan terhadap dirinya sendiri bukan dengan forma atau bentuk dirinya. Jika pengetahuannya terhadap dirinya sendiri dengan menghadirkan forma, sudah pasti forma itu menjadi universal. Karena setiap forma yang ada pada pikiran itu bersifat universal dan bisa diterapkan pada banyak partikular. Jika demikian, tentu dirinya itu banyak, padahal kenyataannya dirinya itu satu. Jika beberapa konsep universal itu dijadikan sifat-sifat khusus pada satu forma yang ada dalam pikiran, forma yang disifatkan itu tetap menjadi universal. Seperti tinggi, tampan dan kaya dijadikan sifat pada seseorang hingga menjadi 'orang yang tinggi, tampan dan kaya', maka konsep ini tetap menjadi universal. Berbeda dengan seseorang yang mengetahui dirinya sendiri, sudah pasti dirinya sendiri tidak bisa diterapkan pada banyak partikular. Kesimpulannya, orang mengetahui

<sup>11</sup> Yadullah Yazdanpanah, *Hikmat Isyraq*, vol.2 (Tehran: Hawzah va Daneshghah, 1389 HS), hal.269.

<sup>12</sup> Syihabuddin Suhrawardi, *Majmu'ah Mushannafât Syaikh Isyraq*, vol.1 (Tehran: Muassasah Muthala'at wa Tahqiqat Farhanghi, 1375 HS), hal.484.

<sup>13</sup> *ibid.*, vol.1, hal.485.

dirinya sendiri bukan dengan *shûrah* atau forma, yang dikenal dengan *ilmu hushuli*, tetapi dengan kehadiran dirinya pada dirinya sendiri, yang dikenal dengan *ilmu hudhuri*. Ini disebabkan karena keterikatan seseorang pada dirinya sendiri yang bersifat partikular.<sup>14</sup>

- d. Jika seseorang mengetahui dirinya sendiri dengan *ilmu hushuli* atau dengan forma dirinya, dia tidak pernah mengenal hakikatnya sendiri, tetapi hanya mengetahui bentuk imajinatif dari dirinya sendiri. Forma imajinatif dan forma dirinya itu bersifat tambahan pada diri sendirinya. Jika dia mengetahui dirinya sendiri dengan forma imajinatif, sementara dia tidak mengetahui bahwa forma itu adalah forma imajinatif dari dirinya sendiri, sudah pasti dia tidak mengetahui dirinya. Namun jika dia mengetahui bahwa forma itu adalah forma imajinatif dari dirinya sendiri, dia sudah pasti mengetahui dirinya sendiri tanpa forma imajinatif apa pun.<sup>15</sup>

Jika disimpulkan, *ilmu hudhuri* memiliki ciri-ciri, yaitu (a) *ma'lûm* (objek yang diketahui) bersifat partikular (tidak universal) dan individual, *ma'lûm* hadir (tidak gaib) pada jiwa, hubungan antara *ma'lûm* dan jiwa merupakan suatu ikatan kehadiran bukan yang dihasilkan atau didapatkan dan tidak membutuhkan korespondensi pada realitas eksternal.<sup>16</sup>

### ***Pandangan Thabathaba'i tentang Ilmu Hudhuri***

Thabathaba'i memulai penjelasan *ilmu hudhuri* dengan pengetahuan seseorang terhadap esensi atau dirinya sendiri. Maksud dari esensi atau dirinya sendiri adalah sesuatu yang ditunjukkan sebagai 'aku'. Penjelasannya secara rinci sebagai berikut: Manusia tidak lengah dari dirinya sendiri dalam keadaan apa pun, baik saat sendiri maupun di tengah keramaian, baik dalam keadaan tidur maupun dalam keadaan sadar atau bangun, atau dalam keadaan apa saja. Esensi orang itu atau dirinya hadir pada dirinya bukan dalam bentuk konsep atau forma. Alasannya, konsep yang hadir pada pikiran seseorang bagaimanapun juga pasti memiliki banyak ekstensi dalam realitas eksternal. Contohnya, konsep 'manusia' dalam pikiran kita itu memiliki banyak ekstensi pada realitas eksternal, seperti Tata, Titi dan Toto. Sementara pengetahuan seseorang pada dirinya sendiri itu bersifat individual, artinya tidak memiliki banyak ekstensi tetapi hanya ada satu ekstensi, yaitu dirinya sendiri. Diri orang itu juga merupakan realitas eksternal. Diri orang itu disaksikan bukan dalam bentuk konsep atau forma dalam pikirannya. Diri orang yang diibaratkan dengan "aku" merupakan sesuatu yang bersifat individual.

<sup>14</sup> Syihabuddin Suhrawardi, *Majmu'ah Mushannafât Syekh Isyraq*, vol.1, hal.484.

<sup>15</sup> *Ibid.*, vol.2, hal.111.

<sup>16</sup> Yadullah Yazdanpanah, *Hikmat Isyraq*, vol.2, hal.270.

Bersifat individual karena esensinya tidak bisa dibagi dengan yang lain. Bersifat individual merupakan keadaan realitasnya itu sendiri. Pengetahuan seseorang terhadap dirinya menyatakan bahwa dirinya hadir pada dirinya sendiri sebagai realitas eksternal yang bersifat individu dan punya efek. Ilmu atau pengetahuan semacam ini disebut dengan *ilmu hudhuri*.<sup>17</sup>

Dengan demikian, ilmu merupakan hadirnya objek yang diketahui pada 'âlim (subjek yang mengetahui). Jika *ma'lûm* itu hadir pada 'âlim dalam bentuk kuintas atau formanya ia disebut *ilmu hushuli*. Jika *ma'lûm* itu hadir pada 'âlim dalam bentuk wujud atau realitasnya ia disebut *ilmu hudhuri*. Dinyatakan 'âlim apabila seseorang mendapatkan ilmu. Mendapatkan ilmu berarti adanya *ma'lûm*. Jika demikian, *ilmu* merupakan objek yang diketahui itu sendiri. Dengan kata lain, *ilmu* yang juga merupakan *ma'lûm* itu hadir pada seseorang, yang karena kehadiran *ilmu* itu, dia disebut subjek yang mengetahui. Hadir berarti ada. Jadi, *ma'lûm* yang hadir atau yang ada pada 'âlim tidak lain merupakan penyatuan subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui, baik *ma'lûm* dalam bentuk wujud atau realitasnya (disebut *ilmu hudhuri*) maupun dalam bentuk kuintas atau formanya (disebut *ilmu hushuli*). Seseorang tidak disebut 'âlim jika *ma'lûm* tidak hadir pada dirinya.<sup>18</sup>

Lebih lanjut, Thabathaba'i menguraikan lebih dalam, yang memulai dengan argumentasi tentang hadirnya *ma'lûm* pada diri 'âlim. Baginya, realitas *ma'lûm* merupakan sesuatu yang sempurna secara aktual tanpa bergantung atau terikat pada materi yang bersifat potensial. Materi disebut bersifat potensial karena dia belum utuh dan tidak sempurna, yakni terus bergerak meraih satu aktualitas ke aktualitas lain. Karena *ma'lûm* tidak bersifat potensial tetapi aktual, *ma'lûm* itu nonmateri. Sesuatu yang aktual berarti ia sempurna. Oleh karena *ma'lûm* itu hadir pada 'âlim maka 'âlim yang menerima ilmu itu juga merupakan sesuatu yang utuh secara aktual tanpa bergantung pada materi yang bersifat potensial. Jadi, 'âlim adalah—juga—nonmateri. Jika demikian, ilmu merupakan hadirnya sesuatu yang nonmateri pada sesuatu yang nonmateri, baik *ma'lûm* yang hadir itu merupakan diri atau esensi 'âlim itu sendiri—seperti ilmunya terhadap dirinya sendiri—maupun sesuatu yang didapatkan itu bukan dari diri atau esensi 'âlim, seperti ilmu terhadap forma atau kuintas dari realitas eksternal.<sup>19</sup>

Lantas dari manakah kuintas atau forma yang bersifat universal itu? Thabathaba'i menjawab, bahwa subjek yang memancarkan forma-forma intelek (lihat *ma'qûl awwal*) yang universal adalah subjek yang mengeluarkan manusia dari potensialitas menuju aktualitas. Subjek itu dikenal dengan 'akal

<sup>17</sup> Muhammad Husain Thabathaba'i, *Bidâyah al-Hikmah wa Nihâyah al-Hikmah*, hal.139.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hal.140.

<sup>19</sup> *Ibid.*

nonmateri' (*'aql mufâriq*). Semua forma intelek yang universal ada pada akal nonmateri. Pembuktian Thabathaba'i diawali bahwa forma-forma intelek (*shuwar 'aqliyyah*) sebagai ilmu merupakan hal yang nonmateri. Karena forma intelek ini nonmateri, ia universal dan bisa dibagikan pada banyak ekstensi. Setiap yang materi itu satu dan bersifat individual serta tidak bisa dibagikan pada banyak ekstensi. Jadi, yang memancarkan forma-forma inteleksi itu juga harus merupakan sesuatu yang nonmateri, karena sesuatu yang materi merupakan wujud yang lemah karena bersifat potensial. Sementara sesuatu yang nonmateri merupakan wujud yang lebih kuat karena bersifat aktual. Oleh sebab itu, forma-forma inteleksi yang universal tidak mungkin berasal dari wujud yang lemah. Alasan lain, esensi materi berada pada posisi yang khusus, sementara sesuatu yang nonmateri tidak memiliki posisi.<sup>20</sup>

Subjek yang memancarkan forma intelek bukan jiwa yang menginteleksikan forma intelek yang nonmateri itu, karena jiwa [sebelum mengetahuinya] bersifat potensial, artinya belum memiliki forma intelek tersebut. Jiwa potensial itu menerima, bukan memberi. Sesuatu yang bersifat potensial mustahil bisa mengeluarkan dirinya dari potensialitas menuju aktualitas. Jika demikian, yang memancarkan forma-forma intelek adalah substansi intelek yang nonmateri. Dalam substansi intelek itu terdapat semua forma intelek universal dalam bentuk *'ilm ijmâlî* (global). Jiwa yang siap menginteleksi itu menyatu dengan substansi intelek nonmateri sesuai dengan kapasitasnya, kemudian substansi intelek nonmateri itu memancarkan bentuk-bentuk ilmu kepada jiwa yang siap menerimanya. Adapun yang memancarkan bentuk-bentuk ilmu yang partikular adalah substansi imajinatif (*mitsâlî*) yang nonmateri. Dalam substansi imajinatif itu terdapat semua forma imajinatif partikular dalam bentuk *'ilm ijmâlî*. Jiwa menyatu dengan substansi imajinatif itu sesuai dengan kapasitas yang dimilikinya.<sup>21</sup>

### ***Pandangan Fayyadhi<sup>22</sup> tentang Ilmu Hudhuri***

Fayyadhi menjelaskan lebih rinci tentang definisi ilmu. Menurutnya, jika ilmu dimaknakan sebagai *al-fahm* (paham) dan *al-wa'y* (kesadaran) maka ilmu mencakup *ilmu hushuli* dan *ilmu hudhuri*. Bagi Fayyadhi, *ilmu hudhuri* merupakan pengetahuan kita terhadap sesuatu tanpa perantara. Maksudnya, esensi hakikat sesuatu hadir pada diri kita tanpa perantara sesuatu, seperti saat kita merasa lapar, kita mengetahui langsung tanpa harus membayangkan sesuatu yang disebut lapar pada pikiran kita. Adapun *ilmu*

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, hal.145.

<sup>21</sup> *Ibid.*, hal.145.

<sup>22</sup> Ghulam Ridha Fayyadhi, filsuf dan kini pengajar filsafat di Hawzah Ilmiah dan Universitas di Qom, Iran.

*hushuli* menurutnya, pengetahuan kita tentang sesuatu dengan menggunakan perantara forma sesuatu itu dalam pikiran kita. Dengan demikian, hubungan kita dengan objek yang diketahui bukan secara langsung, seperti kita mendapatkan makanan pada saat kita lagi merasa kenyang sekali, kemudian seseorang teman datang mengabarkan bahwa dia sedang lapar. Dalam situasi seperti ini, pengetahuan terhadap teman kita yang lapar itu tidak sama seperti pengetahuan kita terhadap diri kita saat lapar. Pengetahuan kita terhadap diri yang lapar itu dirasakan langsung, sementara pengetahuan kita terhadap teman yang lapar ialah dengan cara menghadirkan forma lapar yang pernah kita rasakan. Artinya, kita membayangkan forma lapar dalam pikiran untuk mengetahui rasa lapar yang dirasakan oleh teman kita. Pengetahuan seperti ini disebut *ilmu hushuli*, sementara pengetahuan kita terhadap rasa lapar kita sendiri adalah *ilmu hudhuri*.<sup>23</sup>

Ciri-ciri *ilmu hudhuri* adalah ilmu itu menjadi ada karena objek yang diketahui itu ada dan meniadakan karena objek yang diketahui juga meniadakan. Adapun *ilmu hushuli* mengharuskan sesuatu yang lain sebagai perantara selain *âlim* dan *ma'lûm*. Sesuatu yang lain itu adalah forma yang jika objek luar yang diketahui itu hilang, forma dari objek yang hilang itu tetap ada pada pikiran kita. Ibaratnya seperti bangunan tua, ketika ia sudah hancur maka *shûrah* atau formanya masih tetap ada dalam pikiran.<sup>24</sup>

### **Ilmu Hushuli**

Pengertian *ilmu hushuli* disebutkan dalam beberapa kitab logika dan filsafat saat mendefinisikan ilmu. Definisi ilmu sebagai *hushûl al-shûrah fî* (atau *'inda*) *al-'aqli* (atau *al-zihni*), dihasilkannya bentuk atau forma dalam akal atau pikiran. Definisi semacam ini telah disebutkan oleh Abu Nashr al-Farabi (w. 339 H) dalam kitabnya *Al-A'mâl al-Falsafiyah*,<sup>25</sup> Suhrawardi (w. 587 H) dalam kitabnya *Majmû'ah Mushannafât Syaikh Isyrâq*,<sup>26</sup> Allamah Hilli (w. 726 H) dalam kitabnya *Al-Qawâ'id al-Jaliyyah fî Syarh al-Risâlah al-Syamsiyah*.<sup>27</sup> Ibnu Sina (w. 428 H) dalam kitab *Al-Ta'liqât* menyebutkan bahwa ilmu adalah dihasilkannya *shûrah ma'lûm* (forma objek yang diketahui) pada jiwa.<sup>28</sup> Nashiruddin Thusi (w. 672 H) justru mendefinisikan *tashawwur*

<sup>23</sup> Ghulam Ridha Fayyadhî, *Al-Madkhal ilâ Nazhariyyah al-Ma'rifah, Durûs Tamhîdiyyah* (Qom: Maktab al-Siraj li al-Ta'lîf wa Tahqiq, 2103) hal.53.

<sup>24</sup> *Ibid.*, hal.51-54.

<sup>25</sup> Abu Nashr al-Farabi, *Al-A'mâl al-Falsafiyah* (Beirut: Dar al-Manahil, 1413 H), hal.338.

<sup>26</sup> Syihabuddin Suhrawardi, *Majmû'ah Mushannafât Syaikh Isyrâq*, vol.4, hal.34 dan 143.

<sup>27</sup> Allamah Hilli, *Al-Qawâ'id al-Jaliyyah fî Syarh al-Risâlah al-Syamsiyah*, (Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islami, 1412 HQ), hal.182.

<sup>28</sup> Ibnu Sina, *Al-Ta'liqât, ed.*, Abdurrahman Badawi (Beirut: Maktabah al-'Ilâm al-Islâmî, 1404 H), hal.82.

yang merupakan bagian dari *ilmu hushuli* seperti definisi *ilmu hushuli*.<sup>29</sup> Mir Damad (w. 1041 H), guru Mulla Shadra, mengibaratkan *ilmu hushuli* sebagai forma yang tergambar dalam pikiran atau mental.<sup>30</sup> Mulla Shadra (w. 1050) sendiri juga menyebutnya sebagai *tashawwur*, yaitu dihasilkannya makna sesuatu dalam jiwa yang makna itu sesuai dengan realitas,<sup>31</sup> sementara dalam kitab *Al-Tashawwur wa al-Tashdîq*, ilmu didefinisikan sebagai hadirnya forma sesuatu pada akal. Bagi Mulla Shadra atau dikenal dengan Shadr al-Mutaallihin, hubungan ilmu dengan objek yang diketahui seperti hubungan *wujûd* (ada) dengan *mâhiyah* (kuiditas). Wujud dan kuiditas sesuatu itu menyatu tetapi saling berbeda dari sisi ibaratnya. Begitu juga dengan ilmu dan *ma'lûm* secara esensi adalah satu tetapi berbeda dalam ibarat.<sup>32</sup>

### ***Universal dan Partikular***

Bagi Ibnu Sina, *tashawwur* terhadap hal-hal yang universal disebut ilmu dan *ta'aqqul* (menginteleksi), sementara *tashawwur* terhadap hal-hal yang partikular disebut dengan *idrâk* (persepsi), *makrifat* dan *ihsâs* (mengindra).<sup>33</sup> Pembagian *ilmu hushuli* menjadi universal dan partikular juga dijelaskan oleh Thabathaba'i dalam kitab *Bidâyah al-Hikmah*. Yang dimaksud dengan universal adalah konsep yang bisa diterapkan pada banyak ekstensi. Misalnya, pengetahuan terhadap konsep 'manusia', dalam realitas eksternal ada banyak ekstensi 'manusia', seperti Zaid, Budi, Tata, dll. Jenis pengetahuan atau ilmu yang berkaitan dengan hal-hal yang universal disebut '*aql*' atau inteleksi. Adapun yang dimaksud dengan partikular adalah konsep yang tidak bisa diterapkan pada banyak ekstensi, karena hanya memiliki satu ekstensi. Misalnya, pengetahuan terhadap 'Abraham Samad' saat ada di depan kita. Artinya, kita memiliki pengetahuan ini karena memiliki hubungan keterikatan dengan ekstensi 'Abraham Samad' yang hadir di hadapan kita. Jenis pengetahuan atau ilmu ini disebut *ilmu indrawi* ('*ilm ihsâsî, sensory knowledge*). Contoh lain dari partikular, yaitu ilmu atau pengetahuan terhadap salah satu individu manusia (contohnya, Gus Dur), tetapi ekstensi Gus Dur tidak hadir di hadapan kita. Jenis pengetahuan atau ilmu ini disebut *ilmu imajinatif* ('*ilm khayâlî, imaginary knowledge*). Ilmu indrawi dan ilmu imajinatif tidak bisa diterapkan pada banyak ekstensi.

<sup>29</sup> Nashiruddin Thusi, *Ajwibah al-Masâ'il al-Nashîriyyah* (Tehran: Pisuhasyghah Ulume Insani, 1383 HS), hal.3.

<sup>30</sup> Mir Muhammad Baqir Damad, *Al-Qabasât* (Tehran: *Instisyarat Daneshghah Tehran*, 1367 HS), hal.152.

<sup>31</sup> Shadr al-Mutaallihin, *Al-Masyâ'ir* (Tehran: Kitabkhoneh Thuhuri, 1363, hal.7.

<sup>32</sup> Shadr al-Mutaallihin, *Al-Tashawwur wa Al-Tashdîq*, diterbitkan bersama dengan kitab *Al-Jawhar al-Nadhîd* (Qum: Intisyarat Bidhar, 3171 HS), hal.307.

<sup>33</sup> Ghulam Ridha Fayyadhi, *Al-Madkhal ilâ Nazhariyyah al-Ma'rifah*, hal.57.

Alasannya, karena dalam ilmu indrawi, alat indrawi kita sedang berhubungan dengan *ma'lûm* yang ada pada realitas eksternal. Sementara ilmu imajinatif itu sendiri bersandar pada ilmu indrawi.<sup>34</sup>

Sebagaimana dibahas sebelumnya bahwa ilmu itu nonmateri, maka universal dan partikular—yang merupakan bagian dari *ilmu hushuli*—juga nonmateri. Argumentasinya, esensi *shûrah 'ilmiyyah* (forma ilmu) itu bersifat aktual, dan karena bersifat aktual maka tidak mengalami perubahan. Jika forma ilmu indrawi atau forma ilmu imajinatif itu bersifat materi, maka kedua ilmu itu berada pada salah satu bagian tubuh manusia. Jika demikian, maka forma kedua ilmu tersebut bisa dipotong-potong jika tempatnya dipotong. Padahal yang demikian itu tidak terjadi, sebab ilmu tidak dapat dipotong dan ditunjuk supaya bisa ditentukan posisi tempatnya. Ilmu juga tidak dibatasi oleh waktu, karena kita bisa mengkonsepsikan forma indrawi sebagaimana formanya pada waktu tertentu setelah berlangsung sekian lama tanpa ada perubahan pada formanya. Sekiranya forma itu dibatasi oleh waktu, niscaya forma itu akan berubah seiring perjalanan waktu.<sup>35</sup>

Ada yang mempertanyakan, bukankah saat kita mendapatkan ilmu maka tentu kita berada pada waktu tertentu? Dijawab, bahwa pada dasarnya hal itu merupakan syarat-syarat supaya bisa menghasilkan kesiapan mendapatkan ilmu. Dengan menggunakan alat-alat indrawi, kita mendapatkan forma indrawi. Dengan adanya ilmu indrawi, kita menghasilkan ilmu imajinatif. Hal itu tidak lain merupakan upaya mempersiapkan jiwa supaya bisa mengkonsepsikan forma ilmu. Adapun '*ta'qqul*' ialah proses melepaskan (mengabstraksikan) objek yang diketahui dari materi dan karakteristiknya, hingga yang tersisa hanyalah kuitas. Seperti konsep manusia yang telah diabstraksikan dari materi bendawinya dan karakteristik waktu, ruang, posisi, dan selainnya. Berbeda dengan 'mengindra' karena materi bersama karakteristiknya disyaratkan hadir di hadapan kita. Sementara 'berimajinasi' disyaratkan karakteristik objek yang diketahui tetap ada walaupun materi bendawinya tidak hadir di hadapan kita.<sup>36</sup>

### **[a] Universal dan Partikular dalam Tanda**

Ada hal menarik yang dibahas oleh Muzhaffar dalam kitab *Al-Manthiq* sebelum menjelaskan objek materi dari logika. Muzhaffar berangkat dengan pernyataan bahwa sesuatu itu memiliki empat macam wujud (ada), dua di antaranya merupakan wujud *hakiki* (riil) dan dua lainnya merupakan wujud *i'tibârî* (konvensional). Adapun dua wujud yang hakiki adalah (a) wujud eksternal (*wujûd khârijî*), seperti wujud atau keberadaan diri kita dan segala

<sup>34</sup> Muhammad Husain Thabathaba'î, *Bidâyah al-Hikmah wa Nihâyah al-Hikmah*. hal.141.

<sup>35</sup> *Ibid.*,

<sup>36</sup> *Ibid.*, hal.142.

yang ada di sekitar kita, dan (b) wujud mental (*wujûd zhihni*) yang merupakan ilmu kita terhadap segala sesuatu yang ada pada realitas eksternal (di luar pikiran). Dalam pikiran manusia terdapat banyak bentuk dan konsep dari segala sesuatu. Wujud eksternal dan wujud mental itu ada dan nyata serta tidak dibuat oleh orang lain. Berbeda dengan wujud *i'tibârî*, sesuatu yang dibuat oleh sekelompok manusia demi kebutuhan berkomunikasi. Wujud yang nyata di hadapan kita dan terbayang dalam pikiran itu diberi nama tertentu dalam bentuk ucapan dan tulisan, seperti nama 'manusia'. Kata 'manusia' ialah 'tanda' yang mewakili sesuatu yang bergerak, berpikir dan beraktivitas. Kata 'manusia' ketika diucapkan disebut *wujûd lafzhî* (wujud verbal) dan ketika dituliskan disebut *wujûd katbî* (wujud tulisan). Dengan demikian, manusia memiliki empat wujud; yaitu wujud eksternal—tampak di hadapan kita, wujud mental—terbayang dalam pikiran, wujud verbal—diucapkan [dengan suara] dan wujud tulisan [yang dituliskan].<sup>37</sup>

Kata merupakan tanda. Kata yang diucapkan atau dituliskan itu memiliki makna. Ketika kata 'manusia' diucapkan oleh seseorang maka orang yang mendengar kata 'manusia' akan membayangkan sosok orang yang pernah dilihatnya atau memikirkan konsep tentang manusia. Sudah jelas penyebutan orang yang tinggi, orang yang pendek, berhidung mancung atau pesek, dan sebagainya sebagai 'manusia' merupakan hasil kesepakatan sekelompok orang. Banyak jenis tanda dalam logika, seperti ketika mendengar suara orang di samping kamar kita, maka serta merta kita menyimpulkan ada orang di sana; ketika melihat mata seseorang meneteskan air mata maka kita pun menyimpulkan bahwa orang itu sedang bersedih; begitu juga ketika kita mendengar orang menyebutkan kata 'KPK' maka kita langsung membayangkan kantornya yang pernah kita lihat, atau membayangkan pimpinannya, atau hal-hal lain yang berkaitan dengannya. Suara orang, air mata dan kata 'KPK' itu merupakan tanda-tanda yang membawa kita pada sesuatu yang lain. Jadi, "tanda" adalah apa yang menyebabkan seseorang mengetahui sesuatu karena dia mengetahui yang lain yang bersamaan dengan sesuatu itu..<sup>38</sup>

Jika disimpulkan, ada tiga hal yang terkait dengan tanda, yaitu (a) penanda (*dâl, signifier*), seperti suara orang, air mata dan kata 'KPK', (b) petanda (*madlûl 'alayh, signified object*), yaitu ada orang di samping kamar, bersedih, dan makna (baik berarti Komisi Pemberantasan Korupsi maupun kantor KPK atau pimpinan KPK), dan (c) Tanda (*dalâlah, signification*), yaitu suatu keniscayaan bahwa kita mengetahui petanda karena kita telah mengetahui penandanya.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Manthiq* (Beirut: Dar at-Ta'aruf, 1980), hal.31-34.

<sup>38</sup> Abdul Hadi Fadli, *Ringkasan Logika, terj.* Ikhlas Budiman (Jakarta: Shadra Press, 2014), hal.13-16.

<sup>39</sup> Ali Syirwani, *Al-Tamhîd fî 'Ilm al-Manthiq* (Qum: Muassasah Intisyarat Dar al-Ulum, 1387 HS),

Setiap kata memiliki makna. Orang yang mendegarkan 'kata' akan memahami makna yang terkandung dalam kata tersebut. Jika kata itu menandakan makna secara keseluruhan dalam logika disebut bersifat 'tanda korespondensi' (*dalālah al-muthābaqah, corresponding signification*). Disebut demikian karena kata mengkorespondensikan makna yang ditetapkan oleh peletak awal kata tersebut. Seperti kata 'rumah' itu meliputi seluruh bagian dari rumah yang terdiri dari atap, dinding, jendela, pintu, dan selainnya.<sup>40</sup> Syekh Isyraq menyebutnya dengan tanda tujuan (*dalālah al-qashd*). Alasannya, karena peletak dasar kata tersebut bertujuan menetapkan kata 'manusia' dengan makna yang mencakup hewan yang berakal budi.<sup>41</sup> Namun, dalam kitab *al-Lamahât*, Suhrawardi juga menggunakan istilah *muthābaqah* (korespondensi) seperti term yang digunakan dalam peripatetik.<sup>42</sup>

Jika kata itu menandakan sebagian maknanya maka menurut ahli logika disebut 'tanda kandungan' (*dalālah tadhammuniyah, contained signification*). Seperti kata 'kelas' yang menandakan makna para pelajar.<sup>43</sup> Syekh Isyraq menyebutnya sebagai 'tanda kemencakupan' (*dalālah al-hīthah*). Alasannya, jika kata 'manusia' menandakan makna secara keseluruhan dari hewan yang berakal budi, maka kata tersebut juga menandakan salah satu dari maknanya. Jika kata menandakan dua makna secara keseluruhan dan meliputi keduanya maka kata itu juga meliputi salah satu maknanya terlebih dahulu.<sup>44</sup> Adapun dalam kita *al-Lamahât*, Suhrawardi juga menggunakan istilah tanda kandungan (*tadhammun*).<sup>45</sup>

Jika kata itu menandakan makna yang lazim bagi kata tersebut maka menurut ahli logika disebut 'tanda kelaziman' (*dalālah iltizāmiyyah, concomitant signification*). Seperti kata 'nasi' yang menandakan makna piring dalam ucapan, "Ambilkan aku nasi!" Artinya bawakan nasi di piring. Kata

---

hal.22-23.

<sup>40</sup> Syamsuddin Syahzuri, *Ras'ail al-Syjarah al-Ilahiyyah fi 'Ulûm al-Haqâiq al-Rabbaniyyah*, (Tehran: Muassasah Hikmat wa Falsafah Iran, 1383), hal.51-53; Syamsuddin Syahzuri, *Syarh Hikmah al-Isyrâq* (Tehran: Muassasah Muthala't wa Tahqiqat Farhanggi, 1372 HS), hal.36-37; Husain Shadr, *Durûs fi 'Ilm al-Manthiq* (Beirut: Dar al-Katib al-Arabi, 2005), hal.41; Quthbuddin Syirazi, *Tahrîr al-Qawâ'id al-Manthiqiyyah fi Syarh al-Risâlah al-Syamsiyyah* (Qum: Intisyarat Bidhar, 1384 HS), hal.82-83; Bahmanyar bin Marzeban, *Al-Tahshîl* (Tehran: Instisyarat Daneshghah Tehran, 1375 HS), hal.13; Markaz Nun li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, *Durûs fi 'Ilm al-Manthiq* (Beirut: Jam'iyyah al-Ma'arif al-Islamiyyah, 2009), hal.19.

<sup>41</sup> Syihabuddin Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination, trans.*, John Walbridge & Hossein Ziai dari *Hikmah al-Isyrâq* (Provo, Utah: Brigham Young University, 1999), hal.5.

<sup>42</sup> Syihabuddin Suhrawardi, *Majmu'ah Mushannafât Syekh Isyraq*, vol.4, hal.144-145.

<sup>43</sup> Husain Shadr, *Durûs fi 'Ilm al-Manthiq*, hal.41; Markaz Nun li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, *Durûs fi 'Ilm al-Manthiq*, hal.19.

<sup>44</sup> Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, hal.5.

<sup>45</sup> Syihabuddin Suhrawardi, *Majmu'ah Mushannafât Syekh Isyraq*, vol.4, hal.144-145.

'nasi' memiliki keterikatan yang lazim dengan kata piring.<sup>46</sup> Syekh Isyraq menyebutnya dengan 'tanda kekanakan' (*dalālah al-tathafful*). Alasannya, yang lazim dari kata tersebut (piring) berada di luar dari konsep 'nasi', tetapi 'piring' mengikuti makna 'nasi' namun tidak berada dalam konsep 'nasi'. Sebagaimana anak kecil berada di luar jamaah, tetapi dia mengikuti mereka meskipun tidak masuk dalam jamaah.<sup>47</sup> Selain istilah 'tanda kekanakan' (*dalālah al-tathafful*), Suhrawardi juga menggunakan istilah tanda kelaziman (*iltizām*) sebagaimana dalam kitab-kitab logika lainnya.<sup>48</sup>

Bagi Suhrawardi, setiap kata yang memiliki makna yang bisa diterapkan pada banyak ekstensi disebut 'makna umum', yang dalam beberapa kitab logika dan filsafat disebut 'universal'.<sup>49</sup> Kata yang menunjukkan makna umum disebut 'kata umum', seperti manusia dan maknanya. Jika ada makna yang dipahami dari suatu kata dan hanya bisa diterapkan pada satu ekstensi saja, dalam filsafat peripatetik, ia disebut 'makna individu' atau 'partikular'. Kata yang menunjukkan makna individu disebut 'kata individu', seperti nama Zayd dan maknanya.<sup>50</sup>

### [b] Universal dalam *Ma'qûlât*

Pembahasan universal dan partikular juga bisa dijelaskan dengan melihat pembahasan konsep, makna dan forma yang ada pada pikiran. Pada dasarnya, yang dinamakan *ma'qûl*, bentuk tunggal dari *ma'qûlât*, adalah makna universal. Makna-makna yang bersifat partikular tidak diistilahkan dengan *ma'qûl*. *Ma'qûlât* tidak lain adalah forma-forma atau makna-makna universal yang ada pada pikiran. Adapun makna-makna partikular yang ada pada pikiran kadang berupa makna indrawi dan kadang makna imajinatif. Makna universal dibagi menjadi dua, yaitu *ma'qûlât awwaliyah* (konsep primer, apa yang dipahami pertama kali) dan *ma'qûlât tsâniyah* (konsep sekunder, apa yang dipahami setelah *ma'qûl awwal*).<sup>51</sup> Pembahasan tentang *ma'qûlât* (konsep-konsep) telah dibahas oleh Al-Farabi, kemudian dilanjutkan oleh Ibnu Sina.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> Syamsuddin Syahzuri, *Rasâ'il al-Syajarah al-Ilahiyah fî 'Ulûm al-Haqâiq ar-Rabbaniyyah*, hal.51-53.

<sup>47</sup> Syihabuddin Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, hal.5.

<sup>48</sup> Syihabuddin Suhrawardi, *Majmu'ah Mushannafât Syekh Isyraq*, vol.4, hal.144-145.

<sup>49</sup> Allamah Hilli, *Al-Qawâid al-Jaliyyah fî Syarh ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, hal.207-209; Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Manthiq*, hal.59-60.

<sup>50</sup> Syihabuddin Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, hal.6; juga, *Majmu'ah Mushannafât Syekh Isyraq*, vol.4, hal.144-146.

<sup>51</sup> Abduljabbar Rifa'i, *Durûs fî al-Falsafah al-Islâmiyyah, Syarh Tawdhîhî li Kitâb Bidâyah Al-Hikmah* (Tehran: Muassasah al-Huda li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1421 H), hal.351.

<sup>52</sup> Yadullah Yazdanpanah, *Hikmat Isyraq*, vol.1, hal.226.

## [1] Konsep Primer

Sebagian filsuf menjelaskan bagaimana proses mendapatkan makna universal yang ada pada pikiran. Konsep primer (*ma'qûl awwal*) merupakan bentuk langsung dari sesuatu yang ada pada pikiran, atau dikenal dengan kuintas sesuatu. Awalnya, pikiran berhubungan dengan realitas luar melalui fakultas indrawi. Saat terjadi hubungan antara pikiran dan realitas luar, maka terealisasi formasi indrawi (*shûrah hissiyyah*) dari sesuatu yang ada pada realitas eksternal sebagai pengetahuan indrawi. Kemudian fakultas imajinatif membuat formasi imajinatif (*shûrah khayâliyyah*) yang serupa dengan bentuk indrawi, dan menjaga formasi itu pada posisinya. Formasi yang ada pada fakultas indrawi berbeda dengan formasi yang ada pada fakultas imajinatif. Fakultas indrawi mengambil formasi dari realitas eksternal, sementara fakultas imajinatif mengambil formasi dari fakultas indrawi. Fakultas indrawi menjaga formasi yang sesuai dengan fakultas indrawi, sedangkan fakultas imajinatif membuat formasi lain yang bukan formasi indrawi. Formasi yang ada pada fakultas indrawi merupakan formasi partikular. Begitu pula formasi yang ada pada fakultas imajinatif—adalah formasi partikular.

Kemudian pada tingkatan yang lebih tinggi, fakultas intelek mengambil formasi dari fakultas imajinatif dan menjaganya sesuai dengan posisinya. Formasi itu disebut dengan formasi universal. Oleh sebab itu, objek yang diketahui melalui indra dan imajinasi disebut makna partikular, sementara objek yang diketahui oleh akal disebut makna universal. Mengutip pandangan Mulla Shadra, Muthahhari menjelaskan bahwa formasi indrawi tetap terjaga pada kedudukannya, kemudian fakultas intelek mewujudkan formasi lain yang sesuai dengan posisinya. Artinya, formasi eksternal menjadi formasi indrawi, kemudian formasi indrawi menjadi formasi imajinatif, dan formasi imajinatif menjadi formasi intelek. Formasi intelek inilah yang disebut dengan kuintas (*mâhiyah*). Warna “merah” dari realitas eksternal menuju indra, kemudian menuju imajinasi, dan menuju intelek. Dari sinilah didapatkan konsep universal dari merah.<sup>53</sup>

Menurut Nashiruddin Thusi dan Ibnu Sina, akal berperan melakukan proses abstraksi. Akal berupaya mengabstraksikan formasi indrawi dengan mengesampingkan hal-hal yang membuat berbeda dan menjaga hal-hal yang memiliki kesamaan. Maksudnya, menegaskan hal-hal yang menjadikan berbeda dan menetapkan hal-hal yang memiliki kesamaan. Dengan mengabstraksikan formasi itu, akal mendapatkan sesuatu yang universal dari yang partikular.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Murtadha Muthahhari, *Durûs Falsafiyah fî Syarh al-Manzhûmah, terj.*, Persia ke Arab, Malik Wahbi, vol.2 (Beirut: Shams al-Mashreq for The Cultural Services, 1994), hal.4; Abduljabbar Rifa'i, *Durûs fî al-Falsafah al-Islâmiyyah, Syarh Tawdhîh li Kitâb Bidâyah Al-Hikmah*, hal.351.

<sup>54</sup> Abduljabbar Rifa'i, *Durûs fî al-Falsafah al-Islâmiyyah, Syarh Tawdhîh li Kitâb Bidâyah Al-Hikmah*,

Mulla Shadra memiliki pandangan lain. Baginya, forma indrawi tetap terjaga pada fakultas indrawi, sementara forma imajinatif tetap terjaga pada fakultas imajinatif. Fakultas intelek membuat forma tersendiri yang sesuai dengan posisi fakultas intelek. Forma intelek itu berlawanan dengan forma indrawi dan forma imajinatif. Artinya, forma tersebut menjulang dan naik pada fakultas-fakultas jiwa. Forma indrawi menjulang dan naik menuju forma imajinatif, kemudian forma imajinatif menjulang dan naik menuju forma intelek. Setiap forma berada dalam posisinya masing-masing.<sup>55</sup>

Mas'ud Ismaili menjelaskan ciri-ciri khusus dari konsep primer, atau apa yang dipahami pertama kali (*ma'qûl awwal*), di antaranya: (a) merupakan konsep kuintitas yang menjelaskan keapaan sesuatu, (b) didapatkan tanpa perantara konsep akal yang lain dan didahului oleh indra, (c) memiliki individu partikular, dan (d) merupakan predikat pada hal-hal yang ada pada realitas eksternal. Hal ini bisa dicontohkan ketika kita mengatakan, "Baju itu merah" maka 'baju' dan 'merah' merupakan dua konsep kuintitas. 'Baju' disifatkan dengan 'merah' pada realitas eksternal; 'baju' dan 'merah' juga berbeda pada realitas eksternal.<sup>56</sup>

Kesimpulannya, konsep primer adalah forma universal atau makna universal yang ada pada akal. Konsep primer merupakan kuintitas dari sesuatu. Sepuluh kategori juga merupakan *ma'qûlât awwaliyyah*.

## [2] Konsep Sekunder

Konsep sekunder (*ma'qûlât tsâniyah*) merupakan sifat atau keadaan dari konsep primer. Konsep sekunder bukan merupakan forma dari entitas luar. Konsep sekunder tidak didahului oleh proses indrawi serta tidak melalui tahapan-tahapan, seperti tahapan forma indrawi, tahapan forma imajinatif dan tahapan forma intelek. Konsep sekunder tidak dikhususkan pada sesuatu tertentu sebagaimana konsep primer dikhususkan pada suatu kelompok khusus. Artinya, sebagian dikhususkan pada kelompok substansi, sebagian dikhususkan pada kelompok kualitas, sebagian dikhususkan pada kelompok kuantitas dan sebagainya.<sup>57</sup>

Konsep sekunder dibagi menjadi dua, yaitu konsep sekunder logis (*ma'qûlât tsâniyah manthiqiyyah*) dan konsep sekunder filosofis (*ma'qûlât tsâniyah falsafiyyah*). Konsep sekunder logis seperti: universal, partikular, predikat, subjek, genus, differensia, spesies, aksiden umum, aksiden khusus,

---

hal.353.

<sup>55</sup> *Ibid.*, hal.353.

<sup>56</sup> Mas'ud Ismaili, *Ma'qûl Tsâni Falsafi dar Falsafeh Islâmi*, (Qum: Intisyarat Muassasah Omuzasyi va Pizuhasyi Imam Khomeni, 1389 HS), hal.32.

<sup>57</sup> Murtadha Muthahhari, *Durûs Falsafiyyah fî Syarh al-Manzhûmah*, hal.6.

dan sebagainya. Sementara konsep sekunder filosofis seperti: kontingen (*mumkin*), pasti, niscaya, absurd, sebab, akibat, dan sebagainya.

Konsep sekunder logis bisa dicontohkan ketika kita memerhatikan konsep 'kertas' dalam bentuk universal, maka konsep ini merupakan konsep primer, kemudian konsep 'kertas' ini disifatkan dengan 'universal', (kertas itu universal). Dengan demikian, konsep 'kertas' yang ada pada pikiran itu universal bukan partikular. Konsep universal ini disebut dengan konsep sekunder logis. Penyifatan 'universal' pada 'kertas' terjadi dalam pikiran, sementara secara makna konsep 'kertas' dan 'universal' juga berbeda dalam pikiran.

Konsep sekunder filosofis bisa dicontohkan ketika kita menyatakan bahwa api itu adalah sebab pendidih. Penyifatan 'api' sebagai 'sebab' dan 'mendidih' sebagai 'akibat' disebut konsep sekunder. Penyifatan 'api' sebagai 'sebab' itu terjadi pada realitas luar sementara makna konsep 'api' dan konsep 'sebab' itu berbeda dalam pikiran. Sebagaimana 'api' merupakan ekstensi dari kuintitas 'api' maka 'api' juga merupakan ekstensi dari konsep 'sebab'. Oleh sebab itu, konsep 'sebab' merupakan konsep sekunder.<sup>58</sup>

Konsep sekunder logis merupakan konsep sekunder yang hanya ada pada pikiran saja. Peristilahan yang digunakan dalam logika tergolong sebagai konsep sekunder logis. Contohnya, keberadaan sesuatu sebagai 'subjek' atau 'predikat'. Contohnya, 'manusia itu tertawa', manusia ada pada realitas eksternal sebagai 'Tata', dan 'tertawa' juga ada pada realitas eksternal, tetapi 'Manusia itu subjek' dan 'tertawa itu predikat' dikhususkan pada 'manusia' dan 'tertawa' yang ada pada pikiran. Kita mempredikasikan 'subjek' pada 'manusia' dan 'predikat' pada 'tertawa' sebagai penjelasan dari kalimat 'manusia itu tertawa'. Pikiran yang memberikan proposisi, karena proposisi, subjek dan predikat tidak ada pada realitas eksternal. "*Mu'arrif* (yang mendefinisikan) juga tergolong konsep sekunder logis, karena 'yang mendefinisikan' hanya ada pada pikiran. Namun, konsep dan makna datang pada pikiran, kemudian dua konsep atau tiga konsep tersebut mendefinisikan konsep yang lain. Definisi hanya ada pada pikiran. Yang mendefinisikan, yang didefinisikan, argumentasi, silogisme, penalaran, induksi merupakan rangkaian istilah yang ada dalam pikiran.<sup>59</sup>

Yazdanpanah mengutip penjelasan Muthahhari yang mempertanyakan posisi konsep sekunder logis. Menurut Muthahhari, jika konsep-konsep sekunder logis merupakan keadaan atau sifat dari kuintitas pada pikiran, maka apakah keadaan itu bersifat tambahan (sintesis) bagi kuintitas tersebut, atau

<sup>58</sup> Abduljabbar Rifa'i, *Durûs fî al-Falsafah al-Islâmiyyah, Syarh Tawdhîhî li Kitâb Bidâyah Al-Hikmah*, hal.354-356.

<sup>59</sup> Murtadha Muthahhari, *Durûs Falsafiyah fî Syarh al-Manzhûmah*, vol.2, hal.6-8.

keadaan itu diambil dari esensi kuintas yang disifatkan?<sup>60</sup> Contohnya, jika kita mengatakan, “Manusia itu universal,” maka ‘universal’ yang merupakan keadaan atau sifat pada ‘manusia’ itu adalah keadaan tambahan (sintesis) atau keadaan yang diambil dari esensi konsep ‘manusia’ (analisis). Dijawab sendiri oleh Muthahhari bahwa konsep sekunder logis itu dikeluarkan atau diambil dari esensi subjek yang disifatkan (analisis) dan bukan merupakan sifat tambahan (sintesis) pada subjek yang disifatkan. Kita mendefinisikan konsep ‘universal’ sebagai sesuatu yang memiliki banyak ekstensi, sebagai kesimpulan karena kita melakukannya pada manusia yang juga memiliki ekstensi yang banyak, seperti Tata, Toto dan Titi. Begitu juga dengan yang lainnya, seperti konsep ‘kursi’, ‘rumah,’ dan sebagainya. Jadi, kita tidak memiliki dua hal. Berbeda dengan konsep primer ketika kita mengatakan, “Benda itu putih,” maka kita memiliki dua hal, yaitu ‘benda’ dan ‘putih’, karena dalam ‘putih’ bersifat sintesis pada ‘benda’ meskipun keduanya tampak menyatu dalam realitas eksternal.<sup>61</sup>

Konsep sekunder filosofis merupakan makna yang digunakan dalam filsafat. Makna-makna itu dari satu sisi bukan konsep primer yang merupakan forma-forma dari suatu realitas eksternal yang datang ke pikiran melalui indra. Makna-makna ini juga bukan konsep sekunder logis karena konsep tersebut hanya ada pada pikiran. Makna-makna ini merupakan sifat-sifat sesuatu yang ada pada realitas luar. Pada realitas luar sesuatu itu memiliki sifat pasti atau niscaya, mungkin, atau tidak mungkin. Jika kita mengatakan bahwa keteraturan semesta itu niscaya, maka pernyataan yang kita maksud bukan sesuatu yang di pikiran itu ‘niscaya’, tetapi sesuatu yang pada realitas eksternal itu ‘niscaya’.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Predikat umum (*ḥaml syâyi*) dibagi menjadi *ḥaml syâyi bi adz-dzât* (predikat umum yang bersifat esensial) dan *ḥaml syâyi bi al-’ardh* (predikat umum yang bersifat aksidental). Yang dimaksud dengan predikat umum yang bersifat esensial adalah predikat yang diambil dari esensi subjek pada realitas luar, seperti “Tata itu manusia”, predikat ‘manusia’ merupakan bagian kuintas yang diambil dari esensi subjek ‘manusia.’ Yang dimaksud dengan predikat umum yang bersifat aksidental adalah predikat yang menyatu dengan salah satu aksiden dari subjek, seperti ‘Tata itu penulis’, ‘penulis’ itu bukan merupakan bagian esensial dari ‘Tata’ karena ‘penulis’ adalah aksiden. Terdapat term lain dari predikat, seperti *maḥmûl bi adh-dhamîmah* (predikat dengan tambahan) dan *maḥmûl bi ash-shamîmah* atau *min shamîmih* atau *khârij al-maḥmûl* (predikat yang diambil dari subjek). *Maḥmûl bi adh-dhamîmah* dicontohkan dengan pernyataan, “Kain itu biru”. Sesuatu ditambahkan pada ‘kain’, yaitu ‘biru’. ‘Biru’ yang menjadi landasan benarnya suatu predikat. Predikat ‘biru’ tidak diambil dari subjek, tetapi ditambahkan atau digabungkan pada subjek. *Maḥmûl bi ash-shamîmah* dicontohkan dengan pernyataan, “Manusia itu *mumkin* (kontingen)” atau “Tata itu sesuatu”. ‘Sesuatu’ bukan merupakan sesuatu tambahan yang digabungkan pada Tutu, karena setiap yang ada disebut sesuatu, dan Tutu adalah salah dari yang ada, maka Tutu itu sesuatu. ‘Sesuatu’ itu dikeluarkan dari dasar subjek. Lihat, Abduljabbar Al-Rifa’i. *Dûrûs fî al-Falsafah al-Islâmiyyah, Syarḥ Tawdhîhî li Kitâb Bidâyah Al-Ḥikmah*, hal.249-250.

<sup>61</sup> Yadullah, Yazdanpanah, *Hikmat Isyraq*, vol.1, hal.228.

<sup>62</sup> *Ibid.*, hal.228.

## **Konsepsi dan Asersi**

*Ilmu hushuli* juga dibagi menjadi konsepsi (*tashawwur*) dan asersi (*tashdiq*). Jika forma yang dihasilkan dari satu objek yang diketahui—seperti satu individu manusia—atau dari banyak *ma'lûm*—seperti individu-individu manusia—tanpa diafirmasi atau dinegasi maka disebut *konsepsi* atau *tashawwur*; seperti konsep manusia, benda, substansi. Sementara jika forma yang dihasilkan dari *ma'lûm* disertai afirmasi dengan sesuatu yang, lain atau negasi dari sesuatu yang lain, maka disebut *penilaian* atau *tashdiq*, seperti pernyataan ‘manusia itu tertawa’ (afirmatif) atau ‘manusia itu bukan batu’ (negatif).<sup>63</sup> Jadi, konsepsi itu adalah *ilmu hushuli* tanpa hukum atau penilaian, sementara asersi adalah *ilmu hushuli* dengan hukum atau penilaian.<sup>64</sup>

Adanya hukum terhadap sesuatu disebut proposisi. Proposisi mencakup penetapan sesuatu pada sesuatu yang lain atau penegasian sesuatu dari sesuatu yang lain. Proposisi itu tersusun dari beberapa unsur. Menurut pandangan umum, proposisi afirmatif tersusun dari empat unsur, yaitu subjek, predikat, relasi hukum (relasi predikat terhadap subjek) dan hukum bahwa subjek dan predikat itu menyatu. Proposisi yang mengandung empat unsur ini digolongkan *haliyyah murakkabah* (*composite proposition*, proposisi komposit). *Haliyyah murakkabah* adalah proposisi yang predikatnya tidak untuk menjelaskan keberadaan subjeknya (contoh proposisi, Tata itu ada), tetapi untuk menjelaskan sifat-sifat khusus subjek (contoh, Tata itu rajin). Adapun *haliyyah basithah* (*simple proposition*, proposisi sederhana) adalah proposisi yang predikatnya menjelaskan keberadaan subjek itu sendiri (contoh, “Tata itu ada.”)

Dalam logika klasik dijelaskan, ketika kita mendegar sesuatu yang asing, terlebih dulu kita menanyakan keberadaannya (*haliyyah basithah*, apakah sesuatu yang asing bagi kita itu ada atau tidak ada). Contoh pertanyaannya, apakah A itu ada? Setelah dibuktikan keberadaannya, barulah kita menanyakan lagi sifatnya (*haliyyah murakkabah*, apakah A itu begini atau begitu). Contoh pertanyaannya, apakah A itu rajin? Alasannya, tidak mungkin menyifatkan A dengan sesuatu jika belum dibuktikan keberadaannya. Karena itu, *haliyyah basithah* (*simple proposition*, proposisi sederhana) hanya memiliki tiga unsur: subjek, predikat dan hukum bahwa subjek dan predikat itu menyatu. Relasi hukum sebagai unsur dalam ‘proposisi komposisi’ tidak ditemukan pada ‘proposisi sederhana’ karena predikatnya hanya membuktikan keberadaannya.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Muhammad Husain Thabathaba’i, *Bidâyah al-Hikmah wa Nihâyah al-Hikmah*, hal.146.

<sup>64</sup> Ghulam Ridha Fayyadhi, *Al-Madkhal ilâ Nazhariyyah al-Ma’rifah, Durûs Tamhîdiyyah* (Qom: Maktab as-Siraj li at-Ta’lif wa Tahqiq, 2103), hal.55.

<sup>65</sup> Muhammad Husain Thabathaba’i, *Bidâyah al-Hikmah wa Nihâyah al-Hikmah*, hal.146.

Demikian juga dengan proposisi negatif, proposisi ini hanya tersusun dari tiga unsur, yaitu subjek, predikat dan relasi hukum negatif. Pada proposisi negatif, hukum tidak ada. Proposisi negatif bukan berarti ada hukum penegasian, karena mengafirmasi hukum berarti menjadikan sesuatu menjadi sesuatu yang lain, sementara menegasikan hukum berarti tidak menjadikan sesuatu menjadi sesuatu yang lain, bukan menjadikan sesuatu menjadi sesuatu yang tiada. Maksudnya, jika kita mengatakan, "Zaid duduk", maka kita mengafirmasi hukum 'duduk' pada Zaid. Namun, dalam proposisi negatif, "Zaid tidak duduk," kita menegasikan 'duduk' pada Zaid, artinya kita tidak menetapkan sesuatu pada Zaid.<sup>66</sup>

Berbeda dengan pandangan umum, Thabathaba'i menjelaskan bahwa 'relasi hukum' bukan merupakan unsur dari proposisi, karena keperluan untuk mengkonsepsikan relasi hukum dari sisi hukum itu merupakan aktivitas jiwa, bukan merupakan unsur dari proposisi. Bagi Thabathaba'i, unsur-unsur proposisi itu hanya ada tiga, yaitu subjek, predikat dan hukum. Keperluan untuk mengkonsepsikan relasi hukum supaya hukum bisa terealisasi berasal dari jiwa. Hal ini dibuktikan bahwa proposisi pada *haliyyah basithah* terealisasi menjadi proposisi tanpa ada relasi hukum yang mengikat predikat dengan subjek. Atas dasar ini, dibuktikan bahwa proposisi afirmatif memiliki tiga unsur, yaitu subjek, predikat dan hukum. Proposisi negatif memiliki dua unsur, yaitu subjek dan predikat. Yang merelasikan hukum adalah jiwa yang aktivitasnya untuk memberi hukum, bukan supaya proposisi bisa terealisasi maka perlu pada relasi hukum. Hukum merupakan tindakan jiwa dalam pengetahuan mental. Jiwa melaksanakan tugasnya dalam memberikan hukum pada proposisi, bukan datang dari realitas eksternal secara pasif. Artinya, hukum itu berasal dari individu, bukan dari realitas eksternal.<sup>67</sup>

Thabathaba'i menjelaskan bagaimana proposisi terjadi. Dalam realitas eksternal, indra menyaksikan Kaka yang sedang berdiri. Jiwa menerima satu forma yaitu 'Kaka yang berdiri' melalui indra. Lalu jiwa memisahkan menjadi dua, yaitu konsep 'Kaka' dan konsep 'berdiri'. Kedua konsep itu disimpan pada jiwa, nanti saat jiwa ingin mengabarkan apa yang ditemukannya pada realitas eksternal, maka jiwa lalu mengambil forma 'Kaka' dan forma 'berdiri' dari memorinya. Jiwa lalu menjadikan kedua forma itu menjadi satu dalam satu wujud dengan menyatakan, "Kaka itu berdiri." Dalam hal ini jiwa telah melakukan hukum yang menginformasikan realitas eksternal yang dilihat oleh indranya.<sup>68</sup> Dengan demikian, awalnya jiwa sebagai penerima forma-

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, hal.147.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

forma melalui indra (*tashawwur*), kemudian jiwa mengikat forma-forma tersebut dalam bentuk subjek dan predikat sebagai hukum (*tashdîq*).<sup>69</sup>

Dari sini bisa disimpulkan bahwa hukum merupakan sikap jiwa yang aktif, atau sebagai pelaku atau pembuat hukum. Forma 'Kaka' yang hadir pada pikiran menjelaskan sikap jiwa yang bersifat pasif pada forma tersebut, atau sebagai penerima. Sekiranya hukum itu merupakan konsep yang diambil dari realitas eksternal maka proposisi tidak akan bermakna untuk dinyatakan benar atau salah. Penilaian bersandar pada konsepsi subjek dan predikat, dan ia (*tashdîq*) tidak bisa terwujud tanpa *tashawwur*.<sup>70</sup>

### [3] Aksiomatis dan Teoretis, Spekulatif

Setelah membahas universal dan partikular serta *tashawwur* dan *tashdîq*, ilmu *hushuli* juga dibagi dua, yaitu *badîhî* (aksiomatis) dan *nazharî* (teoretis, spekulatif). Yang dimaksud aksiomatis dalam filsafat Islam adalah sesuatu yang dalam konsepsi dan asersinya tidak perlu pada refleksi atau pemikiran spekulatif. *Badîhî* berarti jelas dengan sendirinya. Konsepsi yang aksiomatis seperti 'sesuatu', 'satu', 'ada' dan sebagainya, dan asersi yang aksiomatis seperti 'dua itu bilangan genap', 'keseluruhan lebih besar daripada sebagian', dan lainnya. Adapun *nazharî* ialah sesuatu yang dalam konsepsi dan asersinya bersandar pada refleksi atau pemikiran spekulatif. Konsepsi yang teoretis seperti kuintitas manusia, kuda dan sebagainya, dan asersi yang teoretis atau spekulatif seperti 'manusia itu memiliki jiwa yang nonmateri'.<sup>71</sup>

Pengetahuan teoretis harus berakhir pada pengetahuan aksiomatis. Pengetahuan teoretis menjadi jelas dengan pengetahuan aksiomatis. Jika tidak demikian, tidak akan berakhir dan tidak memiliki tumpuan. Dalam logika, aksiomatis memiliki banyak jenis; *pertama*, menerima prinsip-prinsip primer, yaitu proposisi yang dalam asersinya cukup dengan mengonsepsi subjek dan predikat, seperti pernyataan, "keseluruhan lebih besar daripada sebagian."<sup>72</sup>

Dalam kajian logika,<sup>73</sup> proposisi didasarkan atas enam prinsip yang menghasilkan keyakinan (*al-yaqînîyyât*), sementara dalam filsafat ilmu

<sup>69</sup> Kamal Haydari, *Syarah Bidâyah al-Hikmah*, vol.2 (Qum: Dar Faraqid li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr, 1425 H), hal.307-308.

<sup>70</sup> Muhammad Husain Thabathaba'i, *Bidâyah al-Hikmah wa Nihâyah al-Hikmah*, hal.148.

<sup>71</sup> *Ibid.*, hal.148.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Farid Jabar, dkk, *Mawsû'ah Mushthalahât 'Ilm al-Manthiq 'inda al-'Arab*, Beirut: Maktabah Lubnan Nashirun, 1996, hal.139-140; Abdullah bin Syihabuddin Husain Yazdi, *Al-Hâsyiah 'alâ Tahdzîb al-Manthiq* (Qom: Muassasah an-Nasyr al-Islami, 1412 HQ) hal.111; Syamsuddin Syahzuri, *Rasâ'il al-Syajarah al-Ilahîyyah fî 'Ulûm al-Haqâiq ar-Rabbaniyyah*, hal.370-373; Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Mantiq*, hal.282-289.

disebut sebagai sumber pengetahuan.<sup>74</sup> Enam prinsip itu terdiri dari:

- a) Hal-hal yang telah menjadi prinsip primer (*al-awwaliyyât, principalities*), yaitu proposisi dasar yang dibenarkan oleh akal dengan sendirinya hanya dengan mengkonsepsikan subjek dan predikat. Dikenal juga dengan *badîhiyyât* (aksiomatis). Contohnya, 'Keseluruhan lebih besar daripada sebagian', 'Dua hal yang kontradiksi tidak berkumpul (bertemu)'. Proposisi bahwa dua hal yang bertentangan tidak mungkin bisa berkumpul merupakan dasar dari prinsip-prinsip primer. Artinya, jika proposisi afirmatifnya benar, maka proposisi negatifnya salah, atau jika proposisi afirmatifnya salah, maka proposisi negatifnya benar. Orang-orang memiliki tingkatan pemahaman dalam meraih kepastian hukum ini sesuai dengan tingkatan pemahaman mereka dalam mengkonsepsikan subjek dan predikat.
- b) Hal-hal yang diindra (*al-mahsûsât, sensible objects*), yaitu proposisi yang ditetapkan oleh akal melalui perantara indra, baik itu indra lahir (pendengaran, penglihatan, penciuman, peraba, perasa), contohnya, 'Lampu itu terang', 'api itu panas', dan 'buah ini manis', maupun indra batin (disebut dengan *wijdânî* atau *conscience*), contohnya, 'Saya ini sakit,' dan 'Saya ini takut' (Saya mengetahui diri saya bahwa saya ini sakit atau takut).
- c) Hal-hal yang dieksperimen (*al-mujarrabât, experimental objects*), yaitu proposisi yang ditetapkan akal melalui penyaksian yang berulang-ulang dengan indra hingga menghasilkan hukum yang tidak diragukan lagi. Contohnya, 'Setiap logam itu memuai jika dipanaskan'.
- d) Hal-hal mutâwatir (*al-mutawâtirât, frequent objects*), yaitu proposisi yang diyakini secara pasti dan tidak diragukan disebabkan informasi yang disampaikan banyak orang hingga tidak memungkinkan mereka berdusta atau salah dalam memahami peristiwa. Contoh, "Al-Quran diturunkan kepada Muhammad saw," kita meyakini meski tidak menyaksikannya.
- e) Hal-hal yang intuitif (*al-hadsiyyât, intuitive objects*), yaitu proposisi yang ditetapkan oleh akal dengan perantara intuisi jiwa yang kuat hingga tidak menimbulkan keraguan dan menghasilkan keyakinan. Contoh, kita menyatakan bahwa 'cahaya bulan didapatkan dari cahaya matahari', hal ini didapatkan karena adanya perbedaan kondisi, baik dekat maupun

---

<sup>74</sup> Lubis menguraikan beberapa sumber pengetahuan yang dinukil dari Hospers dan Honderich, di antaranya: *perception* (persepsi/pengamatan indrawi), *memory* (ingatan), *reason* (akal, nalar), *introspection* (introspeksi), *intuition* (intuisi), *authority* (otoritas), *precognition* (prakognisi), *clairvoyance* (kemampuan memersepsi suatu peristiwa tanpa menggunakan indra), dan *telepathy* (telepati). Lihat, Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu, Klasik hingga Kontemporer* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hal.35-41.

jauh dari matahari. Perbedaan antara intuisi dan eksperimen adalah intuisi tidak didasarkan atas tindakan seseorang hingga dia mendapat kesimpulan melalui tindakan tersebut, bahkan kadang dia serta merta mendapat kesimpulan karena pengulangan efek, sementara eksperimen didasarkan atas tindakan seseorang.

- f) Hal-hal yang *inheren* (*al-fithriyyât, inherent objects*), yaitu proposisi yang tidak dibenarkan oleh akal secara langsung hanya dengan mengkonsepsikan subjek dan predikat tetapi melalui perantara. Contohnya, 'Dua itu seperlima dari sepuluh.'

Keenam prinsip ini berakhir pada hal-hal yang telah menjadi prinsip aksiomatis (*al-awwaliyyât, principalities*). Hal-hal yang diindra dan disaksikan bagi peripatetik merupakan partikular. Jadi, dalam pembuktian demonstratif (*burhân*) dikembalikan pada hal-hal yang telah menjadi prinsip primer atau aksiomatis.<sup>75</sup>

Berbeda dengan filsafat iluminasi, premis pembuktian demonstratif selain dikembalikan pada hal-hal yang telah menjadi prinsip aksiomatis juga dikembalikan pada penyaksian, khususnya penyaksian hati. Jadi, dalam filsafat iluminasi, ada dua dasar pada pengetahuan yang bersifat asersi (*tashdîqât*), yaitu hal-hal yang menjadi prinsip aksiomatis dan penyaksian hati.<sup>76</sup>

Prinsip primer ini dijelaskan oleh Sudarminta dalam konsep membenaran yang dikenal dengan fondasionalisme. Baginya, fondasionalisme merupakan teori membenaran yang menyatakan bahwa supaya klaim kebenaran pengetahuan dapat dipertanggungjawabkan secara rasional maka harus didasarkan atas suatu fondasi yang kokoh. Sudah tentu, fondasi atau basis yang kokoh merupakan fondasi yang jelas dengan sendirinya. Yang dimaksud dengan jelas dengan sendirinya adalah tidak diragukan kebenarannya dan tidak memerlukan koreksi. Prinsip-prinsip pertama atau aksiomatis yang sudah jelas dengan sendirinya bisa dipahami dan dijadikan landasan pengetahuan. Proposisi dasar ini bisa diperoleh dalam bentuk intuisi akal budi atau dalam bentuk persepsi indrawi. Keduanya menjadi fondasi bagi kebenaran lain.<sup>77</sup>

Teori membenaran fondasionalisme berkaitan dengan teori kebenaran korespondensi dan paham tentang kenyataan yang disebut realisme.<sup>78</sup> Yang dimaksud dengan teori kebenaran korespondensi adalah teori kebenaran

<sup>75</sup> Yadullah Yazdanpanah, *Hikmat Isyraq*, vol.1, hal.180-181.

<sup>76</sup> *Ibid.*, hal.181.

<sup>77</sup> J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar; Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002) hal.138.

<sup>78</sup> *Ibid.*, hal.139.

yang menyatakan bahwa suatu pernyataan dinyatakan benar jika pengetahuan yang terkandung dalam pernyataan tersebut bisa berkorespondensi (sesuai) dengan objek yang dirujuk oleh pernyataan tersebut. Jaminan kebenarannya dijelaskan adanya kesamaan atau kesesuaian struktur antara apa yang dinyatakan (proposisi yang diungkapkan) dan fakta objektif di realitas eksternal yang dirujuk oleh pernyataan tersebut. Misalnya pernyataan, "Lebak Bulus terletak di Jakarta Selatan" itu benar, karena pengetahuan yang dalam pernyataan tersebut sesuai dengan fakta realitas eksternal. Teori ini merupakan prinsip realisme yang meyakini bahwa adanya kenyataan nonmental dan nonlinguistik tidak tergantung dari subjek yang memikirkannya. Sangat berbeda dengan idealisme yang meyakini bahwa tidak ada kenyataan yang adanya dapat dilepaskan dari subjek yang memikirkannya.<sup>79</sup>

## Kesimpulan

Kajian *ilmu hushuli* dan *ilmu hudhuri* menjadi tolak ukur dalam memahami dan merasakan peristilahan keberagamaan kita. Seperti khusyuk, ketakwaan, dan lain-lain. Secara *ilmu hushuli* kita bisa mempelajarinya dari buku-buku dan ceramah-ceramah keagamaan, tetapi dalam pelaksanaannya, khusyuk itu dirasakan secara individu karena hadir pada dirinya sebagai *ilmu hudhuri*. Buku-buku dan ceramah-ceramah menjelaskan definisi khusyuk, ketakwaan dan seterusnya, sehingga bisa dipahami karena konsep itu bersifat universal sebagai *ilmu hushuli*. Sementara dalam meraih khusyuk, ketakwaan dan sebagainya itu, hadir dan dirasakan dalam diri individu sebagai *ilmu hudhuri*. Orang yang khusyuk bukanlah orang yang mendapatkan konsep khusyuk dalam pikirannya, tetapi orang yang khusyuk adalah orang yang merasakannya.

Selain itu, kajian tentang *ilmu hushuli* dan *ilmu hudhuri* menggiring kita dalam memahami hakikat al-Quran. Ayat-ayat al-Quran adalah kata-kata yang memiliki makna, dan makna dimaksud ada yang universal dan partikular. Makna yang universal disebut konsep sementara makna yang partikular disebut ekstensi. Jika kita memahami ayat-ayat al-Quran sebagai kata yang memiliki makna universal, sudah tentu dalam menyingkap maknanya bisa terjadi perbedaan dengan apa yang dipahami oleh orang lain.

Proses memahami al-Quran dengan konsep disebut dengan proses *ilmu hushuli*. Jika kita memahami ayat-ayat al-Quran sebagai kata yang memiliki ekstensi pada realitas eksternal maka kita harus menyaksikan realitas eksternal itu. Lantas bagaimana kita menyaksikan realitas eksternal tentang kisah para nabi yang telah terjadi di masa lampau atau bagaimana

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, hal.130-131.

kita menyaksikan realitas eksternal tentang hari kiamat? Jika kejadian dari awal penciptaan hingga hari kiamat merupakan ilmu, sementara ilmu itu nonmateri, dan nonmateri itu ada secara aktual, maka ilmu tentang segala peristiwa dari awal penciptaan hingga hari kiamat sudah ada secara aktual. Lantas bagaimana mengetahuinya? Inilah yang disebut dengan *mi'raj* dalam term teologi dan *mukâsyafah* (penyingkapan) dalam term tasawuf, yang juga merupakan salah satu bagian dari *ilmu hudhuri*.

Thabathaba'i menjawab itu dalam komentarnya terhadap kitab *Al-Hikmah al-Muta'âliyah* Mulla Shadra sebagai berikut: "Barangsiapa yang mengetahui segala identitas dan segala yang ada dengan *ilmu hudhuri* ... dan mengetahui realitas-realitas eksternal dengan hakikat realitas-realitas itu sebagaimana yang terjadi pada jiwa-jiwa Ilahi yang sempurna maka dia hampir menjadi penguasa bagi akal dan orang-orang yang berakal."<sup>80</sup>

## Referensi

- Fadli, Abdul Hadi, Ringkasan Logika (terjemah dari Khulâshahal-Manthiq oleh Ikhlas Budiman), Jakarta: Shadra Press, 2014.
- Farabi, Abu Nashr, Al-Jam'u Bayn ra'y al-Hakimayn, Tehran: Instisyarat az-Zahra, 1405 H. ...., Al-A'mâl al-Falsafiyah, Beirut: Dar al-Manahil, 1413.
- Fayyadhi, Ghulam Ridha, Al-Madkhal ilâ Nazhariyyah al-Ma'rifah, Durûs Tamhîdiyyah, Qom: Maktab as-Siraj li at-Ta'lif wa Tahqiq, 2013.
- Haydari, Kamal, Syarh Bidâyah al-Hikmah, Qum: Dar Faraqid li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr, 1425 H, vol. 2.
- Hilli, Allamah, Al-Qawâ'id al-Jaliyyah fi Syarh al-Risâlah asy-Syamsiyyah, Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islami, 1412 HQ.
- Ibnu Sina, At-Ta'liqât (Diedit oleh Abdurrahman Badawi), Beirut: Maktabah al-'Ilâm al-Islâmî, 1404 H.
- Ismaili, Mas'ud, Ma'qûl Tsânî Falsafi dar Falsafeh Islâmî, Qum: Intisyarat Muassasah Omuzasyi va Pizuhasyi Imam Khomeni, 1389 HS.
- Jabar, Farid, dkk, Mawsû'ah Mushthalahât 'Ilm al-Manthiq 'inda al-'Arab, Beirut: Maktabah Lubnan Nashirun, 1996.
- Lubis, Akhyar Yusuf, Filsafat Ilmu, Klasik hingga Kontemporer, Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Markaz Nun li at-Ta'lif wa at-Tarjamah, Durûs fi 'Ilm al-Manthiq, Beirut: Jam'iyyah al-Ma'arif al-Islamiyyah, 2009.
- Marzeban, Bahmanyar bin, At-Tahshîl, Tehran: Instisyarat Daneshghah Tehran, 1375 HS.
- Mir Damad, Muhammad Baqir, Al-Qabasât, Tehran: Instisyarat Daneshghah Tehran, 1367 HS.

<sup>80</sup> Muhammad bin Ibrahim Shadrudin Syirazi, *Al-Hikmah al-Muta'âliyah fi al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah [ma'a ta'liqah al-Allâmah Ath-Thabâthabâ'i]*, vol.2 (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, 1981), hal.365.

- ....., Taqwîm al-Îmân wa Syarhuhu Kasyf al-Haqâiq (Diberi penjelasan oleh dan Ahmad 'Alawi), Tehran: Muassasah Muthala'at Islami, 1376.
- Mishri, Ayman, Ushûl al-Ma'rifah wa al-Manhaj al-'Aqlî, Beirut: Dar al-Amirah, 2012.
- Muthahhari, Murtadha, Durûs Falsafiyah fi Syarh al-Manzhûmah, terj., dari Persia ke Arab oleh Malik Wahbi, Beirut: Shams Al-Mashreq for The Cultural Services, 1994, vol. 2.
- Muzhaffar, Muhammad Ridha, Al-Manthiq (Beirut: Dar at-Ta'aruf, 1980)
- Rifa'i, Abduljabbar, Durûs fi al-Falsafah al-Islâmiyyah, Syarh Tawdhîhî li Kitâb Bidâyah Al-Hikmah, (Tehran: Muassasah al-Huda li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1421 H)
- Shadr, Husain, Durûs fi 'Ilm al-Manthiq (Beirut: Dar al-Katib al-Arabi, 2005)
- Shadrudin Syirazi, Muhammad bin Ibrahim Al-Hikmah al-Muta'âliyah fi al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah [ma'a ta'liqah al-Allâmah Ath-Thabâthabâî] vol.2 (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, 1981)
- Shadrul Mutaallihin, Al-Masyâ'ir (Tehran: Kitabkhoneh Thuhuri, 1363)
- ....., At-Tashawwur wa At-Tashdîq, diterbitkan bersama dengan Al-Jawhar an-Nadhîd (Qum: Intisyarat Bidhar, 3171 HS)
- Shalbiya, Jamil, Al-Mu'jam al-Falsafi, vol.2 ( Beirut: Asy-Syirkah al-Alamiyah li al-Kitab, 1414 H)
- Sudarminta, J, Epistemologi Dasar; Pengantar Filsafat Pengetahuan (Yogyakarta: Kanisius, 2002)
- Suhrawardi, Syihabuddin, The Philosophy of Illumination, trans., John Walbridge & Hossein Ziai, Hikmah al-Isyrâq. (Provo, Utah: Brigham Young University, 1999).
- ....., Majmu'ah Mushannafât Syekh Isyraq, vol 1 (Tehran: Muassasah Muthala'at wa Tahqiqat Farhangghi, 1375 HS)
- ....., Majmu'ah Mushannafât Syekh Isyraq, vol. 4 (Tehran: Muassasah Muthala'at wa Tahqiqat Farhangghi, 1375 HS)
- Syahzuri, Syamsuddin, Rasâ'il al-Syajah al-Ilahiyyah fi 'Ulûm al-Haqâiq ar-Rabbaniyyah (Tehran: Muassasah Hikmat wa Falsafah Iran, 1383)
- ....., Syarh Hikmah al-Isyrâq (Tehran: Muassasah Muthala't wa Tahqiqat Farhanggi, 1372 HS)
- Syirazi, Quthbuddin, Tahrîr al-Qawâ'id al-Manthiqiyyah fi Syarh ar-Risâlah asy-Syamsiyyah (Qum: Intisyarat Bidhar, 1384 HS)
- Syirwani, Ali, Al-Tamhîd fi 'Ilm al-Manthiq, Qum: Muassasah Intisyarat Dar al-Ulum, 1387 HS.
- Thabathaba'i, Muhammad Husain, Bidâyah al-Hikmah wa Nihâyah al-Hikmah (Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islami li Jami'ah al-Mudarrisin, tanpa tahun)
- Thusi, Khajeh Nashiruddin, Ajwibah al-Masâ'il an-Nashîriyyah (Tehran: Pisuhasyghah Ulume Insani, 1383 HS)
- Yahya, Mehdi Hairi, Menghadirkan Cahaya Tuhan, Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam, terj. Husain Heriyanto, The Principles of Epistemology ini Islamic Philosophy; Knowledge by Prenc (Bandung: Mizan, 2003)
- Yazdanpanah, Yadullah, Hikmat Isyraq, vol.1 dan vol.2 (Tehran: Hawzah va Daneshghah, 1389 HS)



# Akal Integral dan Holistik Ibnu Sina

Salman Parisi, M.Ud.

Tulisan ini berusaha mengungkap peran rasio atau ‘akal’ dalam filsafat positivisme Barat yang saat ini merupakan arus dan kecenderungan utama dibandingkan dengan peran akal dalam sejarah filsafat Islam mazhab Peripatetik dengan tokoh sentralnya Ibnu Sina. Dari paparan ini diketahui bahwa rasio dalam filsafat positivisme, telah mengalami reduksi dan hanya berperan sebagai akal budi subjektif yang mengarah pada kegunaan, sangat menekankan cara dan tidak mempersoalkan tujuan pada dirinya sendiri. Tujuan dianggap sebagai sesuatu yang membuahkan guna bagi si subjek.

Sementara itu, menurut Ibnu Sina, akal memiliki status ontologis dan epistemologis yang sangat vital. Yakni, memiliki status ontologis sebagai emanasi pertama Tuhan yang berawal dari akal pertama sampai akal kesepuluh. Peran ontologisnya sebagai ‘pencipta’, yang melahirkan alam fana. Kedua, peran epistemologis, yaitu dengan mengaktualkan Akal Potensial melalui jalan iluminasi. Dengan demikian akal kemudian memiliki ‘dua wajah’. Bisa turun ke bawah menjangkau wilayah indrawi (*mahsūsat*) untuk melakukan abstraksi dari benda-benda partikular dan naik ke atas untuk melakukan kontak dengan Akal Aktif guna menerima forma intelligibel murni (*ma’qūlat*) melalui koneksi dengan Akal Kesepuluh.

Epistemologi merupakan kajian yang sangat penting dan menjadi salah satu bagian utama dari filsafat. Epistemologi atau teori pengetahuan pada dasarnya membicarakan cara memperoleh pengetahuan.<sup>1</sup> Muhammad Baqir Shadr mengatakan, bahwa telah

<sup>1</sup> Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (1971), menjelaskan bahwa: Epistemology is the branch of philosophy which investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge.

terjadi perdebatan filosofis yang sengit mengenai pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia adalah titik tolak kemajuan filsafat. Jika sumber-sumber pemikiran manusia, kriteria-kriteria dan nilai-nilainya tidak ditetapkan, maka tidaklah mungkin melakukan studi apa pun, bagaimana pun bentuknya.<sup>2</sup> Lebih jauh Muthahhari mengatakan, setiap mazhab pemikiran dan ideologi pasti berlandaskan pada suatu bentuk “pandangan dunia”, dan suatu “pandangan dunia” berlandaskan pada epistemologi tertentu pula.<sup>3</sup> Karena itu, menurutnya, ada kesejajaran antara seorang yang berideologi materialis, yang tentu ideologinya berlandaskan pada pandangan materialis, dengan pandangan khusus dalam epistemologinya.<sup>4</sup>

Di samping itu, kajian epistemologi saat ini semakin penting karena terjadinya anomali, seperti dalam epistemologi positivisme. Epistemologi positivisme merupakan landasan epistemologi sains modern kini. Anomali, menurut Khun<sup>5</sup> ditandai dengan paradigma sains normal menghadapi fenomena yang tidak dapat diterangkan oleh teori sains yang ada.

Positivisme merupakan suatu paham dalam filsafat ilmu pengetahuan yang berkembang sangat *pervasive*. Dan, menurut Ian Hacking,<sup>6</sup> telah menjadi tidak hanya filsafat ilmu pengetahuan melainkan agama humanis modern. Positivisme telah menjadi agama karena telah melembagakan pandangan dunianya menjadi doktrin bagi berbagai bentuk pengetahuan manusia. Pandangan dunia yang dianut positivisme adalah pandangan dunia objektivistik. Pandangan dunia objektivistik adalah pandangan dunia yang menyatakan bahwa objek-objek hadir independen dari subjek dan hadir secara langsung melalui data indrawi. Semesta dan data-data indrawi adalah satu; apa yang dipersepsi adalah semesta sesungguhnya.

Positivisme melembagakan pandangan dunia objektivistik dalam suatu doktrin kesatuan pengetahuan. Doktrin kesatuan pengetahuan mengatakan bahwa seluruh pengetahuan baik alam maupun manusia harus berada di bawah payung paradigma positivistik. Doktrin kesatuan ilmu pengetahuan mengajukan kriteria-kriteria bagi pengetahuan, antara lain: bebas nilai, metode verifikasi-empiris, bahasa logis-empiris, dan ekplanatoris.

---

<sup>2</sup> Muhammad Baqir Shadr, *Falsafatuna*, (Bandung: Mizan, 1994), hal.25.

<sup>3</sup> Menurut Murtadha Muthahhari secara umum epistemologi terdiri dari epistemologi materialis dan epistemologi ilahiah. Lihat, Murtadha Muthahhari, *Mengenal Epistemologi* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1989), Edisi Ke-3, hal.22.

<sup>4</sup> Murtadha Muthahhari, *Mengenal Epistemologi*, hal.22.

<sup>5</sup> Thomas Khun, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* (Bandung: PT Remaja Rosda karya, 1989), terj. Surjaman Tjun, hal.109.

<sup>6</sup> Ian Hacking, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (New York: Cambridge University Press, 1983), hal.87.

Positivisme menjadi dogma karena menuntut semua bentuk pengetahuan manusia mengikuti doktrin kesatuan pengetahuan apabila ingin diakui absah.<sup>7</sup>

Bukan sekadar anomali, epistemologi positivis sedang mengalami krisis, baik internal maupun eksternal. Krisis internal ditandai dengan runtuhnya asumsi-asumsi dasar dari positivisme dan krisis eksternal berupa dampak praktis dari kerusakan lingkungan dan lain-lain.

Menurut Richard Tarnas setidaknya ada enam hal yang menandakan adanya krisis sains dimaksud, yaitu: *pertama*, postulat dasar sains modern ialah *space, matter, causality* dan *observation*, ternyata tidak benar. Sebab, ternyata, sekarang berlaku pandangan empat dimensi *space-time*. *Kedua*, dianutnya pendapat Immanuel Kant bahwa apa yang orang katakan jagad raya, bukanlah jagad raya sebenarnya, tetapi jagad raya sebagaimana diciptakan oleh pikiran manusia. Sekarang terbukti, penemuan-penemuan mekanika kuantum menyokong pandangan Kant itu. Maka, apa yang dikatakan jagad raya (*space*) itu hanyalah hubungan manusia dengan jagad raya, atau jagad raya sebagaimana tampak menurut apa yang dipertanyakan oleh manusia. *Ketiga*, determinisme Newton kehilangan dasar, orang pindah ke *stochastic*.<sup>8</sup> Sekarang terbukti bahwa materi itu kosong. *Keempat*, partikel-partikel subatomik terbuka untuk interpretasi spiritual. Fritjof Capra mendapati bahwa ada semacam kecerdasan elektron, sehingga kini fisika terbuka untuk menerima interpretasi spiritual. *Kelima*, adanya *uncertainty* sebagaimana ditemukan oleh Werner Heisenberg yang menyatakan bahwa gerakan atom tidak dapat keduanya ditentukan sekaligus, posisi atau kecepatannya. Hal ini memunculkan dugaan tentang kelemahan observasi. *Keenam*, kerusakan ekologi dan atmosfer yang menyeluruh yang disebut Tarnas sebagai *planetary ecological crisis*. Ini adalah tanda-tanda konkret adanya dampak buruk sains, ia merupakan kebalikan dari yang diharapkan sains. Dampak itu antara lain berupa kontaminasi air, udara, tanah dan efek buruk berganda pada kehidupan hewan, kepunahan berbagi species, kerusakan hutan, erosi tanah, pengurasan air tanah, dan limbah, bolongnya lapisan ozon dan efek rumah kaca.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, (Jakarta: Teraju, 2002) hal.68.

<sup>8</sup> Di dalam teori probabilitas, proses *stochastic* atau kadang-kadang disebut proses random adalah lawan dari proses deterministik atau sistem deterministik. Lihat [http://en.wikipedia.org/wiki/Stochastic\\_process](http://en.wikipedia.org/wiki/Stochastic_process).

<sup>9</sup> Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind* dalam Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu: Mengurai Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Pengetahuan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), hal.56.

Selanjutnya dua pertanyaan mendasar dalam epistemologi adalah pertama “Apa yang dapat kita ketahui, dan kedua “Bagaimana kita mengetahuinya.” Pertanyaan pertama secara langsung berkaitan dengan lingkup dan objek ilmu, dan yang kedua dengan sumber dan metode.<sup>10</sup>

Terkait dengan lingkup atau klasifikasi ilmu dalam tradisi epistemologi Barat menyatakan bahwa ilmu pengetahuan [sains] hanya terbatas pada hal-hal yang bersifat indrawi [sensibles, (*mahsusat*)]—yaitu dunia yang dapat diobservasi oleh panca indra. Henry Margenau, seorang fisikawan, guru, dan juga penasihat pemerintah Amerika dan industri, dalam bukunya *The Scientist*, membatasi ruang operasi ilmu pada apa yang disebut sebagai *observable fact*, suatu dunia pengalaman terbatas yang hanya mengizinkan pencerapan-pencerapan yang kita terima secara langsung melalui indra, ditambah dengan proses logika untuk memilih, memutuskan, dan memberikan penalaran.<sup>11</sup>

Tentu saja, pandangan seperti itu didasarkan pada positivisme, sebuah aliran yang hanya mengakui keberadaan hal-hal yang dapat diobservasi dan dibuktikan secara positif-empiris. Hal-hal yang tidak dapat diketahui secara positif dan empirik mereka tolak sebagai tidak nyata (*unreal*). Mereka menolak status ontologis objek-objek nonempiris, dan meragukan status ilmiah dari ilmu-ilmu yang menjadikan objek-objek tersebut sebagai formalnya, dan menyebutnya *pseudo* atau *quasi*-ilmiah.

Dengan ini jelas, bahwa terhadap pertanyaan, “apa yang dapat kita ketahui?”, jawaban ilmuwan modern adalah “segala sesuatu sejauh dapat diobservasi secara indrawi.” Dengan demikian, lingkup ilmu modern secara garis besar meliputi: materi, makhluk hidup, pikiran, kebudayaan, alam, dan sejarah.

Dengan hanya mengakui indra, ilmuwan Barat mengembangkan hanya satu metode penelitian saja, yaitu metode observasi, atau eksperimen indrawi.<sup>12</sup> Metode observasi memang terus dikembangkan sampai tingkat yang sangat canggih, tetapi semuanya tetap bermuara pada pencerapan indrawi (*sense perception*). Akal, dalam bentuk proses penalaran, memang digunakan, tetapi hanya untuk memilih, memutuskan, dan melakukan penalaran, bukan sebagai sumber lain untuk menangkap realitas.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan 2005), Cet.2, hal.58.

<sup>11</sup> Henry Margenau, *The Scientist* (New York: Time Incorporated, 1964), hal.54.

<sup>12</sup> Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), hal.112.

<sup>13</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), hal.7.

Dalam bahasa Horkheimer, akal seperti ini adalah akal budi subjektif yang mengarah pada *kegunaan*. Pengertian akal budi subjektif sangat berkaitan dengan pengertian pada umumnya tentang akal budi. Dalam pengertian khayalak, setiap orang yang berakal budi dapat memutuskan sesuatu yang berguna baginya, atau sesuatu itu sesuai dengan akal budi sejauh jelas-jelas berguna. Pengertian akal budi subjektif sangat menekankan cara. Ia tidak mempersoalkan tujuan pada dirinya sendiri. Tujuan tersebut selalu dilihat sebagai sesuatu yang membuahkan 'guna' bagi si subjek.

Pengertian akal budi subjektif berkembang subur dalam tradisi empirisme dengan ajarannya tentang *self preservation*, di mana akal budi semata-mata dipakai sebagai *sarana atau alat* untuk memperhitungkan segala kemungkinan demi tercapainya tujuan dalam arti subjektif, yakni tujuan yang berguna bagi kepentingan subjek untuk mempertahankan diri. Karena menekankan diri sebagai alat atau sarana demi membuahkan guna, akal budi subjektif ini juga disebut *akal budi instrumentalis*.

Lawan dari akal budi instrumentalis yakni *akal budi objektif*. Akal budi objektif tidak hanya ada dalam arti subjektif—artinya akal budi ini tidak hanya ada dalam diri individu—tapi juga dalam arti objektif, artinya ia ada dalam dunia objektif di luar individu. Jadi, ia bersifat universal, meliputi seluruh manusia dalam hubungannya satu sama lain, serta berada dalam alam dan semua perwujudannya. Ia juga bukan milik satu golongan dalam hubungan satu sama lain. Dalam akal budi objektif tidak pernah menyingkirkan akal budi subjektif. Tapi akal budi subjektif atau instrumentalis itu dianggap merupakan bagian dari akal budi objektif.

Akal budi objektif juga lebih menekankan *tujuan* pada dirinya sendiri daripada *cara*, yakni pembangunan tentang ide dari apa yang paling baik dan benar, atau tentang tujuan hidup manusia. Kemudian ia berusaha untuk mendamaikan *the objective order of the reasonable* dengan eksistensi manusia, termasuk kepentingan pribadi dan usaha untuk mempertahankan dirinya.<sup>14</sup>

Jadi menurut Horkheimer, akal budi objektif mempunyai wewenang terhadap manusia. Ia tidak netral, sebab isi objektifnya sendiri sudah mengandaikan bahwa ia mempunyai tujuan tertentu yang harus dikejar manusia. Sedangkan akal budi instrumentalis tak ubahnya suatu alat. Ia netral, maka bisa digunakan bahkan diperalat untuk tujuan apapun yang tidak berasal dari dirinya.

Sebagai alat yang netral, akal budi dilarang mengandaikan, dilarang berspekulasi. Tugasnya hanya menghitung, mengklasifikasi, memverifikasi,

---

<sup>14</sup> Lihat, Mark Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), hal.3-6.

seperti yang biasa dikerjakan oleh ahli ilmu alam dan ilmu pasti. Dengan demikian akal budi tinggal kulitnya saja, isinya sudah tidak ada. Ia menjadi semata formal. Formalisasi akal budi membuat akal budi tinggal menjadi kemampuan yang netral, bukan wewenang yang penuh wibawa lagi. Kemampuan yang netral itu menyediakan diri dan memang juga bisa dipakai—sebagai alat untuk apa saja: formulisasi akal budi memudahkan terjadinya instrumentalisasi akal budi.<sup>15</sup>

Akal instrumental dan pembatasan lingkup ilmu hanya pada objek-objek indrawi, pada awalnya, mungkin merupakan pembagian kapling antara “akal” dan “agama”. Tetapi lambat laun, pembatasan ini ternyata telah menjadi pembatasan atau definisi atas realitas itu sendiri. Pembatasan lingkup ilmu itu sendiri ternyata mendorong banyak ilmuwan Barat memandang dunia indrawi sebagai satu-satunya realitas yang ada, seperti tercermin dalam paham materialisme, sekularisme, dan positivisme, yakni pandangan filosofis yang biasanya berakhir dengan penolakan terhadap realitas metafisik atau gaib. Dari kecenderungan ini terjadilah apa yang bisa kita sebut sebagai ‘sekularisasi’ ilmu dengan segala konsekuensinya yang berbahaya.

Pemisahan ilmu dari aspek keagamaan ini pada gilirannya telah menimbulkan problem teologis yang krusial, karena lama kelamaan banyak ilmuwan Barat tidak merasa perlu lagi menyinggung atau melibatkan Tuhan sedikit pun dalam penjelasan keilmuan mereka. Bagi mereka, Tuhan seolah-olah sudah berhenti menjadi apa pun termasuk menjadi pencipta dan pemelihara alam semesta.<sup>16</sup> Misalnya, menurut Charles Darwin (w. 1882), seorang ahli biologi yang terkenal dari Inggris, mengatakan bahwa kita tidak perlu lagi merujuk Tuhan (sebagai pencipta) ketika menjelaskan terbentuknya engsel yang indah dari seekor kerang, karena semuanya telah dapat dijelaskan secara ilmiah dengan seleksi alamiah.<sup>17</sup> Karena itu, Pierre-Simon de Laplace (w. 1827), menempatkan Tuhan sebagai hipotesa dan dia menyatakan bahwa, “*I don't need that kind of hypothesis*” (Saya tidak memerlukan hipotesa seperti itu).<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Mark Horkheimer, *Eclipse of Reason*, hal.7 dan Mark Horkheimer, *The End of Reason*, in Andrew Arato and Eike Gebhardt (ed), *The Essential Frankfurt School Reader* (New York: Urizen Book, 1978), hal.31.

<sup>16</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas*, hal.10.

<sup>17</sup> Charles Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin*, Nora Barlow (ed), (London: Collin, 1958), hal.52, dalam Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas*, hal.10.

<sup>18</sup> Lihat, Antony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, hal.197, juga Bertrand Russell, *Religion and Science*, (London: Oxford University Press, 1997) hal.58.

Menurut hemat penulis, kecenderungan akal menjadi akal subjektif dan akal instrumental serta pandangan keilmuan yang hanya membatasi bidang kajiannya pada objek-objek indrawi dan hanya bersandar pada metode observasi sebagai satu-satunya metode sah telah menafikan dimensi metafisik pengetahuan manusia sehingga memiskinkan pengetahuan kita dan akan mendorong kita (baik secara aktual maupun potensial) untuk melakukan pengingkaran terhadap eksistensi Tuhan, agama, dan wahyu yang diturunkan-Nya. Ini menjadi fenomena yang tentu saja sangat tidak kita harapkan sebagai muslim, dan di samping itu, epistemologi positivis-empirik itu telah terbukti turut bertanggung jawab atas krisis multidimesi manusia—sebagai dampak praktisnya.

Dengan latar belakang dan dampak yang ditimbulkan oleh kecenderungan sainsisme-positivisme modern saat ini, penulis tertarik untuk meneliti “akal” dalam filsafat Islam, terutama akal dalam filsafat Ibnu Sina.

Di dalam filsafat Islam, sekelompok filsuf yang terdiri dari al-Kindi (± 866), al-Farabi (w. 950) Ibnu Sina (w. 1037), Ibnu Rusyd (w. 1196) dan Nashiruddin Thusi (w. 1274) dikenal sebagai tokoh filsafat *Masya’iyyah* atau peripatetisme. Karena itu di dalam artikel ini penulis akan membahas pula, secara khusus, mengenai biografi Ibnu Sina

### **Ciri-ciri Aliran Peripatetik Islam**

Dari sisi bahasa kata “*peripatise*” merupakan derivasi dari bahasa Yunani *peripatein* yang berarti berkeliling; berjalan-jalan berkeliling. Juga menunjukkan kepada suatu tempat; beranda, dari *peripatos*. Dalam tradisi Yunani, kalimat ini mengacu pada suatu tempat di serambi gedung olahraga di Athena, tempat Aristoteles (348-322 SM) mengajar sambil berjalan-jalan. Peripatetik [*masya’un*] berarti “ia yang berjalan memutar dan berkeliling”. Dan ini merujuk kepada kebiasaan Aristoteles yang selalu berjalan-jalan mengelilingi murid-muridnya, ketika mengajarkan filsafat. Dengan demikian istilah peripatetik merujuk kepada para pengikut setia Aristoteles.

Istilah peripatetik (*masysyaiyyat*) di tangan para filsuf muslim mengalami pengembangan objek pembahasan, tidak terbatas hanya pada Aristotelianisme. Nashr mengatakan, falsafat peripatetik (*masysyaiyyat*) merupakan sintesa antar ajaran-ajaran Islam, Aristotelianisme dan Platonisme, baik Athenian maupun Alexandrian, juga ajaran-ajaran Plotinus dengan perpaduan wahyu Islam.<sup>19</sup> Peran penting para filsuf muslim adalah

---

<sup>19</sup> Sayyed Hossein Nashr (ed.), *World Spirituality: Islamic Spirituality Manifestation*, (Crossroad Publishing Company, 1991), vol.20, hal.411.

memasukkan warna Islam di dalamnya, sehingga selaras dengan ajaran Islam yang berdasarkan atas wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad [saw].

Ada beberapa karakter atau ciri yang membedakan antara aliran Peripatetik ini dengan aliran-aliran lainnya seperti dengan aliran *isyraqi* (Iluminasionis), *'Irfani*, dan Filsafat Hikmah (*Hikmah Muta'aliyyah*). Perbedaan ini bisa dilihat dari sudut metodologis dan epistemologis yang bisa dikenali dalam beberapa hal, yaitu: (1) diskursif, (2) tidak langsung, (3) rasional, (4) *hylemorfisme*, (5) teori emanasi.<sup>20</sup>

Dikatakan diskursif karena dalam proses penalarannya mereka menggunakan logika formal yang didasarkan pada penalaran akal. Prosedur penalaran yang mereka gunakan adalah apa yang dikenal dalam istilah filsafat sebagai "silogisme", yaitu metode penarikan kesimpulan dari pengetahuan yang sudah diketahui dengan baik, yang mereka sebut premis (mayor dan minor), setelah ditemukan term yang mengantar dua premis di atas yang disebut "*middle term*" atau *al-hadd al-awsath*. Disebut tak langsung karena ketika menggunakan silogisme, mereka mengungkapkan objek pengetahuan dengan menggunakan simbol, baik berupa kata-kata atau konsep maupun representasi. Modus pengetahuan seperti ini biasa disebut *hushuli* (atau perolehan); yaitu diperoleh secara tidak langsung melalui perantara, atau inferensial, dan biasanya ilmu dikontraskan dengan modus pengenalan lain yang disebut ilmu *hudhuri* (*knowledge by presence*) yang menangkap objek secara langsung melalui kehadiran.

Sementara itu, dari sudut metodologis, aliran filsafat ini sangat kuat menekankan pada daya-daya rasio sehingga kurang memprioritaskan pengenalan intuitif, yang sangat dikenal dalam aliran lain, seperti *isyraqi* (Iluminasionis), maupun *'Irfani* (gnostik). Akibat penekanan yang kuat terhadap daya-daya akliah, maka mereka dikatakan oleh aliran lain, sebagai tidak memperoleh pengetahuan yang otentik—yang biasanya diperoleh berdasarkan pengalaman mistis—tetapi lebih bergantung pada otoritas pendahulu mereka. Meski demikian, bukan berarti mereka menolak adanya intuisi suci, melainkan mereka tampaknya merujuknya intuisi suci itu sebagai hanya dimiliki oleh para nabi atau wali. Adapun mereka sendiri lebih menggantungkan filsafat mereka pada daya-daya atau kekuatan akal semata. Karena itu, aliran Peripatetik barangkali pantas untuk disebut sebagai wakil dari kaum rasionalis Islam.

Berkaitan dengan aspek ontologis mereka yang biasa disebut menganut *hylomorfisme*, yaitu ajaran yang mengatakan bahwa apa pun yang ada di

<sup>20</sup> Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hal.27-29.

dunia ini terdiri dari dua unsur utama yaitu materi (*hyle/al-hayula*) dan bentuk (*morphis/shurah*).<sup>21</sup> Dan, ciri terakhir dari Peripatetik Islam yang agak menyimpang dari Aristotelianisme murni adalah apa yang kemudian dikenal dengan ajaran atau teori emanasi. Teori ini berusaha menjelaskan bagaimana dari Tuhan Yang Mahaesa muncul alam semesta yang beraneka, padahal ada diktum filosofis yang telah diterima umum, bahwa ‘dari yang satu hanya akan muncul yang satu’ juga.

## **Epistemologi: Ruang Lingkup, Sumber dan Metode**

### ***Lingkup dan Objek Ilmu***

Dalam pandangan keilmuan Islam, objek ilmu berpadanan dengan rangkaian wujud (eksistensi), baik yang gaib (metafisik) maupun yang lahir (fisik). Karena itu, ilmuwan besar seperti Ibnu Sina dan al-Biruni, mempunyai pandangan dunia yang melukiskan susunan wujud dari yang tertinggi (Tuhan) kemudian turun melalui akal-akal atau entitas-entitas rohani (malaikat) serta jiwa-jiwa dan benda-benda angkasa, sampai yang terendah (alam dunia) atau apa yang disebut “dunia di bawah bulan”. Susunan wujud seperti itulah yang disebut kosmologi.

Wujud-wujud dalam kosmologi ini kemudian dipilah-pilah menjadi objek-objek ilmu. Sejalan dengan itu muncullah klasifikasi ilmu. Klasifikasi ilmu ini dipandang penting oleh para ilmuwan muslim, bukan saja untuk mengetahui lingkup pengetahuan manusia, tetapi juga untuk melihat hubungan antara satu cabang ilmu dengan cabang lainnya.<sup>22</sup>

Yang terpenting dalam pembicaraan tentang lingkup dan objek-objek ilmu itu adalah bahwa setiap cabang dari ilmu-ilmu tersebut mempunyai korelasi ontologis yang positif dengan objek-objeknya, artinya bahwa setiap objek dari cabang ilmu itu harus diakui dan diyakini keberadaannya, apakah ia bersifat gaib (metafisik) ataupun nyata (fisik). Misalnya metafisika berkorelasi secara ontologis dengan objek-objek yang gaib, seperti Tuhan, malaikat, jiwa, alam barzakh, surga dan neraka. Objek-objek tersebut—

---

<sup>21</sup> Dalam sejarah filsafat, ajaran ini dirumuskan dengan jelas oleh Aristoteles, sebagai hasil reformasi terhadap ajaran gurunya Plato, yang mengatakan bahwa apa yang ada di dunia ini tidak lain daripada bayang-bayang dari ide-ide yang ada di dunia atas—yang kemudian biasa disebut ide-ide Plato (*Platonic Ideas*). Ide-ide yang ada di dunia atas direformulasikan Aristoteles sebagai bentuk, dan bayang-bayangnya sebagai materi. Tetapi yang dimaksud dengan bentuk di sini bukanlah bentuk fisik, melainkan semacam esensi (hakikat) dari sesuatu, sedangkan materi adalah bahan, yang tidak akan mewujudkan (atau muncul dalam bentuk aktualitas) kecuali setelah bergabung dengan bentuk tadi. Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, hal.30.

<sup>22</sup> Lihat, Osman Bakar, *Hierarki Ilmu, Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu* (Bandung: Mizan, 1997), hal.63.

yang disebut objek *ma'quli* (*intelligible*) oleh para filsuf muslim, dan oleh para agamawan disebut alam gaib (rohani; supernatural)—diakui serta diyakini keberadaannya oleh para sarjana muslim, seperti penerimaan atas objek lain yang tampak atau terasa secara indrawi (*mahsus*; *sensible*) yang menjadi objek ilmu fisika, astronomi, kimia, biologi, antropologi, sosiologi dan sebagainya.

Pengakuan terhadap status ontologis dari objek-objek ilmu, baik yang (*ma'qulat*) maupun yang *mahsus*, pada gilirannya akan mengarah pada pengakuan terhadap status keilmuan dari cabang-cabang ilmu yang masuk dalam klasifikasi atau lingkup ilmu yang kita kembangkan. Hal ini perlu dikemukakan mengingat banyak cabang ilmu yang telah dikembangkan oleh para sarjana muslim, seperti metafisika, kosmologi, eskatologi, mistisime dan lainnya, telah diragukan status ilmiahnya oleh para sarjana Barat modern, hanya karena keraguan mereka sendiri terhadap status ontologis dari objek-objek ilmu tersebut, yang tidak bisa dibuktikan keberadaannya secara empiris-eksperimental.

### ***Sumber dan Metode Ilmu***

Sumber dan metode ilmu ini berkaitan langsung dengan pertanyaan kedua, yaitu “bagaimana” atau “dengan apa” kita dapat mengetahui sebuah objek ilmu pengetahuan. Pertanyaan ini bisa mengacu pada “alat” atau “sumber” dengan mana manusia mampu mencapai pengetahuan tentang objek-objek yang berbeda sifatnya. Setiap epistemologi yang dibangun oleh sarjana muslim harus mengakui setidaknya tiga sumber atau alat ilmu yang sama-sama diakui keabsahannya, yaitu indra, akal dan hati atau intuisi.

Dari “indra,” atau “persepsi indrawi” (*sense-perception*) dikembangkan metode observasi berdasarkan pada alat-alat empiris dan eksperimen. Metode observasi ini telah dikembangkan oleh banyak ilmuwan muslim dalam berbagai disiplin ilmu alam, seperti kimia, astronomi, optika dan lain-lain. Metode observasi maupun eksperimen dilakukan dengan baik untuk menguji teori-teori lama maupun menciptakan teori baru.

Seperti telah disinggung di atas, selain indra, sarjana-sarjana muslim juga mengakui akal sebagai sumber dan alat untuk menangkap realitas. Dari sini, mereka mengembangkan apa yang disebut sebagai metode rasional atau diskursif (*bahtsi*). Sebagaimana indra dapat menangkap objek-objek indrawi, maka akal juga dapat menangkap objek-objek rohani (*ma'quli*) atau metafisika secara silogistik--yakni menarik kesimpulan tentang hal-hal yang belum/tidak diketahui (*the unknown*) dari hal-hal yang telah diketahui (*the known*). Dengan cara inilah akal manusia—melalui penalaran dan penelitian

terhadap alam semesta—dapat mengenali keberadaan Tuhan dan hal-hal gaib lainnya.<sup>23</sup>

Selain metode observasi dan rasional, para epistemolog muslim juga mengakui metode lain untuk menangkap realitas spiritual atau metafisika, yaitu metode intuitif atau eksperiensial (*dzauqi*), seperti yang dikembangkan oleh para sufi dan filsuf Iluminasi. Walaupun sama-sama berfungsi untuk menangkap realitas-realitas metafisika, terdapat perbedaan metodologis yang fundamental antara ‘cara’ akal dan intuisi. Karena sementara akal menangkap objek tersebut secara inferensial, intuisi menangkapnya secara langsung (eksperiensial), sehingga mampu melintasi jurang yang ternganga lebar antara subjek dan objek.<sup>24</sup>

Ciri yang menonjol dari sebuah epistemologi Islam, bahwa bukan hanya pengalaman indra yang dipandang “riil”, tetapi juga pengalaman akal dan intuisi. Karenanya, masing-masing pengalaman itu patut mendapat perhatian, sebab mengabaikan salah satu dari tiga sumber tersebut sama dengan mengabaikan realitas itu sendiri. Kalau kita mengabaikan pengalaman intuisi misalnya, maka kita dengan sendirinya mengabaikan pengalaman kenabian yang didasarkan kepadanya, demikian juga pengalaman mistis yang telah menjadi sumber-sumber kreatif spiritualitas Islam.

Sementara karakter epistemologi Ibnu Sina, penulis akan menganalisis buku *al-Najāt*, pada makalah ke-VI, yang membahas psikologi secara panjang. Secara umum pada makalah itu, Ibnu Sina membahas masalah jiwa, pembagian jiwa, fakultas indra eksternal dan internal, akal praktis dan teoretis, masalah abstraksi, fungsi akal serta peran dari akal aktif.

Beranjak dari uraian, penjelasan dan analisis atas permasalahan yang dikemukakan, dalam pandangan filsafat Ibnu Sina terdapat kaitan erat antara status ontologis akal, fungsi epistemologis akal dan klasifikasi ilmu. Kaitan erat ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

### ***Status Ontologi Akal***

- a. Ontologi Ibnu Sina lebih menekankan kepada transendensi Tuhan. Tuhan diletakkan sebagai akal murni (*‘aqal mahdh*). Dalam kosmologinya, Ibnu Sina menjelaskan hubungan antara Wujud Wajib dengan wujud-wujud emanatif melalui emanasi (*fayd*). Dari ‘Penciptaan’ atau emanasi (*fayd*) ini memunculkan anatomi wujud dari yang teratas hingga terendah sebagai berikut: (a) Substansi-substansi terpisah yaitu alam Akal yang dimulai dari Akal Pertama hingga Akal Kesepuluh, (2) Forma universal,

---

<sup>23</sup> Lihat, Mulyadhi Kartanegara “Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Ilmu” artikel, Republika, 19 Juli 1997.

<sup>24</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas*, hal.8.

(3) Badan/Jisim, (4) Materi. Materi merupakan terminal akhir proses emanasi atau limpahan (*fyad*). Karena itu gerak kemudian bukan lagi menjauh dari prinsip tetapi kembali kepadanya, bukan *fyad* tapi *isyq*, atau cinta, yang dengannya semua entitas tertarik kepada sumber Wujudnya.

- b. Jika Akal Pertama dianggap sebagai sejenis perantara antara Tuhan dan alam semesta, dan bertanggung jawab terhadap lahirnya multiplisitas dari Yang Esa,<sup>25</sup> maka Akal Kesepuluh memiliki dua peran yaitu *pertama*, peran ontologis, yakni sebagai ‘pencipta’ yang melahirkan alam fana, yakni alam dunia di bawah bulan, yakni dengan memberikan forma kepada materi prima. *Kedua*, peran epistemologis, yaitu dengan mengaktualkan Akal Potensial melalui jalan iluminasi, yakni dengan memberikan forma-forma intelligibel kepadanya.

---

<sup>25</sup> Ini juga menjadi salah satu bukti bahwa akal tidak mesti berlawanan dengan wahyu, atau filsafat tidak mesti berbenturan dengan teologi. Di dalam filsafat dikatakan bahwa tidak mungkin keluar dari sebab yang satu akibat yang banyak. Sementara dalam realitas penciptaan, secara teologis disebutkan bahwa Tuhan adalah Esa dan makhluk sedemikian banyak. Dengan jenius Ibnu Sina menyelesaikan permasalahan ini dengan teori emanasi yang di satu sisi tetap setia dengan ajaran tauhid Islam mengenai Keesaan Tuhan dan, di sisi lain, bisa menjelaskan asal muasal multiplisitas alam. Ketika Wujud Niscaya memikirkan Essensi-Nya maka terjadi emanasi pertama dari Wujud Niscaya ini, yaitu intelek immaterial murni (عقل مهيأ لأنه صورة لا في مادة), yang tunggal atau tidak terbagi seperti Wujud Niscaya. Karena itu ia merupakan hasil dari intelexi Ilahi dan kontemplasi-diri Tuhan dan merupakan penggerak utama dari penciptaan. Sementara itu, terkait multiplisitas dan pluralitas di alam semesta ini muncul dari Akal Pertama, bukan dari Tuhan—secara langsung. Tuhan bukan wujud kontingen dan karena itu tidak bisa melahirkan multiplisitas: Akal Pertamalah yang merupakan wujud kontingen dan karena itu bisa melahirkan multiplisitas. Akibat dari Akal Pertama strukturnya bersifat triadik.

Ketika Akal Pertama memikirkan baik dirinya dan juga Sebab Ilahinya akan menghasilkan: (1) Akal Kedua atau Malaikat Utama (*Archangel*); (2) jiwa atau malaikat langit pertama dan (3) tubuh dari langit itu. Hal ini terus terjadi sama persis seperti ini: akal pertama memikirkan atau menyadari tiga hal: (1) eksistensi Tuhan sebagai Wujud Niscaya; (2) eksistensi dirinya sebagai wujud niscaya oleh yang lain (واجب الوجود لغيره) dan (3) eksistensi dirinya yang pada esensinya adalah wujud mungkin (ممکن الوجود). Ketiga aspek pengetahuan yang dimiliki oleh Akal Pertama ini, pada saat yang sama, adalah aspek-aspek yang memiliki daya penciptaan: memikirkan keniscayaan wujud Tuhan menghasilkan akal yang lain; pemikiran Akal Pertama mengenai dirinya sebagai akibat menghasilkan jiwa (atau malaikat) bagi langit; dan pemikiran mengenai dirinya sebagai wujud mungkin akan menghasilkan tubuh bagi langit.

Seluruh proses ini terus berlanjut hingga berakhir di Akal Kesepuluh atau Malaikat Jibril. Daya pemikiran dari Akal Kesepuluh ini tidak sekuat seperti akal-akal sebelumnya sehingga tidak mampu lagi melahirkan wujud triadik lainnya, yaitu: akal, jiwa dan langit. Tetapi Akal Kesepuluh ini memancarkan jiwa yang banyak, jiwa manusia kita, dan pada saat yang sama menjadi sumber bagi materi elementer.

Ibnu Sina memberikan beberapa nama untuk Akal Kesepuluh ini di antaranya adalah pemberi bentuk atau dalam bahasa Latin *Dator Formarum*, dalam bahasa Arab *al-'aql al-Fa'al*, atau dalam bahasa Inggris disebut *Agent [or Active] intellect*.

### **Fungsi Epistemologi Akal**

- a. Konsekuensi dari teori kosmologi yang menempatkan akal sebagai rangkaian emanasi tersebut, secara epistemologis Akal kemudian memiliki 'dua wajah'. Bisa turun ke bawah menjangkau wilayah indrawi (*mahsūsat*) untuk melakukan abstraksi dari benda-benda partikular dan naik ke atas untuk melakukan kontak dengan Akal Aktif guna menerima forma *intelligibel* murni (*ma'qūlat*) melalui koneksi dengan Akal Kesepuluh. Dengan kata lain, di dalam filsafat Ibnu Sina, Akal pada hakikatnya dikonstitusi untuk berfungsi dalam berbagai cara pada waktu yang sama; karena di satu pihak ia bersifat perseptif terhadap substansi-substansi intelligible dan di lain pihak ia bersifat spekulatif terhadap objek-objek yang bisa terindra.
- b. Dalam epistemologi Ibnu Sina, Akal Aktif yaitu Akal Kesepuluh yang juga identik dengan malaikat Jibril memegang peranan penting. Ibnu Sina mengatakan bahwa fakultas teoretis manusia menjadi aktual dari status potensialnya karena iluminasi sebuah substansi yang tabiatnya adalah menghasilkan cahaya. Hal ini karena sesuatu tidak akan menjadi aktual dari potensial oleh dirinya sendiri tetapi harus ada sesuatu yang lain yang menjadikannya aktual. Aktualitas yang diberikan substansi tersebut kepada akal manusia potensial adalah forma-forma intelligibel. Karena itu kita harus mengasumsikan suatu substansi yang dari substansinya itu memberikan dan mencetak forma-forma intelligibel kepada jiwa. Dengan kata lain, kita harus mengasumsikan adanya akal (*intelligence*) aktual yang memberikannya. Karena akal ini memberikan forma-forma *intelligibel* kepada akal potensial, maka dia harus sudah memiliki forma-forma itu, yaitu bahwa dia harus akal aktif. Karena jika dia masih potensial maka akan ada urutan yang tidak berakhir. Karena itu harus berhenti pada suatu yang essensinya adalah akal dan menyebabkan semua akal potensial menjadi aktual.
- c. Ibnu Sina secara umum membagi modus penalaran menjadi penalaran diskursif dan intuitif. Penalaran diskursif dijelaskan sebagai proses berperantara (melalui perantara term tengah atau yang sama dengannya) untuk sampai pada pengetahuan berbagai hal yang sebelumnya tidak kita kenal. Sementara di sisi lain, pengetahuan intuitif dijelaskan sebagai tindak pemahaman term tengah ini dengan seketika, baik sebagai hasil pencarian yang panjang atau bukan, bersama dengan relasinya kepada term mayor dan minor di dalam sebuah silogisme. Kapasitas penalaran intuitif, seperti juga penalaran rasional, berbeda-beda bagi setiap orang. Ketajaman dari kekuatan ini tergantung kepada pemahaman forma-forma intelligibel, yang merupakan objek pengetahuan paling tinggi. Pengetahuan intuitif tercapai ketika terjadi

kontak dengan lokus forma-forma intelligibel, yaitu pada Akal Aktif. Kekuatan intuitif ini pada sebagian orang menjadi semakin intens sehingga mereka hampir tidak membutuhkan lagi instruksi eksternal untuk berhubungan dengan Akal Aktif sehingga keadaan Akal Material ini mesti disebut sebagai Akal Suci (العقل القدسي). Akal suci ini juga dapat dengan mudah menerima cahaya atau wahyu dari Tuhan. Inilah bentuk akal tertinggi yang dapat diperoleh manusia, dan hanya terdapat pada para nabi.

### ***Klasifikasi Ilmu***

- a. Menurut Ibnu Sina ada dua kriteria yang menjadi acuan ketika melakukan klasifikasi ilmu, yaitu: *pertama*, relasi antara objek ilmu dan *kedua*, ruang lingkup (*subject matter*) dari masing-masing disiplin ilmu. Dari dua kriteria ini, Ibnu Sina membagi ilmu menjadi tiga kelompok besar: (1) Metafisika, (2) Matematika dan (3) Fisika. Status ontologis objek ketiga ilmu ini diakui, dalam pengertian bahwa tiga dunia yang terdiri dari (1) alam substansi terpisah (alam akal, malaikat dan jiwa), (2) alam forma dan (3) alam materi adalah riil karena merupakan manifestasi dari Sang Wujud Wajib sehingga ketiganya bisa diakses oleh masing-masing fakultas di dalam diri manusia yang terdiri dari akal, fakultas indra dan fakultas indra luar.
- b. Semua ilmu teoritis ini menjadikan *maujud* sebagai lingkup kajiannya, tetapi dengan sudut berbeda. Fisika berkonsentrasi pada *maujud* sejauh ia berhubungan dengan gerak atau diam, atau dalam hubungan dengan gerak. Matematika menjadikan *maujud* sejauh bisa dikuantifikasi atau berhubungan dengan ukuran dan kuantitas. Di sisi lain, metafisika menjadikan *maujud* tanpa kualifikasi sebagai objeknya. Ruang lingkup kajiannya adalah *maujud* sejauh dia *maujud*, atau *maujud mutlak*. Dia adalah prinsip dan sebab bagi semua *maujud* yang lain. Hal ini membawa kepada pencarian puncak, prinsip yang diinginkan di dalam metafisika, yaitu eksistensi Tuhan.

### **Kesimpulan**

Akal dalam perspektif Ibnu Sina bersifat integral dan holistik. Karena itu bisa menjadi alternatif paradigma di tengah krisis epistemologi modern yang cenderung antroposentrik, dualistik dan positivistik yang justru telah memiskinkan pengetahuan manusia. Dengan akal holistik ini diharapkan wilayah pengetahuan manusia akan semakin kaya dan pada akhirnya akan melahirkan sebuah epistemologi yang holistik.

Begitu juga bagi umat Islam, perspektif “Akal” Ibnu Sina ini memberikan sebuah pandangan akal yang ternyata tidak mesti selalu berlawanan dengan wahyu; tetapi malah sebaliknya, memiliki hubungan harmonis dengannya karena sama-sama merupakan wujud emanatif Tuhan. Di sisi lain, rumusan Akal ini juga berpeluang mampu memberikan jawaban atas dua modus keberagamaan; yang cenderung rasionalistik dan abai terhadap dimensi wahyu, dan yang cenderung fundamentalis dan merendahkan fungsi akal dalam agama. Di samping itu, Akal perspektif Ibnu Sina ini mampu menjadi sebuah petanggungjawaban filosofis atas pengalaman spiritual-subjektif ketika hendak dikomunikasikan menjadi sebuah informasi publik. []

## **Kepustakaan**

- Darwin, Charles, *The Autobiography of Charles Darwin*, Nora Barlow (ed), (London: Collin, 1958).
- Adian, Dony Gahral, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, (Jakarta: Teraju, 2002).
- Margenau, Henry, *The Scientist* (New York: Time Incorporated, 1964).
- Hacking, Ian, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (New York: Cambridge University Press, 1983).
- Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*,
- Russell, Bertrand, *Religion and Science*, (London: Oxford University Press, 1997).
- Horkheimer, Mark, *Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947).
- \_\_\_\_\_, *The End of Reason*, in Andrew Arato and Eike Gebhardt (ed), *The Essential Frankfurt School Reader* (New York: Urizen Book, 1978).
- Kartanegara, Mulyadhi, “Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Ilmu” artikel di *Republika* 19 Juli 1997.
- \_\_\_\_\_, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan 2005).
- \_\_\_\_\_, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas* (Jakarta: Penerbit Erlangga).
- \_\_\_\_\_, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006).
- Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu, Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu* (Bandung: Mizan, 1997).
- Shadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, (Bandung: Mizan, 1994).
- Muthahhari, Murtadha, *Mengenal Epsitemologi* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1989).
- Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind dalam Ahmad Tafsir, Filsafat Ilmu: Mengurai Ontologi, Epsitemologi dan Aksiologi Pengetahuan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007).
- Sayyed Hossein Nashr (ed.), *World Spirituality: Islamic Spirituality Manifestation*, (Crossroad Publishing Company, 1991), Vol. 20, hal. 411.
- Khun, Thomas, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* (Bandung: PT Remaja Rosda karya, 1989), terj. Surjaman Tjun.
- Sardar, Ziauddin, *Explorations in Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983).
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Stochastic\\_process](http://en.wikipedia.org/wiki/Stochastic_process).



# Ayat Dualitas Ilahi dalam *Tafsir Jalalain*

M. Subhi-Ibrahim, M.Hum.

*Tafsir Jalalain* merupakan salah satu karya ulama klasik yang relatif populer di kalangan muslimin, dan banyak dijadikan materi kajian tafsir di berbagai pesantren dan majelis taklim di Indonesia. Kitab tafsir ini menjadi populer karena dianggap mudah dipahami. Uraianya cukup ringkas dengan berfokus pada analisis susunan kalimat, asal-usul kata dan bacaannya—yang juga merupakan standar yang dibutuhkan untuk menganalisis ayat al-Quran yang berbahasa Arab. Selain itu, sepanjang penelusuran saya [penulis] belum ada kajian tafsir yang meneliti tafsir ayat-ayat dualitas Ilahi dalam *Tafsir Jalalain*. Dengan latar belakang tersebut, tulisan ini dimaksudkan untuk memberi kontribusi dalam pengembangan studi tafsir, khususnya di Indonesia.

## Mengapa *Tafsir Jalalain*?

Sebetulnya, judul kitab tafsirnya sendiri adalah *Tafsir al-Quran al-Adzim*. Namun, tafsir tersebut lebih dikenal sebagai *Tafsir Jalalain* karena ditulis oleh dua jalal (*jalalain*), yakni Jalaluddin al-Mahalli (791-864 H/1389-1459M) dan Jalaluddin al-Suyuthi (849-911H/1445-1505 M). Al-Mahalli menulis tafsir dari Surah al-Kahfi sampai dengan al-Nas. Lalu, ia menafsirkan Surah al-Fatihah. Setelah selesai menafsirkan Surah al-Fatihah, ia wafat. Al-Suyuthi melanjutkan proyek tafsir al-Mahalli dengan menafsirkan sisa surah dan ayat al-Quran yang belum ditafsirkan al-Mahalli. Al-Suyuthi menggunakan metode tafsir yang sama dengan yang diterapkan al-Mahalli.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Thamem Ushama, *Methodologies of the Quranic Exegesis*, (Kuala Lumpur: Zafar SDN. BHD., 1995), hal.100.

*Tafsir Jalalain* dikategorikan *tafsir ijmalī*,<sup>2</sup> yaitu metode tafsir yang menjelaskan ayat-ayat al-Quran secara global, dan sistematika penulisannya sesuai dengan susunan ayat al-Quran dalam *mushaf*. Corak tafsirnya adalah *tafsir bi al-ra'y*.<sup>3</sup> *Tafsir bi al-ra'y* adalah tafsir al-Quran dengan jalan *ijtihad*, setelah terlebih dulu memahami bahasa Arab, gaya ungkapan, lafaz-lafaz dan *dilalah*-nya, mengutip syair-syair Arab Jahiliyah, memerhatikan *asbab al-nuzul*, *nasikh mansukh* dan lain-lain.<sup>4</sup>

*Tafsir Jalalain* menarik untuk dikaji karena: *Pertama*, populer di masyarakat muslim Indonesia. *Tafsir Jalalain* adalah salah satu karya ulama klasik yang banyak dijadikan sebagai materi kajian tafsir di berbagai pesantren dan majelis taklim di Indonesia. *Kedua*, mudah dipahami. Kepopuleran *Tafsir Jalalain* di tengah muslimin, khususnya muslim di Indonesia, terutama karena dianggap mudah dipahami. Mengapa mudah dipahami? Menurut M. Hasbi al-Shiddiqi, *Tafsir Jalalain* adalah tafsir bermutu tinggi, mudah dipahami meski uraiannya pendek.<sup>5</sup> Uraian yang pendek itu karena *Tafsir Jalalain* berfokus pada analisis susunan kalimat, asal-usul kata dan bacaannya. Sebab, lanjut M. Hasbi, untuk memahami secara tepat al-Quran yang berbahasa Arab, dibutuhkan tiga analisis tersebut sebagai modal dasarnya. *Ketiga*, sepanjang penelusuran saya [penulis], belum ada kajian tafsir yang meneliti tafsir ayat-ayat dualitas Ilahi dalam *Tafsir Jalalain*.

Selanjutnya, masalah utama dalam artikel ini adalah: Bagaimanakah tafsir ayat-ayat dualitas Ilahi dalam *Tafsir Jalalain*? Tulisan ini bukan tentang dualitas Ilahi dalam *Tafsir Jalalain*, tetapi menjelaskan pandangan *Tafsir Jalalain* (al-Mahalli dan al-Suyuthi) tentang ayat-ayat dualitas Ilahi.

Kemudian, untuk menjawab permasalahan di atas, saya melakukan langkah-langkah metodis: *Pertama*, menjelaskan apakah yang dimaksud dualitas Ilahi. Penjelasan terlengkap tentang dualitas Ilahi terdapat dalam buku *The Tao of Islam*, karya Sachiko Murata. Dalam *The Tao of Islam*, Murata mendeskripsikan apa itu dualitas Ilahi, dan tema-tema yang terkait dengannya. Ada lima tema pokok Dualitas Ilahi yang saya jadikan acuan-kategoris pengklasifikasian, dan menentukan ayat-ayat dualitas Ilahi. *Kedua*, setelah tema dan ayat-ayat dualitas Ilahi ditentukan, saya menelusuri sekujur teks *Tafsir Jalalain* yang terkait dengan ayat-ayat dualitas Ilahi.

---

<sup>2</sup> Ali Hasan al-Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Terj. Ahmad Akrom, (Jakarta: Rajawali Press, 1994), hal.73.

<sup>3</sup> Thamem Ushama, *Methodologies of the Quranic Exegesis*, hal.108.

<sup>4</sup> Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Quran: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, Terj. HM. Mochtar Z dan Abdul Qadir Hamid, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1987), hal.62.

<sup>5</sup> M. Hasbi al-Shiddiqi, *Ilmu-Ilmu al-Quran: Media-Media Pokok dalam Menafsirkan al-Quran*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hal.243.

## Dualitas Ilahi: Kerangkapan Ketuhanan

Dualitas Ilahi terdiri dari dua kata, 'dualitas' dan 'Ilahi'. 'Dualitas' berasal dari bahasa Inggris *duality*, yang berakar pada kata *dual* yang berarti: *rangkap dua, dwirangkap*. A *dual role* berarti: peran rangkap. Sedangkan kata 'Ilahi' berasal dari bahasa Arab yang diindonesiakan, yang berarti *Tuhanku, mempunyai sifat-sifat ketuhanan, ketuhanan*. Dalam bahasa Inggris, Ilahi diwakili dengan istilah *divine*: bersifat ketuhanan. Jadi, dualitas Ilahi berarti: kerangkapan Tuhan atau ketuhanan.

Secara istilah, Sachiko Murata menjelaskan konsep dualitas Ilahi sebagai berikut: Tuhan dapat dipahami dari dua perspektif: *Pertama*, Tuhan pada diri-Nya sendiri, tanpa relasi dengan alam. Inilah dzat Allah yang berhubungan dengan konsep *tanzih*. *Kedua*, Tuhan yang disebut berbarengan dengan alam. Dalam arti, relasi Tuhan dan alam. Relasi tersebut terungkap dalam nama-nama Ilahi.<sup>6</sup> Analisis atas nama-nama-Nya melahirkan dua sudut pandang terhadap Tuhan: Dia yang berbeda dengan makhluk-Nya, dan Dia yang memiliki keserupaan tertentu dengan makhluk-Nya.<sup>7</sup> Dualitas bukanlah pengakuan adanya dua Tuhan, karena ia bukanlah pemisahan mutlak. Yang dibicarakan adalah polaritas, dua dimensi komplementer dari Realitas Tunggal.<sup>8</sup>

Al-Quran dan Hadis, dua teks rujukan keagamaan Islam, menyinggung dualitas Ilahi. Konsep ketuhanan dalam al-Quran adalah *Tauhid* yang merupakan "jantung ajaran Islam".<sup>9</sup> Allah memperkenalkan diri-Nya dalam al-Quran melalui nama-nama (*al-asma al-husna*). Nama-nama Allah itu dapat dibagi dalam dua kategori: pertama, nama-nama *jalal*-Nya (*asma al-jalal, the names of majesty*), dan kedua, nama-nama *jamal*-Nya (*asma al-jamal, the names of mercy*).<sup>10</sup>

*Asma al-Jalal* merupakan nama-nama Allah yang menunjukkan kebesaran-Nya, keagungan-Nya, kemahaperkasaan-Nya, ketakterbatasan-Nya, dan kekuatan-Nya untuk memaksa (seperti pada QS. al-Baqarah:196; al-Maidah:55). Dimensi jalaliyah (maskulin) berkaitan dengan dzat-Nya yang tak tersifati (QS. Shaffat:159), dan tak berbanding, *tanzih* (QS. al-Syura:11; al-Ikhlash:4).

---

<sup>6</sup> Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS. Nasrullah, (Bandung: Mizan, 1998), hal.79.

<sup>7</sup> *Ibid.*, hal.79.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Seyyed Hosein Nasr, "Islam", dalam Ervind Sharma (Ed.) *Our Religious*, (New York: Harper San Fransisco, 1995), hal.456.

<sup>10</sup> Nasr, "Islam", hal.458.

Sedangkan *Asma al-Jamal* Allah adalah nama-nama Allah yang berhubungan dengan sifat kasih-sayang (QS. al-Fatihah:1), anugerah-Nya, kenikmatan-Nya, karunia-Nya (QS. Ali Imran:8), dan pemeliharaan-Nya. Allah lebih banyak memperkenalkan diri dengan wajah ini, wajah feminin.

Dalam hadis pun menyebutkan polarisasi ketuhanan. Hadis yang berbicara banyak tentang ketuhanan adalah *hadis qudsi*. Seperti hadis yang populer di kalangan sufi bahwa, Dia adalah harta simpanan yang tersembunyi (*kanz al-makhfi*). Dalam salah satu hadis menunjukkan Allah yang *jalal* sebagai berikut :

*Keperkasaan dan kemuliaan itu ibarat pakaian-Ku. Keagungan dan kebesaran itu ibarat selendang-Ku. Barangsiapa berusaha menyamai-Ku, niscaya akan Ku siksa (HR. Muslim dari Said dan Sawuwaih, dari Abu said. Diriwayatkan pula oleh Thabrani dari Ali bin abi Thalib).*

Pada hadis yang lain, disebutkan wajah *jamal* Allah, seperti hadis di bawah ini:

*Bila hamba-Ku senang bertemu Aku, maka Aku senang bertemu dia. Dan bila dia tidak senang bertemu Aku, Aku pun tidak senang bertemu dia (HR. Bukhari).*

Hadis tersebut menunjukkan kedekatan, imanensi Allah Swt yang merupakan ciri *jamaliyah*-Nya. Allah menjadikan wajah *jamal*-Nya sebagai prioritas dalam berhubungan dengan makhluk-Nya. "Rahmat-Ku mendahului murka-Ku," demikian disebutkan dalam salah satu hadis qudsi yang lain.

Ada implikasi etis dari dualitas Ilahi. Dualitas Ilahi memengaruhi aspek psikologis manusia. Pengaruh psikis tersebut melahirkan sikap etis tertentu. Wajah *jalal* Allah melahirkan kekaguman bercampur ketakutan pada-Nya. Sikap yang dituntut dari penghayatan terhadap *jalaliyah*-Nya adalah penghambaan dan kepasrahan. Posisi Allah yang *Jalal* ini laksana raja yang harus dipatuhi. Relasi yang terjalin dengan manusia bersifat vertikal. Dalam konteks ini, manusia dituntut berhati-hati dalam bertindak sehingga terjaga dari wajah *jalal*-Nya. Negatifnya, penghayatan yang berlebihan terhadap *jalaliyah* ini akan menganggap perintah Allah sebagai sesuatu yang positif yang melahirkan kekakuan dalam bertindak, kurang adaptif terhadap situasi baru.

Sedangkan wajah *jamal*-Nya melahirkan kekraban. Kekraban memunculkan kelapangan. Relasi yang terjalin bersifat horizontal (pada taraf tertentu). Dimensi *jamaliyah* ini mengakibatkan manusia, memfungsikan nuraninya sebagai dasar tindakan. Kelapangan, keberanian dalam bersikap di hadapan-Nya yang imanen membuat manusia senantiasa menghayati dan mengevaluasi aktivitasnya. Hati nurani menjadi kunci kesadarannya,

sehingga ia akan selalu bertindak sesuai dengan kesadaran; selalu muncul suara-suara hati tatkala menghayati Allah yang *jamal*.

Negatifnya, penghayatan yang berlebihan terhadap wajah *jamal* Allah adalah membuat standar moral jadi longgar karena rasa akrab berlebihan. Manusia merasa tidak ada pengawasan ketat dan aturan mengikat karena semuanya lebur dalam pengampunan-Nya yang tanpa batas.

Penghayatan pada dualitas Ilahi, pun berimplikasi secara sosial, yaitu: *pertama*, implikasi positif. Penghayatan pada *jalaliyah* Allah membuat yang menghayatinya akan selalu bertindak hati-hati dan taat pada aturan hukum. Sikap taat pada hukum ini secara sosial adalah modal kehidupan masyarakat berdasarkan hukum. Sementara penghayatan pada *jamaliyah* Allah—yang menekankan kasih sayang, pemaafan, pengampunan, kelembutan, keakraban—memunculkan nilai humanis, penghormatan pada hak asasi manusia, keinginan bersahabat, dan penghargaan pada wanita. Penghayatan atas nama-nama Allah yang indah dan *adem* akan menyebabkan suasana sejuk dan damai dalam tiap relung interaksi sosial.

*Kedua*, implikasi negatif. Penghayatan berlebihan pada *jalaliyah* Allah mengakibatkan sikap kaku, keras, dan ekstrem yang berpotensi melahirkan pikiran dan sikap radikalisme-religius dalam masyarakat. Memahami syariat secara positif, dan memositifkan syariat tersebut dalam masyarakat secara kaku. Sedangkan penghayatan yang berlebihan pada *jamaliyah* Allah mempersulit penegakan tatanan hukum karena semua hal diselesaikan dengan pengampunan, kasih sayang yang melonggarkan penegakan hukum. Ketegasan hukum dikesampingkan dengan dalih mengutamakan pemaafan.<sup>11</sup>

Penghayatan yang berlebihan pada satu aspek dualitas Ilahi berpotensi melahirkan sikap pribadi dan sosial negatif. Karena itu, penghayatan keagamaan *haruslah* seimbang dalam *jalaliyah* dan *jamaliyah* Allah.

## **Tema-Tema Dualitas Ilahi**

### ***Nama-Nama yang Saling Melengkapi***

Allah memperkenalkan diri-Nya melalui al-Quran dengan beragam cara; seperti dengan mengajak berfikir, cerita hikmah, dan nama-nama-Nya sendiri (*al-asma al-husna*). Yang relevan kita bicarakan dalam wacana dualitas Ilahi adalah *al-asma al-husna*. Salah satu ayat al-Quran yang menyebut *al-asma al-husna* adalah:

*Hanya milik Allah al-asma-ul husna, maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut asma-ul husna itu dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama-Nya. Nanti*

<sup>11</sup> Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, hal.114.

mereka akan mendapat balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan. (QS. al-A'raf:180).

Dalam *Tafsir Jalalain*, al-Suyuthi berkomentar, bahwa *al-asma al-husna* berjumlah sembilan puluh sembilan. Suyuthi menyandarkan pendapatnya pada hadis, meski saat menafsirkan ayat di atas ia tidak menyebutkannya.<sup>12</sup> Di tempat lain, ketika Suyuthi menafsirkan Surah al-Isra ayat 110, menyebutkan secara lengkap sembilan puluh sembilan *al-asma al-husna* itu disertai kutipan hadis dari riwayat Imam Turmuzi.<sup>13</sup>

Bila kita analisis, nama-nama Allah dalam *al-asma al-husna* terkesan “kontradiktif”. Misalnya, Maha Pengasih dan Maha Pemurka. Dalam Surah al-Baqarah ayat 245, al-Quran menyebut Allah adalah *al-Qabidh* (Yang Menyempitkan) sekaligus *al-Basith* (Yang Melapangkan).

*Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allah, pinjaman yang baik (menafkahkan hartanya di jalan Allah), Maka Allah akan meperlipat gandakan pembayaran kepadanya dengan lipat ganda yang banyak. dan Allah menyempitkan dan melapangkan dan kepada-Nya-lah kamu dikembalikan.* (QS. al-Baqarah:245)

Suyuthi menafsirkan “Allah menyempitkan” sebagai: Allah menahan rezeki orang yang dikehendaki-Nya sebagai ujian, dan sekaligus “menyempitkan” bagi yang dikehendaki-Nya sebagai cobaan.<sup>14</sup> Tafsir al-Suyuthi ini mengindikasikan “perbuatan” Allah, dan pada setiap nama-nama-Nya terdapat hikmah dalam hidup. Meskipun tampak kontradiktif, namun menurut al-Suyuthi, nama-nama tersebut pada akhirnya merupakan “kesatuan makna” tak terpisahkan. Dalam konteks dualitas Ilahi, polaritas nama-nama bukanlah kontradiksi-mutlak, namun kesatuan makna yang saling melengkapi (*al-jam' bain addadain, coincidentia oppositorum*) yang berpijak pada prinsip: *jamal* Allah (rahmat-Nya) mendahului *jalal* Allah (murka-Nya). Dengan demikian, objek kemurkaan Allah, pada hakikatnya, adalah objek rahmat Allah, seperti kemarahan seorang ayah pada anaknya yang dilandasi rasa cinta.<sup>15</sup>

### **Yang Lahir dan Yang Batin**

*Al-Asma al-Husna* yang berkarakter kontradiktif adalah *al-Zahir* dan *al-Bathin*. Kata *al-Zahir* berakar pada *za*, *ha*, dan *ra* yang bermakna kekuatan, kejelasan atau penonjolan. Sesuatu yang terbuka sehingga tampak jelas

<sup>12</sup> Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsir al-Quran al-Adzim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hal.129.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hal.208.

<sup>14</sup> *Ibid.*, hal.35.

<sup>15</sup> Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, hal.87.

dinamai *zahir*. Siang saat cahaya terang, yaitu ketika matahari di tengah langit disebut zuhur. Punggung manusia karena jelas dan kuat disebut *zahir*. Mata yang jeli dinamai *zahirah*. Sedangkan kata *al-Bathin* berakar dari huruf-huruf *ba, tha* dan *nun*, yang berarti: sesuatu yang di dalam atau disembunyikan.<sup>16</sup>

Dalam al-Quran, kata *zahir* disebut enam kali<sup>17</sup>, dan satu di antaranya dibumbui *alif* dan *lam* (*al-Zahir*),<sup>18</sup> yang menunjuk pada Allah.

*Dialah yang Awal dan yang akhir yang Zahir dan yang Bathin; dan dia Maha mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Hadid:3)*

Mahalli menjelaskan, bahwa Allah yang Zahir berdasarkan bukti-bukti yang menunjukkan kezhahiran-Nya. Allah yang Batin berarti, Allah tidak dapat dilihat dan ditemukan oleh panca indra.<sup>19</sup> Penjelasan al-Mahalli menunjukkan bahwa, Allah dapat ditilik dari dua perspektif: penampakan-Nya berdasar bukti eksistensi-Nya, baik berupa nama-nama yang diperkenalkan-Nya sendiri, maupun bukti kosmologis; Allah sebagai dzat tidak dapat digapai oleh pengetahuan manusia (*tanzih*). Al-Quran sendiri menyebutkan ketaksanggupan manusia menggapai dzatNya.

*Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dia yang Mahahalus lagi Maha Mengetahui (QS. al-An'am:103)*

Suyuthi menegaskan bahwa, Allah tak dapat digapai oleh penglihatan manusia, meskipun kaum mukmin dapat melihat Allah di akhirat kelak. Pendapat al-Suyuthi tersebut didasarkan pada hadis, "Wajah-wajah orang-orang yang beriman itu berseri-seri. Kepada Tuhan-nya mereka melihat,"<sup>20</sup> dan hadis lainnya, "Sesungguhnya kamu akan melihat Tuhan-mu (kelak di akhirat) seperti kamu melihat bulan pada malam purnama (*lailah al-badr*)."<sup>21</sup> Pendapat Suyuthi tersebut sesuai dengan pandangan teologis Asy'ariyyah. Menurut Asy'ariyyah, dengan kekuasaan Allah, manusia dapat melihat Allah dengan mata indrawi di akhirat. Bagi As'ariyyah, semua yang berwujud, pasti dapat dilihat. Allah berwujud. Maka, Allah dapat dilihat. Hanya yang tak berwujud yang tidak dapat dilihat. Allah berwujud, dan Dia dapat melihat segalanya, termasuk diri-Nya. dia dapat membuat manusia bisa melihat-Nya.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi: Asma al-Husna dalam Perspektif al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1999), hal.331.

<sup>17</sup> QS. al-Hadid:3, 13; QS. al-An'am:120; QS.al-Ra'd:33; QS.al-Rum:7; QS. al-Kahfi:22.

<sup>18</sup> QS. al-Hadid:3.

<sup>19</sup> Al-Mahalli dan al-Suyuthi, *Tafsir*, hal.390.

<sup>20</sup> *Ibid.*, hal.109.

<sup>21</sup> *Ibid.*, hal.109.

<sup>22</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran, Sejarah, Analisis, Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986), hal.139-141.

### ***Yang Awal dan Yang Akhir***

Al-Quran memperkenalkan Allah sebagai Yang Awal (*al-Awwal*) dan Yang Akhir (*al-Akhir*). Kata '*awwal*' berakar dari huruf-huruf: *alif*, *waw*, dan *lam*. Salah satu maknanya adalah: permulaan.<sup>23</sup> Dalam al-Quran, kata *awwal* disebut 23 kali, dan yang menunjuk pada Allah (*al-Awwal*) hanya satu kali.<sup>24</sup> Sedangkan lawan katanya, yakni '*akhir*' disebut 28 kali, dan hanya satu kali yang menggunakan *alif* dan *lam* yang menunjuk pada Allah.<sup>25</sup> Ayat yang menyebut *al-Awwal* dan *al-Akhir* adalah Surah al-Hadid ayat 3:

*Dialah yang Awal dan yang Akhir yang Zahir dan yang Bathin, dan Dia maha mengetahui segala sesuatu.*

Mahalli memberi komentar, bahwa Allah yang Awal berarti paling awal, sebelum segala sesuatu ada. Ke-Awal-an tersebut tanpa permulaan. Allah yang Akhir sesudah segala sesuatu berakhir, dan ke-Akhir-an itu pun tanpa batas.<sup>26</sup>

Pembahasan tentang *al-Awwal* dan *al-Akhir* ini cukup rumit karena dua kata tersebut mengasumsikan waktu atau masa. Oleh sebab itu, al-Mahalli menyatakan bahwa, Allah adalah "paling awal" di antara eksistensi, keawalan yang tak terjebak, tidak diukur oleh waktu dalam definisi manusia. Begitu pula dengan *al-Akhir*. Allah yang Akhir tapi tanpa batas (*bi la-nihayah*).

### ***Yang Memuliakan dan Yang Menghinakan***

Polarisasi dalam *al-asma al-husna* selanjutnya adalah *al-Muiz* (yang memuliakan) dan *al-Mudzil* (yang menghinakan). *Al-Muiz* adalah yang menganugerahkan '*iz*', kemuliaan, lawannya *al-Mudzil*, yang menimpahkan kehinaan.<sup>27</sup> Sebetulnya, al-Quran tak menyebut *al-Muidz* dan *al-Mudzil* sebagai sifat Allah, tapi lebih pada kata kerja yang menunjukkan penganugerahan kemuliaan dan penimpaan kehinaan.

*Katakanlah: "Wahai Tuhan yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Kau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Kau kehendaki. di tangan-Mu segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu. (QS. Ali Imran:26)*

<sup>23</sup> Quraish Shihab, *Menyibak Tabir Ilahi*, hal.327.

<sup>24</sup> Lihat, Ali Audah, *Konkordansi al-Quran: Panduan Kata dalam Mencari Ayat al-Quran*, (Jakarta: Litera Antarnusa, 1991), hal.135.

<sup>25</sup> Ali Audah, *Konkordansi al-Quran*, hal.32.

<sup>26</sup> Al-Mahalli dan Al-Suyuthi, *Tafsir*, hal.390.

<sup>27</sup> Quraish Shihab, *Menyibak Tabir Ilahi*, hal.132.

Pada ayat ini, Allah memperkenalkan diri sebagai Yang Mutlak dalam berkehendak (*jalaliyah*). Suyuthi menafsirkan kalimat “Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki” dengan komentar: Allah memuliakan dengan memberikannya kemuliaan, dan Allah menghinakan orang yang dikehendaki dengan cara mencabut kemuliaan tersebut.<sup>28</sup> Bagi siapa pun yang patuh, Allah adalah *al-Muiz*. Bagi para pelanggar, Allah adalah *al-Mudzil*. Inilah makna, nama-nama yang saling melengkapi itu.

### ***Tuhan dan Esensi***

Sesungguhnya diskursus dualitas Ilahi muncul karena relasi manusia—bagian dari alam (kosmos)—dan Allah. Dalam relasi tersebut terdapat dua perspektif ketuhanan: Tuhan pada diri-Nya sendiri (hakiki), dan Tuhan dalam konsepsi manusia. Tuhan di luar konsep manusia atau Tuhan pada diri-Nya terlepas dari penyifatan apa pun dari manusia.

*Dan mereka (orang-orang musyrik) menjadikan jin itu sekutu bagi Allah, padahal Allah-lah yang menciptakan jin-jin itu, dan mereka berbohong (dengan mengatakan), “Bahwa Allah mempunyai anak laki-laki dan perempuan,” tanpa (berdasar) ilmu pengetahuan. Mahasuci Allah dan Mahatinggi dari sifat-sifat yang mereka berikan. (QS. al-An’am:100)*

Suyuthi berkomentar, bahwa “Mahasuci Allah” sebagai ungkapan penyucian kepada Allah, dan “Mahatinggi dari sifat-sifat yang mereka berikan” adalah ungkapan yang terkait dengan diri Allah.<sup>29</sup> Manusia tak akan sanggup mengetahui realitas absolut (Allah) pada diri-Nya. Manusia hanya mampu mengetahui-Nya sepanjang yang Dia perkenalkan pada manusia. Alih-alih mengetahui Zat Allah, roh saja manusia hanya tahu sedikit, yang itu pun memang sesuai dengan yang diberitahukan-Nya. (QS. al-Isra:85). Mahalli berpendapat, bahwa “roh” termasuk “ilmu-Nya”, dan sedikit sekali pengetahuan manusia tentang roh dibanding ilmu-Nya.

Dengan demikian, Allah punya dua sisi: yang bisa diketahui, dan yang tidak bisa diketahui. Hal ini mempertegas bahwa, ada perbedaan antara Allah dan esensi-Nya. Allah adalah nama yang merupakan bagian pengetahuan manusia tentang-Nya. Sedang esensi-Nya tak terjangkau. Esensi-Nya tak terkonsepsikan atau tak bisa diketahui karena perbedaan kualitas Allah dengan manusia, dan esensi-Nya tak ada perbandingannya dalam alam (QS. al-Ikhlâs:4).

Al-Mahalli menyebutkan, bahwa Allah dalam Surah al-Ikhlâs tersebut merupakan subjek penafian.<sup>30</sup> Memang bahasa paling mudah bicara tentang

<sup>28</sup> Al-Mahalli dan al-Suyuthi, *Tafsir*, hal.45.

<sup>29</sup> *Ibid.*, hal.108-109.

<sup>30</sup> *Ibid.*, hal.339.

esensi-Nya adalah dengan proposisi penafian, dengan *tanzih*. Allah pada Diri-Nya, tak dapat diketahui siapa pun. Sebagai Dzat yang berhubungan dengan kosmos, Allah dapat diketahui sejauh yang Allah tampakkan melalui “pewahyuan”.

### ***Allah dan Hamba-Nya***

Penghambaan adalah konsekuensi logis dari yang relatif (eksistensi bergantung) kepada yang absolut (tempat bergantung). Manusia diciptakan untuk menyembah-Nya.

*Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.* (QS. al-Dzariyat:56)

Mahalli berkomentar tentang ayat di atas secara ilustratif: aku runcingkan pena ini supaya aku dapat menulis tentang-Nya.<sup>31</sup> Tujuan penciptaan manusia adalah penyembahan (ibadah), dan manusia menjadi ‘*abid* atau ‘*abd Allah*. Polaritas Allah dan hamba-Nya merupakan konsekuensi logis relasi Yang Mutlak dan yang relatif, Pencipta dan yang dicipta. Karena itu, yang benar-benar ada, hanyalah Allah.

### ***Tanzih dan Tasybih***

Allah pada diri-Nya adalah Yang Transenden, tak terjangkau pengetahuan manusia, berbeda secara mutlak dengan alam (kosmos). Tak ada kompromi dalam konteks ketuhanan ini. Namun, dilihat dari sudut nama-nama dan sifat-sifat-Nya, Allah punya “keserupaan” dengan alam pada tingkat tertentu. Alam sendiri adalah manifestasi nama-nama dan sifat-sifat-Nya, dan Allah memperkenalkan eksistensinya melalui alam. Dengan begitu, terdapat ketakterbandingan sekaligus keserupaan pada Allah. Dalam teologi Islam, wacana ini terwakili dalam konsep *tanzih* dan *tasybih*.

*Tanzih* berasal dari kata *nazaha*, berarti “menjauhkan atau membersihkan sesuatu yang mengotori, sesuatu yang tidak murni. *Mutakallimun*, para teolog Islam menggunakan *tanzih* untuk menyatakan, ‘Allah secara mutlak bebas dari ketidaksempurnaan, yakni semua sifat yang serupa dengan sifat makhluk meskipun dalam kadar yang paling kecil.<sup>32</sup> Sedangkan *tasybih* berasal dari kata *syabbaha*, berarti “menyerupakan atau menganggap serupa dengan yang lain.” Dalam kalam, *tasybih* dimaknai sebagai keserupaan tertentu Allah dengan ciptaanNya.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, hal.377.

<sup>32</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibnu Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal.87.

<sup>33</sup> *Ibid.*, hal.87.

Al-Quran menyinggung *tanzih* sebagai berikut:

(Dia) Pencipta langit dan bumi. dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha mendengar dan Melihat. (QS. al-Syura:11)

Mahalli memberi komentar, bahwa kalimat *laitsa kamitslihi syai'* (tak ada yang menyerupai-Nya), dengan mengatakan, "huruf *kaf* adalah *zaidah* karena sesungguhnya tidak ada sesuatu pun yang semisal dengan Allah."<sup>34</sup> Inilah konsep *tanzih*. Allah berbeda mutlak dengan makhluk-Nya. Mahalli melanjutkan tafsirnya dengan menyatakan, "Allah maha mendengar apa yang dikatakan dan maha melihat semua yang dikerjakan."<sup>35</sup> Kata "mendengar" dan "melihat" menunjukkan adanya keserupaan tertentu Allah dengan manusia. Inilah *tasybih*. Meskipun demikian, harus selalu ditekankan, bahwa kualitas mendengar dan melihat Allah berbeda dengan makhluk-Nya.

Terkait dengan *tasybih*, ada sejumlah ayat "antropomorfis" dalam al-Quran. Misalnya Surah al-Fath ayat 10:

Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu, sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah, tangan Allah di atas tangan mereka. Maka, siapa saja yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan siapa saja menepati janjinya kepada Allah, maka Allah akan memberinya pahala yang besar. (QS. al-Fath:10)

Dalam ayat ini terdapat kata *yad Allah*, "tangan Allah". Sayangnya, Mahalli tidak memberi komentar tentang istilah "tangan Allah". Tampaknya, ia menghindari perdebatan teologis tentang hal tersebut, dan sikap itu dapat diterima, karena *Tafsir Jalalain* dirancang sebagai tafsir sederhana, mudah dipahami oleh orang yang paling awam sekalipun. Berbeda dengan Mahalli, Suyuthi lebih berani dalam menafsir ayat antropomorfis. Misalnya tafsir Suyuthi atas Surah al-A'raf ayat 54.

Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang Telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam. (QS. al-A'raf: 54)

Suyuthi menafsirkan "lalu dia bersemayam di atas 'arsy" dengan menjelaskan, kata "'arsy", secara bahasa, berarti singgasana raja, dan yang

<sup>34</sup> Al-Mahalli dan al-Suyuthi, *Tafsir*, hal.347.

<sup>35</sup> *Ibid.*

dimaksud dengan bersemayam adalah sesuai dengan kebesaran Allah dan kesucian-Nya.<sup>36</sup> Jadi, Suyuthi “menakwil” singgasana sebagai kebesaran dan kesucian-Nya. Meskipun ada keseimbangan *tanzih-tasybih*, namun, menurut saya, *Tafsir Jalalain* lebih menekankan konsep *tanzih* daripada *tasybih*.

### ***Jalal dan Jamal***

Tema terpopuler dari wacana dualitas Ilahi adalah soal *Jalal* (keagungan) dan *Jamal* (keindahan) Allah. *Jalal* dan *jamal* ini berkait dengan nama-nama Allah. Nama-nama Allah dapat dikategorikan: [1] nama-nama keagungan (*jalaliyah*), yang berhubungan dengan ketakterbandingan (*tanzih*), dan [2] nama-nama keindahan (*jamaliyah*) yang berhubungan dengan keserupaan (*tasybih*).

Al-Quran memperkenalkan *jalaliyah* Allah, misalnya dalam ayat *kursi*.

*Allah, tidak ada Tuhan melainkan Dia, yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus (mahluk-Nya); tidak mengantuk dan tidak tidur. Kepunyaan-Nya apa yang di langit dan di bumi. Tiada yang dapat memberi syafa'at di sisi Allah tanpa izin-Nya? Allah mengetahui apa-apa yang di hadapan dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi ('arsy) Allah meliputi langit dan bumi, dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Allah Mahatinggi lagi Mahabesar. (QS. al-Baqarah:255)*

Suyuthi menafsirkan, bahwa Allah itu Tuhan, dalam arti, tak ada *Ma'bud* di alam wujud kecuali Dia. Dia Mahahidup, yang berarti kekal abadi. Tuhan yang disembah itu pengatur kosmos, tak kenal kantuk, apalagi tidur. Allah pemilik alam raya, Dia adalah absolut dalam segala hal. Urusan dunia-akhirat berada dalam genggaman ilmu-Nya. Manusia hanya tahu sekadarnya saja—melalui berita para nabi. Bagi Suyuthi, *kursi*-Nya bermakna ilmu-Nya, atau juga kekuasaan-Nya. *Kursi*-Nya meliputi langit dan bumi. Suyuthi menyandarkan pendapatnya pada hadis Nabi yang menyatakan, “Tidaklah langit yang tujuh pada kursi itu, kecuali seperti tujuh buah uang dirham yang dicampakkan ke dalam pasu besar.” Dengan Mahatinggi-Nya, Allah menguasai mahluk-Nya.<sup>37</sup>

Al-Quran menyinggung dimensi *jamaliyah*, keindahan Allah, dengan menunjukkan bahwa pengejawantahan keindahan-Nya tampak pada penciptaan alam, terutama manusia yang diciptakan sebagai “sebaik-baik bentuk” (QS. al-Sajdah:6-7; QS. al-Tin:4). Allah pun menampakkan *jamaliyah*-Nya dengan pelimpahan rezeki (QS. al-Baqarah:22). Ayat ini dikomentari Suyuthi, bahwa bumi diciptakan berupa hamparan yang tidak terlalu keras,

<sup>36</sup> *Ibid.*, hal.119.

<sup>37</sup> *Ibid.*, hal.441.

tidak terlalu lunak, sehingga bumi bisa ditinggali manusia.<sup>38</sup> Bahkan, dengan kasih-Nya, Allah bukan hanya menganugerahkan tempat tinggal, tapi juga pangan.<sup>39</sup> []

### **Daftar Pustaka**

- Aridl, Ali Hasan al-, Sejarah dan Metodologi Tafsir, Terj. Ahmad Akrom, Jakarta: Rajawali Press, 1994.
- Audah, Ali, Konkordansi al-Quran: Panduan Kata dalam Mencari Ayat al-Quran, Jakarta: Litera Antarnusa, 1991.
- Faudah, Mahmud Basuni, Tafsir-Tafsir al-Quran: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir, Terj. HM. Mochtar Z dan Abdul Qadir Hamid, Bandung: Penerbit Pustaka, 1987.
- Mahalli, Jalaluddin al- dan Jalaluddin al-Suyuthi, Tafsir al-Quran al-Adzim, Beirut: Dar al-Fikr, 1991.
- Murata, Sachiko, The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam, Terj. Rahmani Astuti dan MS. Nasrullah, Bandung: Mizan, 1998.
- Nasution, Harun, Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisis, Perbandingan, Jakarta: UI-Press, 1986.
- Noer, Kautsar Azhari, Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Sharma, Ervind, (Ed.) Our Religious, New York: Harper San Fransisco, 1995.
- Shiddiqi, M. Hasbi al-, Ilmu-Ilmu al-Quran: Media-Media Pokok dalam Menafsirkan al-Quran, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Shihab, M. Quraish, Menyingkap Tabir Ilahi: Asma al-Husna dalam Perspektif al-Quran, Bandung: Mizan, 1999.
- Ushama, Themem, Methodologies of the Quranic Exegesis, Kuala Lumpur: Zafar SDN. BHD., 1995.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, hal.6.

<sup>39</sup> *Ibid.*



# Pendidikan Religius dan Delegitimasi Pengetahuan

Prof. Sayid Mahdi Sajjadi\*

Kecepatan produksi informasi telah meningkat di segala level, termasuk level global. Ekspansi ini menyebabkan delegitimasi pengetahuan, dengan menyamakan informasi dengan pengetahuan atau keunggulan informasi yang mengalahkan pengetahuan. Dengan situasi ini, yang menyebabkan adanya tantangan epistemologi bagi proses pendidikan religius, maka artikel ini berusaha untuk mengkaji masalah dan tantangan epistemologi yang diakibatkan oleh teknologi informasi di area ini.

## Agama dan Pendidikan Religius

'Agama', secara umum didefinisikan sebagai sebuah sistem pemikiran yang berkenaan dengan hal-hal supernatural, sakral, dan ranah Ilahiah serta nilai-nilai, tradisi, dan ritual-ritual terkait dengan keyakinan dan atau sistem pemikiran tersebut. Istilah ini adakalanya dipakai sebagai ganti dari 'keimanan' atau 'sistem kepercayaan'.<sup>1</sup> Menurut sebagian pendapat, agama itu terkait dengan aspek-aspek batiniah dan intuitif dari kehidupan manusia. Contohnya, bilamana agama berbicara tentang bagaimana membimbing manusia, agama itu merujuk pada petunjuk (wahyu dan ketakwaan).

Dari perspektif agama, intuisi didefinisikan sebagai transformasi internal dan interior yang menghubungkan manusia dengan sumber

\* Sayid Mahdi Sajjadi adalah profesor filsafat pendidikan, Universitas Tarbiah Modares, Tehran, Iran.

<sup>1</sup> G. Johnson, "Getting a Rational Grip on Religion," Scientific American (2006).

tertinggi (Tuhan) dan membuat mereka mampu menerima wahyu dan ilham.<sup>2</sup> Dengan demikian, bilamana Tuhan berbicara tentang umat manusia yang terbuka pada petunjuk dan meningkatnya tingkat petunjuk yang ada, sesungguhnya Dia berbicara tentang transformasi internal dan interior, tentang kesiapan umat manusia untuk menerima wahyu dan petunjuk Ilahi. Para pemikir yang demikian, seperti Dewey, percaya bahwa agama lebih terkait dengan pengalaman individual.<sup>3</sup>

Isu pendidikan religius mengangkat banyak gagasan dan teori tentang: bagaimana kita sepatutnya dididik, terdiri dari apa saja pendidikan tersebut, dan tentang apa pendidikan religius itu. Secara substansi, tujuan dan kandungan pendidikan religius adalah menyampaikan spiritualitas dan kesucian, yang keduanya tidak memiliki aspek netral sama sekali. Dalam proses memperoleh pendidikan religius, para murid wajib untuk mempelajari agama mereka dan mengimplementasikan keyakinan dan praktik ritual dalam segala bidang kehidupan mereka. Karenanya, pendidikan religius memiliki tiga aspek: kognisi religius, keyakinan religius serta ritual dan praktik religius. Mereka yang dididik secara religius tidak bisa lalai terhadap tiga aspek ini, khususnya apabila saatnya untuk mempraktikkan pendidikan religius mereka dalam kehidupan.<sup>4</sup>

Dalam pendidikan religius, ada dua macam interaksi antara para murid dan kandungan agama yang dipelajari:

... [yakni] interaksi yang berkontribusi pada pembelajaran murid tentang agama. Kategori pertama meliputi interaksi instruksional, konseptual dan empati—yaitu murid mengasimilasi dan mengakomodasi kandungan agama sebagaimana dipahami dalam konteks agama itu; dan kategori kedua meliputi interaksi reflektif, interpretatif, kritis dan evaluatif—yaitu murid mengevaluasi dan mengakomodasi kandungan agama sebagaimana yang dipahami dalam konteks keimanan agama itu, tetapi kemudian melakukan rekontekstualisasi dan rekonstruksi kandungan agama tersebut sesuai dengan pemahamannya sendiri, dengan maksud klarifikasi nilai-nilai, analisis eksistensial dan pencerahan konstruksi personal.<sup>5</sup>

Para sarjana yang lain meyakini bahwa pendidikan religius mengandung dua aspek: mempelajari agamanya dan mempelajari [kandungan] dalam agamanya.<sup>6</sup> Mempelajari agama berarti mempelajari tentang agama

<sup>2</sup> S. M. Sajjadi, *A Comparative Study of the Principles of Moral Education: Islamic Point of View vs. Postmodernism*, Muslim Education Quarterly (Cambridge) (2004):62.

<sup>3</sup> J. Dewey, *A Common Faith*, New Haven, CT: Yale University Press, 1934.

<sup>4</sup> K. Bagheri, "Moral Education in the Twentieth Century," *Journal of Education* 9, no.2, (Tehran) (2005).

<sup>5</sup> H. Grimmit, *Pedagogies of Religious Education*, Birmingham University Press:2000.

<sup>6</sup> W. Hudson, "Is Religious Education Possible?", *New Essays in the Philosophy of Education* (London:1973).

tersebut dan manfaatnya, sedangkan mempelajari [kandungan] dalam agama maksudnya mempelajari bagaimana cara melakukan ritual dan praktik spesifik agama. Kecenderungan utama dalam pendidikan religius adalah mendekati subjek untuk fokus pada interdisipliner yang bukan hanya mengintegrasikan disiplin teologi, melainkan juga suatu kinerja sains sosial dan terpusat pada isu-isu kehidupan dalam konteks spesifik.<sup>7</sup> Sebagian ilmuwan sosial meyakini bahwa pendidikan religius merupakan sesuatu yang lebih dari sekadar mengajar dan mempelajari tentang jenis-jenis spiritualitas atau agama: "Pendidikan spiritual adalah mengajari anak-anak untuk menjadi spiritual secara eksplisit, agar menunaikan salat, berpuasa, khusyuk, memikirkan diri sebagai para 'peziarah' muda."<sup>8</sup>

Menurut Laurent, pendidikan religius berusaha untuk memberdayakan individu-individu demi mencapai level kematangan yang lebih tinggi sehingga menjadi warga dunia yang bertanggung jawab dan terhormat, memperoleh pemahaman tentang agama, mengembangkan karakternya, meraih tingkat disiplin spiritual tertentu dan berbuat demi kebaikan umum.<sup>9</sup> Pendidikan religius harus membantu para murid untuk memperoleh dan mengembangkan pengetahuan dan pemahaman tentang agama, serta kemampuan untuk membentuk opini rasional yang membawa pada penilaian yang terinformasikan tentang isu-isu agama dan akhlak.

### **Perspektif Islam Tentang Pendidikan Religius**

Pendidikan religius selalu menduduki posisi penting dalam tulisan dan ajaran para filsuf dan kaum intelektual muslim di segala zaman. Al-Farabi menyatakan bahwa kebajikan diperoleh melalui pendidikan religius. Kebajikan agama adalah kebajikan yang mencari kemaslahatan dan mengikuti kebajikan rasional, karena memperoleh kebajikan rasional adalah prasyarat untuk memperoleh kebajikan akhlak dan agama.<sup>10</sup> Menurut Ibnu Sina, "Jika seseorang berniat untuk melakukan reformasi dalam dirinya, dia harus melihat akhlak banyak orang. Lalu dia harus menyeleksi karakteristik-karakteristik tersebut yang baik, dan membuang karakteristik-karakteristik yang buruk. Dalam pandangannya, tujuan pendidikan religius adalah penciptaan karakteristik-karakteristik tersebut."<sup>11</sup> Al-Ghazali menganggap karakter seseorang sebagai suatu keadaan yang tetap dalam jiwa. Perbuatan

<sup>7</sup> L. C. Wanak, "Theological Curriculum Change for the Local 21-Century Context," *Journal of Asian Evangelical Theology*, no. 10, 2002: 121-126.

<sup>8</sup> I. Yob, *The Possibility of Spirituality*, Berkeley: University of California Press, 1989.

<sup>9</sup> A. Laurent, *Common Five: Leading Lives of Commitment in a Complex World*, New York: Beacon Press, 1996.

<sup>10</sup> Al-Fakhori dan Alger, *History of Arabian Philosophy*, Terj. H. Ayati, Tehran: Cultural and Scientific Press, 1994.

<sup>11</sup> Ibnu Sina, *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, ed. S. Dunya, Kairo: 1960.

berasal dari karakter itu dengan mudah tanpa perlu pemikiran. Jika keadaan karakter itu sedemikian rupa sehingga hanya perbuatan-perbuatan terpuji yang keluar dari karakter tersebut sesuai dengan kebijaksanaan dan hukum Ilahi, maka karakter itu disebut 'karakter yang baik'. Tetapi jika perbuatan dan tindakan tidak menarik keluar dari karakter tersebut, maka karakter itu disebut 'karakter tercela'. Sebuah karakter yang terdidik dengan baik berasal dari pengetahuan yang benar, dan pengetahuan yang benar, dalam pandangan al-Ghazali, adalah sebuah pengetahuan tentang Tuhan yang diperoleh melalui sebuah pendidikan religius.<sup>12</sup>

Ibnu Miskawayh menuliskan bahwa tabiat adalah sebuah watak bagi jiwa seseorang yang mengilhami seseorang itu untuk melakukan sesuatu tanpa berpikir dan tanpa kebimbangan. Akhlak merupakan sebuah subjek yang sangat diutamakan dalam Islam. Salah satu tujuan paling penting dari misi para nabi, khususnya Nabi Muhammad, adalah penanaman akhlak dan penyucian jiwa. Dalam pandangannya, tujuan pendidikan adalah penanaman akhlak berbasis agama.<sup>13</sup>

Muhammad Abduh memandang pendidikan sebagai hal yang didasarkan pada agama dan menganggap semua aspek pendidikan disusun atas preskripsi agama. Menurutnya, tujuan pendidikan adalah memperoleh pengetahuan teknis tentang sains modern dan teknologi yang memengaruhi kehidupan manusia. Namun, meski itu penting, tetap tidak bisa sendirian membawa manusia pada keselamatan. Sebab, tujuan utama pendidikan adalah memperoleh pengetahuan yang memberi perhatian pada jiwa manusia, yaitu pengetahuan yang muncul dari basis agama. Di bawah pengaruh kemajuan sains dan teknologi, Abduh berusaha untuk mengombinasikan program pendidikannya sendiri dengan pengetahuan sekuler modern sedemikian rupa sehingga kemajuan sains dapat bermanfaat bagi pendidikan religius dan memberi jawaban atas ancaman yang berasal dari peradaban Barat. Dia pergi ke al-Azhar dan mencoba untuk mereformasi kurikulumnya, karena menurutnya:

Superioritas Islam atas agama lain disebabkan oleh fakta bahwa Islam meliputi segala aspek peradaban/budaya. Sebagai akibat dari karakteristik ini, Islam bukannya tidak sesuai dengan budaya dan peradaban modern. Selain itu, keharusan pendidikan religius adalah untuk memperbaiki prinsip-prinsip dasar agama di kalangan pelajar atau segala sesuatu yang berlaku pada masa Nabi. Namun untuk memahami prinsip-prinsip fundamental Islam ini memerlukan pemikiran dan penalaran. Karenanya, pendidikan religius merupakan sebuah proses intelektual dan rasional.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Al-Ghazali, *Ayyuha al-Walad*, terj. G. H. Scherer, Beirut: Catholic Press, 1951.

<sup>13</sup> S. Modarresi, *Philosophy of Morality*, Tehran: Soroush Press, 1992.

<sup>14</sup> M. A. Abdul Aati, *Al-Fikr al-Siyasi al-Imam Muhammad 'Abduh*, Kairo: 1978, 177.

Hasan al-Banna menyebarkan pandangannya tentang pendidikan dengan membangun Ikhwanul Muslimin di Mesir. Menurutnya, "Pendidikan bukan sekadar terbatas pada pengajaran dan instruksi prinsip-prinsip dan ajaran agama, melainkan sebuah proses politik, sosial dan budaya. Dia menganggap umat muslim di seluruh dunia sebagai saudara (*ikhwan*) dan mendeklarasikan bahwa masalah-masalah seperti ras, kebangsaan dan daerah tidak penting bagi umat muslim."<sup>15</sup>

Baginya, pendidikan didasarkan pada al-Quran dan sunah, tasawuf (menyucikan jiwa seseorang), politik (mereformasi pemerintahan dan memerhatikan kehormatan, kedermawanan dan kebebasan seseorang dalam proses pendidikan), pendidikan fisik (kesehatan fisik penting untuk mencapai target-target luhur Islam), pengetahuan (wajib bagi semua laki-laki dan perempuan, karena pengetahuan menjamin kesejahteraan materi dan spiritual seseorang), ekonomi (menuju kehidupan yang terhormat dan bermartabat mensyaratkan adanya berbagai aktivitas perekonomian), dan pemikiran sosial (untuk mengoreksi ide-ide dan pemikiran umat). Dengan kata lain, pendidikan adalah soal agama yang meliputi segala aspek material, spiritual, sosial, politik, budaya dan sains kehidupan.<sup>16</sup>

Dalam kritiknya terhadap hegemoni teknologi yang meluas atas kehidupan umat manusia, Sayid Ali Ashraf menunjukkan kekomprehensifan pendidikan Islam dibandingkan dengan sistem pendidikan sekuler lainnya. Dia meyakini bahwa salah satu efek negatif dari menekankan pada teknologi adalah teknologi itu, disebabkan sifatnya yang lebih performatif, menekankan pada aspek material dari kehidupan manusia dan mengabaikan aspek-aspek spiritual, sementara pendidikan Islam memerhatikan segala aspek eksistensi manusia (misalnya, aspek material, spiritual, mental, politik dan ekonomi).<sup>17</sup>

Pendekatan Islam pada pendidikan religius, yang pertama dan terdepan, didasarkan pada konsepsi dan wawasan bahwa Islam dan para filsuf muslim mempresentasikan dunia dan manusia sebagai dua unsur pembahasan metafisika. Pandangan ini menyangkut soal eksistensi, Pencipta eksistensi, dan umat manusia sebagai satu-satunya makhluk yang bijak dan tanggap, semuanya memengaruhi keputusan tentang program-program pendidikan religius. Al-Quran mengandung banyak ayat yang menyeru umat manusia untuk menaati perintah dan kebijaksanaan Ilahi, yang di antaranya adalah:

*Itulah petunjuk Allah, yang dengannya Dia memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya di antara hamba-hamba-Nya.. (QS. al-An'am [6]:88), dan*

<sup>15</sup> Z. S. Beyumi, *Ikhwan al-Muslimin wa al-Jama'at al-Islamiyah fi al-Hayat al-Siyasiyah al-Misri*, Kairo: 1979.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> S. A. Ashraf, *New Horizons in Muslim Education*, Cambridge: Hodder and Stoughton, 1985.

*Mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah, maka ikutilah petunjuk mereka...* (QS. al-An'am [6]:90).

Banyak sekali ayat-ayat lainnya yang menyebutkan peran Sang Pencipta dalam mengarahkan dan membimbing perilaku umat manusia. Dalam diskusi-diskusi tentang pendidikan religius Islam, banyak peserta mengakui peran kehendak dan maksud Sang Pencipta dalam mengarahkan umat manusia.

Dalam pendidikan religius Islam, agama dan apa saja yang diterima oleh umat manusia melalui agama itu disebut sebagai fondasi dan dasar-dasar kehidupan. Perbedaan paling esensial antara sistem pendidikan religius Islam dengan sistem pendidikan religius lainnya adalah dalam hal fondasi-fondasi stabil dan anteseden ini. Tidak adanya fondasi-fondasi ini dalam sistem pendidikan religius umat-umat lainnya menyebabkan pendekatan dan arahan pendidikan religius mereka menceng kepada prinsip-prinsip liberal dan bebas nilai-nilai, yang menyebabkan ditinggalkannya ajaran agama yang sistematis. Namun pendidikan religius dalam Islam didasarkan sepenuhnya pada nilai-nilai agama dan Ilahiah. Dengan merujuk pada teks-teks agama dan ayat-ayat Ilahi, para teolog, ahli tafsir dan para filsuf Islam berusaha untuk menemukan fondasi agama bagi pendekatan interpretatif mereka sendiri pada ketetapan dan dalil-dalil agama. Dengan demikian, mereka mengemukakan alasan perlunya untuk mempertahankan agama sebagai fondasi perbuatan religius, ketetapan dan keputusan agama.

Di bawah pengaruh kemajuan teknologi modern, khususnya menyangkut IT (Informasi dan Teknologi) dan delegitimasi pengetahuan sebagai konsekuensinya,<sup>18</sup> teori-teori pendidikan religius dan atau akhlak kontemporer berusaha untuk menghapuskan sumber otoritatif dan prinsip-prinsip berbasis-model apa pun dari pendidikan religius dan akhlak. Postmodernisme adalah gerakan yang didasarkan pada pendekatan ini. Sebaliknya, al-Quran dan sunah, yang dianggap oleh umat muslim sebagai sumber otoritatif dan model religius, menduduki posisi spesial dalam pendidikan religius atau akhlak. Cara utama kita untuk mencapai tujuan keseluruhan dari program-program pendidikan religius adalah dengan mempelajari al-Quran dan melakukan apa pun yang diperintahkan al-Quran.

Dalam kasus Islam, segala gerakan kemajuan dalam pendidikan religius merujuk kembali pada sumber-sumber yang kuat, otoritatif dan otentik. Fakta bahwa Tuhan berfirman, "*Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah...*" (QS. al-Insan [76]:30) mengindikasikan

---

<sup>18</sup> J. F. Lyotard, *Postmodern Conditions: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

kehadiran Tuhan dalam perbuatan dan keputusan kita. Selain itu, *Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan...* (QS. al-Nahl [16]:90) mengindikasikan kehadiran sebuah sumber yang sangat kuasa dalam perbuatan dan perilaku manusia. Akibatnya, dengan menerima perilaku dan perbuatan akhlak dan edukasi akan membawa kita pada ide paternalisme (yakni, prinsip berbasis model) dalam pendidikan akhlak. Perumpamaan al-Quran tentang ketakwaan manusia kepada Allah, Nabi-Nya dan para sahabatnya serta para pengikutnya dan para wali umat lebih lanjut menguatkan prinsip paternalisme dalam pendidikan akhlak.

Dengan demikian, hubungan antara pendidik dan yang dididik atau guru dan murid, dalam domain pendidikan religius adalah sebuah hubungan vertikal dan hierarkis. Tentu saja hal ini tidak menolak adanya independensi murid, melainkan sebuah keperluan bagi pendidikan religius dan islami. Artinya, guru menjadi model peran spesifik dalam proses penyampaian pendidikan religius dan para murid harus berusaha untuk mendidik diri mereka sendiri secara akhlak dengan berfokus pada model-model yang patut dan sesuai (misalnya, al-Quran dan sunah). Diperkenalkannya Nabi saw sebagai model peran kebajikan menekankan bahwa [beliau] menjadi peran model dalam pendidikan religius.

### **Pengetahuan dan Informasi**

Sejak penciptaan manusia, pencarian pengetahuan telah menjadi perhatian manusia itu. Sejak zaman Yunani klasik, para filsuf telah berusaha keras mencurahkan diri untuk mencari tahu apa pengetahuan itu sebenarnya. Para filsuf awal, di antaranya adalah Plato dan Aristoteles, diikuti oleh Hobbes, Locke, Kant, Hegel, dan kemudian oleh para filsuf kontemporer, seperti Wittgenstein, Popper dan Kuhn, untuk sedikit menyebutkan para filsuf Barat yang terkemuka. Sekarang, isu pengetahuan dan informasi menjadi prioritas utama untuk berbagai program riset, khususnya berkenaan dengan riset pendidikan, psikologi, filosofis dan sosiologis.

Ada banyak definisi bagi pengetahuan dan informasi. Menurut Stenmark, ada perbedaan antara sebuah deskripsi dan objek yang dideskripsikan. Misalnya,

[Apabila kita mengatakan]: Saya tidak bisa mendeskripsikan bagaimana melakukannya, orang seringkali memaksudkan bahwa dia tidak bisa mendeskripsikannya secara memadai hingga orang lain sepenuhnya memahami. Pemahaman mensyaratkan keakraban dengan konsep dan

konteks asal dari konsep dan konteks itu secara normalnya. Pemahaman ini, yang tidak diungkapkan, memberi makna pada kata-kata sehingga semua pengetahuan pada dasarnya tidak diungkapkan.<sup>19</sup>

Sebuah studi literatur berkenaan dengan pengetahuan mengungkap adanya dua jalur yang terpisah: pandangan komoditas dan pandangan komunitas. Dalam pandangan komoditas, pengetahuan adalah sesuatu yang untuk itu kita dapat memperoleh bukti dan pengetahuan semacam ini terpisah dari orang yang mengetahuinya. Pandangan ini, yang berakar pada positivisme pertengahan abad ke-19, secara khusus tetap kuat dalam sains alam:

Pandangan komunitas berakar pada kritik terhadap pendekatan kuantitatif yang dibangun pada sains yang muncul di kalangan para ilmuwan sosial pada tahun 1960-an. Para ilmuwan ini beragumen bahwa sebuah realitas (pengetahuan) harus dipahami sebagaimana yang dikonstruksikan secara sosial.<sup>20</sup>

Polyani, yang menekankan pada pentingnya pengetahuan pada abad ini dan membaginya menjadi pengetahuan internal dan eksternal, meyakini bahwa sebuah perdebatan yang lebih menarik adalah tentang apakah kita harus berfokus untuk mengembangkan internalisasi pengetahuan oleh individu-individu (yaitu, perolehan pengetahuan yang tak diungkapkan—atau pengetahuan personal yang berakar pada pengalaman individu dan melibatkan kehidupan, perspektif dan nilai-nilai personal) atau berbagi pengetahuan eksplisit (tercatat atau formal) secara lebih efektif.<sup>21</sup> Dia menciptakan perbedaan tajam antara pengetahuan yang tak diungkapkan dan pengetahuan eksplisit: “Mereka yang menekankan pengetahuan eksplisit seringkali menekankan untuk membuat pengetahuan eksplisit individual – contohnya, dalam bentuk dokumen-dokumen—dan berbagi pengetahuan tersebut secara lebih efektif di kalangan anggota organisasi tersebut.”<sup>22</sup>

Seperti halnya Polyani, Stenmark membedakan antara dua jenis pengetahuan, “semua pengetahuan itu tidak diungkapkan dan pengetahuan eksplisit faktanya adalah informasi.”<sup>23</sup> Pengetahuan adalah suatu keadaan yang siap untuk dibangun sebagian oleh komitmen, minat dan pengalaman personal sedangkan sebagian oleh warisan tradisi tempat kita dibesarkan.

---

<sup>19</sup> D. Stenmark, “*The Relationship between Information and Knowledge*,” *Journal of Management Information* 17, no. 3, 2001: 91-92.

<sup>20</sup> J. C. Spender, “*Pluralist Epistemology and the Knowledge-based Theory of the Firm*,” *Organization* 5, no. 2, 1998: 233-235.

<sup>21</sup> M. Poliyani, *The Tacit Dimension*, Garden City, NY: Anchor Books, 1992.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> D. Stenmark, “*The Relationship between Information and Knowledge*,” *Journal of Management Information* 17, no. 3, 2001.

Karenanya, internalisme dan eksternalisme adalah dua teori utama tentang pengetahuan, bahwasanya informasi lebih terkait dengan eksternalisme atau, sebagaimana disebutkan di atas, pengetahuan eksplisit. Eksternalisme menolak pandangan bahwa ada sebuah persyaratan bagi pengetahuan sedemikian rupa sehingga orang mengetahui bahwa keyakinan seseorang adalah akibat dari proses kognitif yang reliabel. Penggunaan umum eksternalisme saat ini untuk menyifatkan posisi ini bisa ditelusuri kembali pada Amstrong:

Menurut catatan “kaum eksternalis” tentang pengetahuan non-inferensial, apa yang membuat keyakinan non-inferensial yang benar itu [menjadi] sebuah pengetahuan adalah adanya relasi alami antara keadaan-keyakinan ... dan situasi yang membuat keyakinan itu benar. Ini merupakan soal relasi tertentu yang terjadi antara sang peyakin dan dunianya.<sup>24</sup>

Banyak pakar epistemologi berargumen bahwa eksternalisme, dalam istilah epistemologi, melibatkan suatu revisi terhadap konsep klasik pengetahuan kita.<sup>25</sup> Cruz dan Pollock juga berpandangan bahwa “daya tarik eksternalisme adalah...ilusif.”<sup>26</sup> Dalam aliran yang sama, Chisholm menuliskan:

Sebagian cendekiawan memandang pengetahuan dan justifikasi epistemik ‘secara eksternal’ tanpa peduli dengan teori pengetahuan tradisional. Dengan kata lain, mereka tidak memerhatikan pertanyaan-pertanyaan ala Sokrates, “apa yang bisa aku ketahui?”, “bagaimana bisa aku yakin bahwa keyakinanmu itu benar?” dan “bagaimana bisa aku memperbaiki kadar keyakinanmu sekarang ini?” Sesungguhnya, banyak filsuf seperti ini tidak peduli dengan analisis konsep pengetahuan lazim atau analisis justifikasi epistemik apa pun. Karenanya, inisiatif mereka, apa pun itu, bukanlah termasuk teori pengetahuan tradisional.<sup>27</sup>

Sekarang, relasi antara pengetahuan dan informasi serta perbedaan antara keduanya menjadi subjek utama. Stenmark meyakini bahwa ada suatu relasi dekat antara informasi dan pengetahuan karena pencarian informasi, penafsiran informasi dan penciptaan informasi adalah perbuatan-perbuatan yang mendeskripsikan interaksi antara pengetahuan dan informasi.<sup>28</sup> Sebagian pemikir meyakini bahwa pengetahuan bergantung dan didasarkan pada informasi, bahwasanya relasi antara pengetahuan dan

<sup>24</sup> D. Armstrong, *Belief, Truth, and Knowledge*, London: Cambridge University Press, 1973.

<sup>25</sup> L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

<sup>26</sup> J. Cruz dan Pollock, “*The Chimerical Appeal of Epistemic Externalism*,” dalam *The Externalist Challenge*, ed. Richard Schantz (Berlin:2004).

<sup>27</sup> R. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 3d ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989.

<sup>28</sup> D. Stenmark, “*The Relationship between Information and Knowledge*,” *Journal of Management Information* 17, no. 3, 2001.

informasi itu bersifat vertikal, dan pengetahuan itu adalah tahap transenden dari informasi. Walaupun informasi dan pengetahuan itu saling terkait, informasi itu pada inherennya tidak mengandung pengetahuan, akan tetapi, pengetahuan bisa mengandung informasi. Mengenai nilai informasi, Choo mengatakan, "Nilai penggalan-penggalan informasi apa pun berada dalam keterkaitan antara user (penafsiran user) dan informasi. Pada diri informasi itu sendiri, informasi tidak bernilai apa-apa."<sup>29</sup>

Ada banyak pandangan lain tentang relasi dan perbedaan antara informasi dan pengetahuan. Misalnya, Nonaka dan Takeuchi yang meyakini bahwa informasi itu lebih faktual, sedangkan pengetahuan itu menyangkut keyakinan, komitmen dan perbuatan.<sup>30</sup> Dalam pandangan Davenport, informasi adalah data yang memiliki relevansi dan tujuan, sedangkan pengetahuan adalah informasi yang bernilai dari pikiran manusia beserta nilai-nilai dan wawasan.<sup>31</sup> Wiig percaya bahwa informasi terdiri dari fakta-fakta yang diorganisasi untuk mendeskripsikan sebuah situasi atau suatu kondisi, namun pengetahuan adalah kebenaran, keyakinan, perspektif, penilaian, mengetahui-bagaimana, dan metodologi.<sup>32</sup>

Beberapa pemikir yang membagi pengetahuan menjadi pengetahuan tak diungkapkan dan pengetahuan eksplisit meyakini bahwa informasi itu lebih terkait dengan pengetahuan eksplisit, karena keduanya didasarkan pada dokumen-dokumen, riset, paten dan kode-kode software. Namun pengetahuan tak diungkapkan didasarkan pada pemahaman, intuisi dan tujuan untuk mempraktikkannya. Mengenai bentuk pengetahuan tak diungkapkan dan pengetahuan eksplisi, Foskett mengatakan, "Informasi mempunyai aspek-aspek kolektif dan setiap orang ambil bagian di dalamnya. Akan tetapi, pengetahuan mempunyai aspek personal. Pengetahuan adalah apa yang saya ketahui, sedangkan informasi adalah apa yang kita ketahui."<sup>33</sup>

Informasi adalah apa saja yang bisa kita cerap, seperti komunikasi tertulis dan terucapkan, fotografi, seni dan musik. Semua karakteristik informasi ini menunjukkan bahwa pengetahuan memiliki aspek konseptual dan subjektif, bahwasanya informasi memiliki aspek yang dapat dilihat dan objektif, dan bahwasanya perbedaan tajam terjadi antara pengetahuan yang tak diungkapkan dan informasi eksplisit. Karakteristik utama dari keduanya ditunjukkan dalam Tabel 1.

<sup>29</sup> C. W. Choo, *The Knowing Organization*, New York: Oxford University Press, 1995.

<sup>30</sup> H. Nonaka dan A. Takeuchi, *The Knowledge-Creating Company: How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation*, New York: Oxford University Press, 1995.

<sup>31</sup> T. H. Davenport, *Information Ecology*, New York: Oxford University Press, 1997.

<sup>32</sup> K. M. Wiig, *Knowledge Management Foundations: Thinking about Thinking about Thinking*, Arlington, NY: Scheme Press, 1993.

<sup>33</sup> C. Foskett, *The Subject Approach to Information*, Hamden, CT: Shoe String Press, 1982.

**Tabel 1: Karakteristik Utama dari Pengetahuan dan Informasi**

<b>Pengetahuan</b>	<b>Informasi</b>
Tidak diungkapkan, intuitif dan internal	Didasarkan pada dokumen, paten dan software
Sama dengan pemahaman	Eksplisit, eksternal dan faktual
Konseptual dan subjektif	Perseptual dan objektif
Berakar pada pengalaman individual dan personal serta pikiran manusia	Sebuah komoditas yang dibagi bersama, kolektif dan plural
Terkait dengan keyakinan, nilai-nilai, perspektif, wawasan dan komitmen	Meliputi komunikasi tertulis dan lisan
Apa yang saya ketahui	Apa yang kita ketahui
Bisa mengandung informasi	Bisa ditafsirkan dengan pengetahuan
Bersifat rasional	Bersifat dapat dipersepsi (dapat dilihat)

### **Perkembangan Kontemporer**

Pengetahuan yang benar dalam masyarakat abad XXI yang terkomputerisasi dan terdigitalisasi dihadapkan pada tantangan fundamental. Bahkan para filsuf pendidikan pun cemas tentang bagaimana memperoleh kembali legitimasi pengetahuan yang hilang. Dengan menekankan pada isu ini, Lyotard mengatakan, “Cybernetika (sistem komputer dan telekomunikasi) telah mendominasi masyarakat dan perekonomian sejak Perang Dunia II.... Masalah utamanya adalah bagaimana pengetahuan mendapatkan legitimasinya sendiri.”<sup>34</sup>

Menurutnya, orang harus memerhatikan apa yang dia sebut performativitas dalam rangka mencapai pengetahuan yang benar. Dalam arena cybernetika, pengetahuan memperoleh legitimasinya melalui performativitas dan dengan demikian harus menghindari meta-narasi dan memerhatikan narasi kecil yang didasarkan pada prinsip “daya membuat benar” sehingga siapa saja dapat menciptakan kebenaran dan makna.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> J. F. Lyotard, *Postmodern Conditions: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

<sup>35</sup> Ibid. Lihat juga J. F. Lyotard, *Political Writings*, Terj. B. Readings dan K. P. Geiman, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, dan J. F. Lyotard, *Reading*, New York:1991.

Menurut performativitas, pengetahuan, dalam batas tertentu, adalah sebuah alat dan sesuatu yang diproduksi untuk dijual. Namun pengetahuan semacam ini tidak dapat didasarkan pada pertimbangan religius apa pun karena selanjutnya pengetahuan itu boleh jadi bersifat *a priori*, metafisika dan tidak bisa diaplikasikan. Itulah mengapa Lyotard menyamakan pengetahuan dengan informasi dan informasi dengan ‘rezim frase’<sup>36</sup> dan demikian pulalah mengapa Foucault, yang menekankan pada apa yang dia sebut ‘rezim kebenaran’<sup>37</sup>, menentang setiap jenis pengetahuan yang bersifat *a priori*. Mereka berdua juga menentang prinsip-prinsip metafisika agama dan meta-narasi, yang mereka anggap totaliter dan hegemonik, sehingga tidak bisa diaplikasikan pada hal-hal yang disebut ‘rezim frase’ dan ‘rezim kebenaran’.

Tentu saja, al-Farabi, al-Ghazali dan para filsuf muslim lainnya menolak konsep semacam ini sebagai ‘rezim kebenaran’, ‘performativitas’, dan ‘narasi kecil’ serta mengingkari meta-narasi dan pengetahuan *a priori* metafisika dan religius. Dalam pandangan mereka, salah satu tujuan pendidikan adalah mengombinasikan pembelajaran dengan tindakan praktis, karena pengetahuan adalah sesuatu yang harus diaplikasikan dan kesempurnaan terletak pada pengetahuan yang ditransformasikan pada perbuatan: “Apa pun yang sifatnya harus diketahui dan dipraktikkan, kesempurnaannya terletak pada ketika [pengetahuan] itu benar-benar dipraktikkan.”<sup>38</sup> Kalau pengetahuan tidak bisa diaplikasikan menjadi realitas praktis, pengetahuan tersebut tidak akan berarti sehingga hampa dan tiada guna. Pengetahuan praktis sesungguhnya adalah “pengetahuan yang terkait dengan kesiapan untuk tindakan,”<sup>39</sup> dan kesempurnaan mutlak adalah “apa yang dicapai oleh manusia melalui pengetahuan dan perbuatan yang teraplikasi bersama.”<sup>40</sup> Terlebih lagi, apabila pengetahuan spekulatif dipelajari tanpa mempunyai peluang untuk mengaplikasikannya, maka kebijaksanaan itu rusak.<sup>41</sup>

Seperti halnya Lyotard, al-Farabi meyakini bahwa pengetahuan harus diaplikasikan. Tetapi ada satu perbedaan penting: Lyotard menganggap performativitas sebagai representasi dari pengingkaran terhadap meta-narasi, sedangkan al-Farabi memandang pengetahuan sesungguhnya sebagai pengetahuan yang didasarkan pada pengetahuan ilahi atau meta-narasi

<sup>36</sup> J. F. Lyotard, *Postmodern Conditions: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

<sup>37</sup> M. Foucault, M. “How much does it Cost to Tell Truth?” , Foucault Live: Interviews 1966-1984, ed. S. Lotringer, terj. J. Johnson, New York:1989, 62-82.

<sup>38</sup> Al-Farabi, *Al-Tanbih ‘ala Sabil al-Sa’adah*, ed. Ja’far al-Yasin, Beirut: Dar al-Manahil, 1987.

<sup>39</sup> Al-Farabi, *Al-Burhan* (manuskrip), Tehran University Maktabat, 1991, No. 140/10, hal. 174.

<sup>40</sup> Al-Farabi, “Al-Da’wa al-Qalbiya,” dalam *The Ottoman Encyclopedia*, Hyderabad, India: 1972, 11.

<sup>41</sup> Al-Farabi, *Tahsil al-Sa’adah*, ed. Ja’far al-Yasin, Beirut: Dar al-Andalus, 1983, 61.

religius. Al-Farabi berpendapat bahwa tujuan pertama dari pengetahuan adalah untuk mengetahui tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya, sebuah jenis pengetahuan yang memiliki efek mendalam pada perilaku akhlak umat manusia dan menolong mereka untuk menemukan jalan menuju tujuan akhir eksistensinya, sementara secara tidak langsung meningkatkan intelektualitas mereka sehingga dapat mencapai kebijaksanaan. Baginya, ini adalah level pencapaian intelektual tertinggi yang bisa dicapai manusia dalam kehidupan ini.<sup>42</sup> Sebenarnya, dia melihat pendidikan sebagai sebuah proses religius karena semua aktivitas yang terkait dengannya bisa disimpulkan sebagai upaya untuk memperoleh nilai-nilai religius (akhlak), pengetahuan dan keahlian praktis. Tujuan pendidikan adalah untuk membawa individu-individu menuju kesempurnaan, karena mereka diciptakan untuk maksud ini dan tujuan eksistensi manusia adalah untuk mencapai kebahagiaan – kesempurnaan tertinggi, “kebaikan mutlak”.<sup>43</sup>

Al-Ghazali juga mengatakan bahwa kesadaran dan pengetahuan merupakan karakteristik paling penting manusia. Dalam pandangannya, pengetahuan sesungguhnya tidak perlu pengetahuan yang performatif. Pengetahuan yang benar bisa diungkap hanya setelah diri itu dikelola melalui pembelajaran dan latihan, sehingga apa yang terukir dalam Kitab yang terjaga dengan baik (kandungan al-Quran) dapat dicetak [dalam perbuatan] atas dasar itu. Semakin sang diri memahami pengetahuan tersebut, semakin dia mengenal Tuhan; dan semakin pengetahuan itu menariknya dekat kepada-Nya, semakin besar kebahagiaannya.<sup>44</sup>

Sebagai seorang ulama dan guru, al-Ghazali tertarik dengan masalah pengetahuan, yaitu konsepnya, metodenya, kategori dan tujuan. Dalam pandangannya, pengetahuan yang benar adalah pengetahuan tentang Tuhan, kitab-Nya dan para nabi, kerajaan langit dan bumi, serta pengetahuan tentang syariah sebagaimana yang disampaikan Nabi saw. Jadi pengetahuan ini adalah pengetahuan religius, sekalipun pengetahuan ini meliputi pembelajaran tentang fenomena duniawi tertentu. Bertentangan dengan pandangan Lyotard tentang pengetahuan—sebagai performativitas dan pengingkaran terhadap meta-narasi—al-Ghazali berpendapat bahwa pendidikan tidak terbatas untuk melatih pikiran dan mengisinya dengan informasi, melainkan melibatkan segala aspek—yaitu intelektual, religius, akhlak dan fisik—dari kepribadian sang pelajar. Cukuplah untuk menyampaikan pembelajaran teoretis. Pembelajaran tersebut harus dipraktikkan, karena maksud dari pengetahuan adalah untuk menolong manusia meraih kelimpahan dan

---

<sup>42</sup> F. Copleston, *Philosophies and Cultures*, London: Oxford University Press, 1980.

<sup>43</sup> Al-Farabi, *Tahsil al-Sa'adah*, ed. Ja'far al-Yasin, Beirut: Dar al-Andalus, 1983.

<sup>44</sup> Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, jil. 1, Kairo: al-Azhar, 1898.

mencapai kebahagiaan sejati (kebahagiaan akhirat) dengan mendekat kepada Tuhan dan menghadap kepada-Nya.<sup>45</sup> Dalam pandangan Ghazali, mencari pengetahuan adalah “bentuk ibadah”.<sup>46</sup>

Namun demikian, kemajuan yang terjadi selama 15 tahun ini dalam bidang teknologi industri, komunikasi dan cybernetika telah memberikan dampak mendalam terhadap kualitas dan esensi pengetahuan. Sejak masa Renaisans, pengetahuan hanya didasarkan pada prinsip-prinsip rasional dan spiritual. Dalam budaya religius tradisional, pengetahuan selalu dicari untuk keselamatan, petunjuk akhlak dan spiritual. Tetapi disebabkan kemajuan era modern, konseptualisasi dan rekonseptualisasi pengetahuan, pertumbuhan rasional dan spiritual telah menyerah pada kebutuhan tempat dan pasar kerja, atau dengan kata lain, performativitas. Sebagaimana dalam paparan di atas, performativitas menyebabkan delegitimasi pengetahuan.

Dewasa ini, dominasi informasi atas pengetahuan dianggap sebagai tantangan bagi jenis pendidikan religius apa pun yang didasarkan pada prinsip-prinsip rasional, spiritual dan kekekalan. Menurut Lanham, “Kita terapung-apung dalam samudera informasi, hingga titik bahwa pengetahuan itu menjadi sebuah komoditas yang langka sebagaimana dahulu. Internet adalah samudra luas dari informasi. Apa yang patut diperhatikan dalam samudra ini?”<sup>47</sup> Dalam samudra luas ini, kita dihadapkan pada gelombang informasi baru yang dihasilkan dan diakses tiap individu. Tetapi akses pada pengetahuan dan pemahaman yang sesungguhnya sulit untuk diperhatikan. Informasi bersifat netral, eksplisit, eksternal, perseptual dan relatif,<sup>48</sup> sedangkan pengetahuan bersifat konseptual, implisit dan internal.<sup>49</sup> Dalam pandangan Emerson, pengetahuan itu lebih penting daripada informasi, karena “pengetahuan sama dengan ‘sinar cahaya’ yang berkilat melintasi pikiran dari dalam”.<sup>50</sup>

Banyak pertanyaan yang tidak bersangkutan dengan informasi melintas dalam pikiran kita: apa yang bisa kita ketahui? Apa sifat pengetahuan religius? Bagaimana bisa kita yakin bahwa keyakinan agama kita itu benar? Bagaimana bisa kita meningkatkan keyakinan agama kita sekarang ini?

Arcillas memperingatkan kita bahwa spiritualitas dan moralitas melemah disebabkan dominasi informasi:

---

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Al-Ghazali, *Ayyuha al-Walad*, terj. G. H. Scherer, Beirut: Catholic Press, 1951.

<sup>47</sup> A. Lanham, *The Electronic Word: Democracy, Technology, and Art*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

<sup>48</sup> R. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 3d ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989.

<sup>49</sup> D. Stenmark, “The Relationship between Information and Knowledge,” *Journal of Management Information* 17, no. 3, 2001.

<sup>50</sup> G. Cavell, *Emerson: Transcendental Etudes*, Stanford University Press: 2003.

Budaya kita tertatih-tatih sepanjang waktu—dalam pengertiannya yang tidak patut bagi manusia. Jika yang bersifat luas dan spiritual diabaikan, maka demikian pula yang bersifat praktis dan akhlak. Hal itu tidak membuat kita berani atau bebas ... Kita bermaksud menciptakan para akuntan, pengacara, insinyur, tetapi tidak menciptakan manusia yang mampu, bersungguh-sungguh dan berhati besar. Namun, pendidikan harus sepadan dengan objek kehidupan dan menjadi pendidikan yang berakhlak.<sup>51</sup>

Hasil epistemologi lain dari IT adalah dominasi epistemologi kuantitatif terhadap pembelajaran dan proses pendidikan. Dengan demikian, informasi kuantitatif diidentifikasi sebagai satu-satunya bentuk otoritatif dari analisis ilmiah, dan hasil dari epistemologi ini adalah eksternalisasi pengetahuan. Eksternalisasi pengetahuan ini meminimalkan rasio kewajiban pengetahu untuk mengetahui apa saja yang orang tahu dan memisahkan pengetahu dari apa yang diketahui, seiring dengan tidak adanya kewajiban apa pun [untuk mengetahui], menghalangi terciptanya pengembangan internal seseorang.

Lyotard meyakini bahwa dengan mendefinisikan pengetahuan sama dengan informasi, yang muncul akibat revolusi informasi, telah menghancurkan legitimasi pengetahuan. Masalah legitimasi ini mempunyai dua aspek: [1] pengetahuan tereksternalisasi, yang tidak melibatkan transformasi internal apa pun pada diri pengetahu; dan [2] pengetahuan yang tereksternalisasi yang juga membangun kekuatan bagi sistem politik.<sup>52</sup>

Di sisi lain, pendidikan religius didasarkan pada semacam penilaian. Tugas guru adalah membuat para murid mampu menilai yang benar dan yang salah, baik dan buruk, perbuatan jelek dan perbuatan bagus. Demikian pula, guru dan murid wajib menjustifikasi keyakinan dan perbuatannya. Seiring dengan kemampuan untuk menilai dan menjustifikasi, mereka perlu memiliki epistemologi kuantitatif, yaitu pemahaman, wawasan, penalaran dan rasionalitas kritis. Pendidikan religius mencapai tujuannya dengan mengajarkan berulang-ulang kemampuan ini.<sup>53</sup>

Logika informasi adalah hegemoni dan dominasi yang termanifestasikan sedemikian rupa sehingga segala sesuatunya merosot menjadi selevel informasi<sup>54</sup> dan menyebabkan peran dan posisi pengetahuan dalam proses pendidikan religius diingkari. Informasi adalah sesuatu yang eksplisit<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> R. V. Arcilla, "The Emerson Nobody Wants to Buy," *Philosophy of Education*, 2001.

<sup>52</sup> J. F. Lyotard, *Political Writings*, Terj. B. Readings dan K. P. Geiman, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

<sup>53</sup> P. Barnes, "What Is Wrong with the Phenomenological Approach to Religious Education," *Journal of Religious* 96, no. 4, 2001:68.

<sup>54</sup> J. F. Lyotard, *Postmodern Conditions: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

<sup>55</sup> M. Poliyani, *The Tacit Dimension*, Garden City, NY: Anchor Books, 1992.

yang dimiliki oleh setiap orang<sup>56</sup>, sedangkan agama adalah sebuah sistem keyakinan dan sikap yang didasarkan pada intuisi, pemikiran dan rasionalitas<sup>57</sup>—semacam kewajiban internal.

Proses pendidikan religius juga mengandung aspek-aspek evaluatif, konseptual, dan interpretatif,<sup>58</sup> serta aspek spiritual,<sup>59</sup> yang semuanya berusaha untuk memperkuat pertumbuhan spiritual, menciptakan disiplin religius,<sup>60</sup> dan akhirnya, menyebabkan tumbuhnya penilaian yang rasional dan logis tentang masalah-masalah agama.<sup>61</sup> Karenanya, bisa dikatakan bahwa peran pengetahuan dalam pendidikan religius sangat vital. Namun demikian, kita juga memerlukan informasi, khususnya apabila tujuan kita adalah untuk mentransfer informasi tentang agama<sup>62</sup> atau mendiskusikan isu-isu interreligius.<sup>63</sup> Tetapi pendidikan religius tidak semata berusaha untuk menyampaikan informasi religius kepada murid-murid, karena ada banyak orang yang memiliki informasi religius berlimpah namun merasa tidak wajib untuk mengimplementasikan prinsip-prinsip religius dan akhlak. Akibatnya, mereka tidak bisa disebut sebagai orang-orang yang terdidik secara religius.<sup>64</sup> Perasaan wajib seseorang terhadap keyakinan agama bisa hanya berakar pada pengetahuan agama,<sup>65</sup> karena pengetahuan tersebut bersifat subjektif, implisit, intuitif, internal, konseptual dan setara dengan pemahaman.

Informasi didasarkan pada dokumen-dokumen, paten dan *software*. Dengan kata lain, informasi itu bersifat eksplisit,<sup>66</sup> eksternal, faktual, perseptual dan objektif, dan merupakan komoditas untuk berbagi, kolektif dan plural<sup>67</sup> yang meliputi komunikasi tertulis dan lisan. Informasi adalah apa yang kita ketahui dan bisa ditafsirkan dengan pengetahuan. Pendidikan religius

---

<sup>56</sup> C. Foskett, *The Subject Approach to Information*, Hamden, CT: Shoe String Press, 1982.

<sup>57</sup> G. Johnson, "Getting a Rational Grip on Religion," *Scientific American* (2006).

<sup>58</sup> H. Grimmit, *Pedagogies of Religious Education*, Birmingham University Press:2000.

<sup>59</sup> I. Yob, *The Possibility of Spirituality*, Berkeley: University of California Press, 1989.

<sup>60</sup> A. Laurent, *Common Five: Leading Lives of Commitment in a Complex World*, New York: Beacon Press, 1996.

<sup>61</sup> L. C. Wanak, "Theological Curriculum Change for the Local 21-Century Context," *Journal of Asian Evangelical Theology*, no. 10, 2002.

<sup>62</sup> W. Hudson, "Is Religious Education Possible?," *New Essays in the Philosophy of Education* (London:1973).

<sup>63</sup> L. C. Wanak, "Theological Curriculum Change for the Local 21-Century Context," *Journal of Asian Evangelical Theology*, no. 10, 2002: 121-126.

<sup>64</sup> J. C. Spender, "Pluralist Epistemology and the Knowledge-based Theory of the Firm," *Organization* 5, no. 2, 1998.

<sup>65</sup> T. McLaughlin, "Parental Rights and the Religious Upbringing of Children," *Journal of The Philosophy of Education*, no. 18, 1994: 48.

<sup>66</sup> M. Poliyani, *The Tacit Dimension*, Garden City, NY: Anchor Books, 1992.

<sup>67</sup> C. Foskett, *The Subject Approach to Information*, Hamden, CT: Shoe String Press, 1982.

adalah sebuah sistem keyakinan dan sikap, kebenaran Ilahi dan spiritual, yang terhimpun dengan sebuah sistem pemikiran.<sup>68</sup> Pendidikan religius ini merujuk pada wahyu, ketaatan dan komitmen pada keyakinan. Pendidikan ini didasarkan pada interaksi konseptual, empatik, reflektif, interpretatif, kritis dan evaluatif.<sup>69</sup> Pendidikan ini mengandung kognisi religius, keyakinan dan praktik-praktik.<sup>70</sup> Pendidikan ini setara dengan pendidikan spiritual.<sup>71</sup> Pendidikan ini berusaha untuk memberdayakan individu-individu agar berjuang untuk mencapai kematangan yang lebih baik, menjadi warga yang bertanggung jawab dan terhormat, memperoleh pemahaman religius, mengembangkan karakter, melakukan disiplin spiritual, berbuat untuk kemasyarakatan umum,<sup>72</sup> dan terakhir, berusaha mengembangkan kemampuan seseorang untuk membentuk pemikiran rasional, yang pada gilirannya akan membawa pada penilaian isu-isu religius berdasarkan informasi tersebut.<sup>73</sup>

Tentunya, pendidikan religius juga membutuhkan adanya informasi, khususnya apabila pendidikan tersebut harus menyediakan lebih banyak informasi tentang agama<sup>74</sup> kepada murid-murid atau mendiskusikan isu-isu yang memiliki fokus interdisipliner<sup>75</sup> atau fokus antaragama. Apa yang penting dalam proses pendidikan religius bukanlah semata memberikan informasi tentang agama seseorang itu sendiri atau tentang agama lain, karena banyak orang mempunyai berlimpah informasi tentang agama tetapi tidak terdidik secara religius. Informasi hanya bisa dilihat sebagai sebuah komoditas<sup>76</sup> yang dipakai mencapai tujuan pendidikan religius.

Dengan pengertian bahwa informasi itu bersifat netral dan eksternal, maka orang-orang yang hanya memiliki informasi agama bisa jadi tidak memiliki atau tidak mempunyai komitmen apa pun pada agama. Sementara komitmen pada keyakinan agama,<sup>77</sup> nilai-nilai dan praktik-praktik hanya

---

<sup>68</sup> G. Johnson, "Getting a Rational Grip on Religion," *Scientific American* (2006).

<sup>69</sup> H. Grimmit, *Pedagogies of Religious Education*, Birmingham University Press:2000.

<sup>70</sup> K. Bagheri, "Moral Education in the Twentieth Century," *Journal of Education* 9, no.2, (Tehran) (2005).

<sup>71</sup> I. Yob, *The Possibility of Spirituality*, Berkeley: University of California Press, 1989.

<sup>72</sup> A. Laurent, *Common Five: Leading Lives of Commitment in a Complex World*, New York: Beacon Press, 1996.

<sup>73</sup> L. C. Wanak, "Theological Curriculum Change for the Local 21-Century Context," *Journal of Asian Evangelical Theology*, no. 10, 2002.

<sup>74</sup> W. Hudson, "Is Religious Education Possible?," *New Essays in the Philosophy of Education* (London:1973).

<sup>75</sup> L. C. Wanak, "Theological Curriculum Change for the Local 21-Century Context," *Journal of Asian Evangelical Theology*, no. 10, 2002.

<sup>76</sup> J. C. Spender, "Pluralist Epistemology and the Knowledge-based Theory of the Firm," *Organization* 5, no. 2, 1998.

<sup>77</sup> T. McLaughlin, "Parental Rights and the Religious Upbringing of Children," *Journal of The Philosophy of Education*, no. 18, 1994.

bisa berakar pada adanya pengetahuan agama, karena hanya pengetahuan agamalah yang bersifat tidak diungkapkan, intuitif, internal, konseptual, subjektif dan setara dengan pemahaman. Sesuai dengan karakteristik informasi, menurunkan pengetahuan hingga selevel dengan informasi berarti melemahkan aspek-aspek pendidikan religius di atas.

Informasi, sebagai hal yang netral, merupakan sebuah fenomena yang nontransenden, tanpa arah dan tidak rasional. Karenanya, informasi itu perlu ditafsirkan. Feinberg meyakini bahwa rasionalitas dalam pendidikan religius dapat membawa stabilitas pada perilaku seseorang karena pendidikan ini memiliki aspek penalaran.<sup>78</sup> Di sisi lain, informasi bisa dipakai sebagai sarana indoktrinasi, pengondisian, dan sosialisasi sehingga proses apa pun dari pendidikan religius yang didasarkan semata pada informasi bisa bertindak sebagai proses pengondisian atau proses indoktrinasi. Carr meyakini bahwa dengan menekankan rasionalitas dalam program apa pun dari pendidikan spiritual akan memampukan kita untuk berfokus pada pengetahuan daripada indoktrinasi, fokus pada pengertian daripada pengondisian, dan penalaran daripada sosialisasi.<sup>79</sup>

Terakhir, informasi, khususnya informasi yang terorganisasi, memiliki sebuah aspek kolektif dan dibagi bersama, yang berarti bahwa setiap orang yang memiliki informasi yang sama mempunyai suatu jenis perilaku yang sama. Jika informasi mengalami perubahan, perilaku bersama juga mengalami perubahan, terlepas apakah perilaku bersama ini religius atau tidak. Karenanya, sesuai dengan perubahan informasi yang terus-menerus dan bersifat fleksibel, semua perilaku religius yang didasarkan pada informasi juga bisa berubah. Dengan realitas ini, orang-orang yang berperilaku religius tidak bisa memiliki stabilitas apa pun sekalipun salah satu tujuan utama dari pendidikan religius adalah menciptakan stabilitas dalam tiap-tiap perbuatan seseorang sesuai dengan ajaran agama.

Interaksi antara IT inovatif dan pendidikan religius seringkali dipersepsi bertentangan, karena IT menghasilkan adanya akibat-akibat yang dianggap sebagai tantangan bagi proses pendidikan religius, yaitu delegitimasi pengetahuan; menyamakan informasi dengan pengetahuan; melemahkan prinsip jalur epistemik vertikal/hierarkis di antara banyak orang serta prinsip-prinsip representasi agama dan disiplin agama; melemahkan peran pengarang dalam teks-teks religius dan menguatkan peran pembaca dengan menekankan hiperteks di samping teks sehingga melemahkan peran teks suci dalam pembelajaran agama; dan, terakhir, melemahkan peran guru sebagai penyampai informasi religius dan pengetahuan.

<sup>78</sup> Feinberg, *Critical Reflection and Religious Education: How Deep?*, Illinois University Press, 2003.

<sup>79</sup> D. Carr, "Rival Conceptions of Spiritual Education," *Journal of the Philosophy of Education*, no. 30, 2000:143.

## **Kesimpulan**

Paper ini hanya terfokus pada tantangan delegitimasi pengetahuan [karena] IT versus proses pendidikan religius. Dengan mempelajari ragam problem dan tantangan semacam ini, kita menyadari bahwa tantangan dan problem tersebut sangat berguna untuk mengoreksi berbagai kekurangan, khususnya yang dijumpai dalam masyarakat tradisional dan fundamentalis. Dewasa ini, pendidikan religius dalam masyarakat seperti itu menghadapi problem seputar area prinsip-prinsip, metode dan isi—problem yang bisa dirambah oleh IT—serta munculnya ruang baru yang diciptakan oleh IT di area pendidikan religius. Sepertinya, pandangan positif terhadap konsekuensi IT ini juga bisa menciptakan problem dengan meniadakan berbagai prinsip dan tujuan. Tanpa prinsip dan tujuan tersebut, proses pendidikan religius akan menjadi tak berarti. Upaya untuk menerangkan dan menganalisa karakteristik tantangan dan problem yang disebabkan oleh IT semacam ini, khususnya berkenaan dengan sistem pendidikan dalam masyarakat religius, menjadi tanggung jawab utama para ahli dan perencana pendidikan. []



# Indoktrinasi dan Rasionalitas dalam Konsep Pendidikan

M.H. Aripin Ali\*

Tulisan berikut merupakan tanggapan atas beberapa gagasan yang tertuang dalam artikel perihal Konsep Pendidikan Islam yang dimuat dalam Jurnal *Bayan* vol. IV, No. 2, Th.2015. Artikel yang dimaksud, masing-masing adalah: "Fondasi Pendidikan dalam Islam" karya Syekh Muhammad Taqi Mishbah Yazdi (hal.11-24); "Pengelolaan Pendidikan Generasi Muda" karya Profesor Muhammad Taqi Ja'fari (hal.25-38); dan "Konsep Pendidikan Islam dalam Sorotan" karya Khosrow Bagheri dan Zahrah Khosrawi (hal.63-84).

TANPA landasan pada filsafat yang hidup<sup>1</sup>, pendidikan akan terjebak pada pragmatisme. Karenanya, tanggapan terhadap budaya kontemporer, realitas politik, kesejahteraan ekonomi, globalisasi – atau dari sudut pandang subjek inferior, sikap yang menghamba pada kemajuan, kemodernan, serta Kurikulum Negara – menjadi identitas utama dunia persekolahan kita.

Rujukan filsafat yang eklektik dari sistem pendidikan kita, juga menjadi bukti lain bahwa tidak ada tradisi filsafat yang menopangnya. Demikian pula bila secara politis manajemen pendidikan selalu sentralistik, "ruang-ruang sekolah" pun tersumbat untuk menjadi bagian yang bisa menyumbang wacana intelektual (filosofis).

Dengan latar belakang tersebut, tulisan ini – demi menjaga harapan bagi suatu "pendidikan Islam" – akan mencontohkan

\* Praktisi pendidikan. Mengajar di SD Hikmah Teladan Cimahi, Jawa Barat.

<sup>1</sup> Filsafat yang hidup artinya filsafat yang secara historis terhubung sampai saat ini dalam perannya menjadi ruh wacana intelektual. Filsafat yang hidup tepat juga dimaksud sebagai tradisi filsafat.

berbagai pengalaman belajar yang menjadi bukti penerapan atau bentuk praktis dari sebuah “Konsep Pendidikan Islam”.

### **Asas Gradualitas**

Terdapat setidaknya dua alasan untuk melakukan kajian pada ranah praktis bagi ketiga artikel dimaksud: *pertama*, tulisan M. Taqi Mishbah dan M. Taqi Ja’fari merupakan pandangan filosofis, paling tidak bersifat konseptual, sehingga pembuktian yang dilakukan menegaskan kapasitas pandangan mereka yang menjangkau ruang-ruang kelas; *kedua*, makalah Khosrow Bagheri dan Zahrah Khosrawi yang menyisakan penilaian bahwa, menurut konsep dasar Islam, pendidikan harus mengikuti jalur rasional. Akan tetapi, orang mungkin keberatan sejauh menyangkut ranah praktis di negeri-negeri Islam, di mana pendidikan mengambil bentuk indoktrinasi.<sup>2</sup> Di sini pembuktian suatu kegiatan belajar yang menafikan indoktrinasi menegaskan bahwa suatu pendidikan yang mengikuti jalur rasional adalah sepenuhnya mungkin.

Sedangkan bagian dari prinsip praktis, demikian M. Taqi Mishbah menyebutnya, yang menetapkan anak-anak sebagai objek penelitian adalah absah jika merujuk pada asas gradualitas. Tentang asas gradualitas, ia menyatakan,

Mengambil gradualitas kemajuan dan kesempurnaan manusia, baik yang alamiah atau yang diupayakan, mestilah diperhitungkan. Seorang guru dan pendidik harus selalu berhati-hati mengenai apa yang diperlukan terkait faktor usia dan faktor alamiah (bawaan) dan sosial. Karena itu, kita harus berusaha menerapkan pengajaran secara bertahap tanpa mengharapkan lompatan cepat dan tiba-tiba, karena guru harus mengambil langkah-langkah cerdas untuk mencegah mereka dari aktivitas akademik atau pengendalian diri berlebihan yang mungkin mengakibatkan penyakit fisik atau gangguan spiritual.<sup>3</sup>

### **Senada dengan itu, M. Taqi Ja’fari menyatakan,**

Manusia memiliki karakteristik tertentu dalam berbagai tingkat usia. Setiap periode membutuhkan bentuk yang berbeda dalam pendidikan. Selama masa kanak-kanak, misalnya, manusia sangat bergantung pada orang tua dan model perilaku orang tuanya. Sebelum tiba kematangan mental, karakter manusia meniru orang lain, tetapi ketika sudah mampu menguasai keberadaan internalnya, ia akan memiliki karakter independen. Dari muda sampai usia baya pembangunan untuk fisik semakin berkurang sementara kemampuan dan bakat-bakat kognitif bisa lebih diaktifkan.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Khosrow Bagheri & Zahrah Khosrawi, “Konsep Pendidikan Islam dalam Sorotan”, hal.82.

<sup>3</sup> Muhammad Taqi Mishbah, “Fondasi Pendidikan dalam Islam”, hal.22.

<sup>4</sup> M. Taqi Ja’fari, “Pengelolaan Pendidikan Generasi Muda”, hal.33. Secara langsung beliau juga menyatakan, “Pendidikan adalah sebuah proses gradual, sehingga individu-individu tidak dapat dididukasi secara terburu-buru.” (hal.27).

Lain lagi pendapat Khosrow Bagheri dan Zahrah Khosrawi: ...—jika dilihat pada pendidikan Islam—jelas berlawanan dengan indoktrinasi. Kita tidak bisa mengatakan bahwa indoktrinasi—dalam kasus keyakinan “yang benar”—dapat dipertahankan, karena tidak ada indoktrinasi yang “baik” dan “buruk”. Malah, indoktrinasi seluruhnya “buruk”, kecuali pada saat yang tak terelakkan, seperti apa yang terjadi pada masa kanak-kanak ketika ada landasan untuk pemikiran rasional.<sup>5</sup> Hal itu pun menunjukkan keterbatasan keberlakuan konsep pendidikan Islam atau setidaknya, dalam konteks rasionalitas, asas gradualitas tidak berlaku pada masa kanak-kanak.

Namun, konsep pendidikan Islam pun mengenal tahap-tahap perkembangan manusia. Ia kukuh memandang hubungan sebab-akibat yang utuh bagi semua tahap perkembangan, khususnya tahap-tahap perkembangan yang masih tercakup dalam hubungan orang tua-anak. Rasulullah saw pernah memberikan nasihat dengan mengatakan,

“Allah menamakan mereka orang-orang yang berbuat baik (abrar) dikarenakan mereka berbuat baik kepada kedua orang tuanya dan anak-anak mereka. Sebagaimana ayah ibumu mempunyai hak atas kamu, maka anak-anakmu pun mempunyai hak atas kamu.

Wahai Ali, Allah melaknat ayah dan ibu yang menyebabkan anaknya durhaka kepadanya. Wahai Ali, sebagaimana seorang anak dapat durhaka kepada kedua orang tuanya, maka seorang ayah dan ibu pun dapat berbuat durhaka kepada anak-anaknya. Wahai Ali, Allah mengasihani kedua orang tua yang menjadikan anak-anaknya berbakti kepada keduanya.”<sup>6</sup>

Pertanyaannya, apakah indoktrinasi (yang terjadi karena sebab alamiah akan ketergantungan kanak-kanak kepada orang tuanya) yang dilakukan orang tua yang dihargai Rasulullah saw sebagai “orang-orang yang berbuat baik” memiliki makna yang sama dengan indoktrinasi yang dilawankan dengan rasionalitas? Apakah indoktrinasi dari orang tua yang sepenuhnya rasional akan melahirkan anak-anak tak rasional? Lebih jauhnya lagi, bukankah ajaran Islam bahkan memuji orang tua yang berbuat baik, penuh kasih sayang dan memberikan pengertian hingga anak-anak itu berbakti kepadanya.

Jawabannya terletak pada “anak-anak yang berbakti kepadanya!” Orang tua yang “rasional”, melalui indoktrinasi, akan melahirkan anak-anak

---

<sup>5</sup> Kalaupun tidak ada argumen bagi pendapat ini, namun K. Bagheri dan Z. Khosrawi memperkuatnya dengan konteks lebih spesifik, “Dengan unsur kedua dari pendidikan Islam, yaitu memilih Allah sebagai Tuhan, yang rasional, berarti keimanan kepada Allah juga harus rasional. Sekadar kebiasaan, warisan budaya atau indoktrinasi tidak bisa menjadi dasar bagi keimanan sejati kepada Allah. Meskipun, hal tersebut tidak terelakkan di masa kanak-kanak. Segera setelah orang itu mampu berpikir rasional, warisan keimanannya pasti goyah dengan keraguan sehingga perlu dukungan penalaran yang baik. Kalau tidak, hal ini tidak bisa dianggap sebagai “keimanan” yang tepat.

<sup>6</sup> Ibrahim Amini, *Asupan Ilahi*, Buku 1, (Jakarta: Nur Al-Huda, 2011), hal.136-137.

yang rasional. Hal yang sama pun berlaku bagi orang tua yang “durhaka” pada anaknya—menjadikan anak-anak tidak berbakti kepada mereka. Dengan begitu kita dapat mengatakan, orang tua yang rasional menjadikan indoktrinasi yang tak terelakkan secara alamiah pada masa kanak-kanak menjadi pengantar, atau lebih tepatnya, fondasi bagi bangunan rasionalitas mereka kelak.

### Masa Kanak-Kanak

Masa kanak-kanak, merujuk pada beberapa hadis, adalah usia 0-7 tahun. Inilah masa yang Rasulullah saw<sup>7</sup> menyebut anak sebagai tuan; Imam Ja’far Shadiq as memerintahkan “bebaskan anakmu untuk bermain”<sup>8</sup> atau “biarkan anak-anak bermain-main sampai usia 7 tahun”<sup>9</sup>; sementara Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib as mengatakan “Sayangilah dan layanilah ...”<sup>10</sup>

Semua hadis terkait masa kanak-kanak tersebut “sangat mengganggu” karena mempertemukan dua kepastian yang bertolak belakang: [1] kebergantungan sepenuhnya anak-anak kepada orang tuanya dengan [2] kewajiban orang tua membebaskan anak-anak menjalankan fungsi perkembangannya secara optimal.

Hubungan ini, baik dalam pengertian sebagai akibat indoktrinasi maupun keteladanan, menjadikan anak sebagai cermin orang tua. Artinya, bila orang tua tidak mengenali benar dirinya pada cermin (anak), sang orang tua tentu tidak mengenali diri sepenuhnya. Orang tua seperti ini, yang dalam psikologi,<sup>11</sup> disebut sebagai orang tua yang mendidik anak sebagaimana ia dulu dibesarkan sebagai anak. Inilah jenis orang tua pada umumnya. Dalam konteks keyakinan agama, orang tua seperti ini sama dengan mereka yang menganut agama “babak-bapak kami” dan akan diperingatkan, “*Apakah (kamu akan mengikuti juga) sekalipun aku membawa untukmu (agama) yang lebih (nyata) memberi petunjuk daripada apa yang kamu dapati bapak-bapakmu menganutnya?*” (QS. al-Zukhruf [43]:22-24).

<sup>7</sup> “Anak itu adalah tuan sampai berusia 7 tahun dan budak dalam 7 tahun kedua serta *wazir* di 7 tahun ketiga. Setelah engkau membesarkannya selama 21 tahun, jika engkau suka akan karakternya, maka itu adalah kebaikan dan jika itu tidak, maka biarkan ia demikian karena engkau telah mendapatkan uzur dari Allah. Lihat, Ibrahim Amini, *Asupan Ilahi* (Buku 2), hal.36.

<sup>8</sup> “Bebaskan anakmu untuk bermain ketika usianya tujuh tahun, kemudian didiklah dan ajarkan akhlak yang baik selama tujuh tahun dan bimbinglah ia selama tujuh tahun. Jika ia menjadi anak yang saleh, itu keberuntungan untukmu; kalau tidak, maka lepaskanlah anak itu!” Lihat, *Asupan Ilahi* (Buku 2), hal.36.

<sup>9</sup> “Biarkanlah anak-anak bermain sampai usia tujuh tahun. Setelah itu ajarkan menulis dan membaca selama 7 tahun juga, kemudian di tujuh tahun ketiga, ajarkan hal-hal haram dan yang halal.” Lihat, *Asupan Ilahi* (Buku 2), hal.36.

<sup>10</sup> “Sayangi dan layanilah anak-anak itu sampai usia tujuh tahun, kemudian didiklah anakmu selama tujuh tahun dan di tujuh tahun ketiga, suruhlah anakmu untuk ikut membantu urusan keluargamu!” Lihat, *Asupan Ilahi*, (Buku 2), hal.36.

<sup>11</sup> Alvie Kohn, *Memilih Sekolah Terbaik untuk Anak*, (Jakarta: Buah Hati, 2009).

Arti lainnya bagi hubungan demikian adalah menempatkan anak sebagai faktor eksternal (di luar diri sendiri) guna mengintrospeksi diri para orang tua secara utuh. Bila ini dilakukan, akan ada bentuk koeksistensi penjelajahan diri antara orang tua dan anaknya—yang mungkin “liar” dan tanpa jeda. Yang pasti, realitas yang kita bentuk (anak) membuka ajakan berpikir yang mendalam.

Hal lain ialah ‘kebebasan untuk bermain’. Pasalnya, alasan kebebasan satu anak akan bertemu dengan kebebasan anak lain—apalagi bila kebebasan sang anak bertemu dengan anak orang lain yang memiliki kekuatan dan kekuasaan lebih—yang tak jarang akan mengganggu, bahkan hilangnya kebebasan anak itu. Bermain di sini lebih diarahkan bermain di alam terbuka.<sup>12</sup> Bermain dengan ciptaan Tuhan. Apa yang akan terjadi dan diperoleh jika anak-anak bermain dengan lingkungan alam yang sempurna, yang hadir sebagai hasil penciptaan Ilahi terus-menerus?

Alam ciptaan yang ditundukkan dan diperuntukan bagi manusia sejatinya terhubung erat dengan fitrah keingin-tahuan setiap individu. Sementara penciptaan yang berlangsung terus-menerus,<sup>13</sup> tak pelak akan senantiasa mewarnai gairah rasa ingin tahu dalam penemuan akan kebaruan-kebaruan. Berhadapan dengan alam semesta, rasa ingin tahu, akan membentuk harga diri yang penuh kekaguman pada lingkungan alam. Ini merupakan pengalaman eksistensial yang amat menggembirakan. Sebuah pengalaman yang mengasyikkan sehingga hasrat untuk mengulanginya pun membutuhkan kebebasan yang sederajat dengan fitrah ingin tahu itu.

Dengan ini, terkumpul sudah kekuatan dan terbuka jalan untuk suatu pendidikan yang membangkitkan rasa kemuliaan dan kehormatan diri. Sebagaimana ditekankan dalam konsep M. Taqi Mishbah,

“Seorang pendidik harus mendorong rasa kemuliaan diri karena posisi unik manusia di antara makhluk, dan karunia luar biasa Allah Swt kepada manusia—jasmani dan rohani, atau eksistensial dan sosial—serta kekuasaan yang Dia berikan kepada manusia atas alam.”<sup>14</sup>

### **Ketika Menjadi Sekolah (1)**

Kapan anak-anak mulai sekolah? Mengikuti pembahasan bahwa untuk periode pertama yang demikian melekatkan anak pada orang tua (dan rumahnya), baik keberadaan fisik, kesiapan kompetensi sebagai akibat model hubungan keduanya, dan syarat spiritual (baca: fitrah) yang dimiliki

---

<sup>12</sup> Rumah dengan halaman tempat anak-anak leluasa menemukan tanah, air dan tetumbuhan namun sepenuhnya mudah pengawasannya, adalah alam terbuka terdekat. Di beberapa negara Eropa pendidikan anak usia dini, biasanya “sekadar” menyediakan ruang terbuka yang luas untuk anak-anak bermain.

<sup>13</sup> “Lihat, QS. al-Rahman [55]:29; ..... *Setiap waktu Dia dalam kesibukan.*”

<sup>14</sup> M. Taqi Mishbah, “Fondasi...”, hal.19.

kedua pihak maupun hubungan yang berlaku dalam menghidupkan segala potensi fitrah penciptaan; dengan mudah kita menjawab bahwa usia sekolah adalah periode Tujuh Tahun Kedua.

Pada periode Tujuh Tahun Kedua ini bahwa—sebagaimana Rasulullah saw menyebutkan—anak sebagai “budak”, menegaskan adanya kesulitan psikologis, kalau bukan disebut ketidakmungkinan. Yakni, adanya suatu peralihan, baik pada anak maupun orang tua; dari kebebasan “seorang tuan” yang diperoleh anak selama tujuh tahun pertama usianya adalah kokohnya kepercayaan, tapi kemudian berubah menjadi ketundukan. Sungguh mengejutkan, mengingat hasil yang baik dari pendidikan periode Tujuh Tahun Pertama—yang dibebaskan bermain seperti “tuan”—adalah kehambaan seorang anak.

Dua kondisi ini mendorong kita untuk menegaskan, dari sudut pandang anak, bahwa “kehambaan”-nya itu berarti kepercayaan diri yang kuat<sup>15</sup> untuk memasuki pendidikan yang akan dilakukan “orang lain” sebagaimana diputuskan orang tuanya.

Lalu, apakah ketika anak bersekolah, “ketundukan” itu beralih kepada “guru”? Pasti tidak; karena yang diterima guru atau sekolah adalah anak dengan identitas yang kuat (dari orang tuanya), bukan fungsi orang tua. Sekolah menerima keragaman anak, bukan keseragaman fungsi [sebagai tuan bagi hambanya]. Maka, orang tua dianggap benar dalam memilih sekolah, kalau sekolah itu menerima keragaman dan menghargai individualitas. Sementara itu, sekolah yang baik adalah sekolah yang menghargai individualitas dan mengelola individualitas dalam konteks sosial sekolah. M. Taqi Ja’fari menegaskan,

“Perbedaan karakter individu-individu yang beraneka ragam harus dipertimbangkan dalam edukasi.... Dengan kata lain, perlu mempertimbangkan setiap karakter dan kualitas individu, dan kemudian merancang metode pendidikan yang dibutuhkan.”<sup>16</sup>

Yang dilakukan guru pada sekolah seperti itu adalah menciptakan situasi yang di dalamnya anak-anak akan dihadapkan pada berbagai ide dan keinginan orang lain, serta mendorong mereka untuk memerhatikan dan mempertimbangkan sudut pandang orang lain.<sup>17</sup>

Demikian sensitif isu ini, pada salah satu dari delapan syarat kualitas guru sejati, M. Taqi Jafari sampai mengharuskan guru untuk meminta pertolongan pada Allah Swt:

<sup>15</sup> “Kepercayaan yang kuat” menyatukan antara keyakinan dengan keriang; kepercayaan diri dengan gairah.

<sup>16</sup> M. Taqi Ja’fari, “Pengelolaan...”, hal.28.

<sup>17</sup> Walaupun ada perbedaan dalam penahapan usia perkembangan anak, implikasi pandangan ini dalam dunia pendidikan sepaham dengan pandangan pendidikan progresif. Lihat, misalnya, Larry P. Nucci, Darcia Narvaez, *Handbook Pendidikan Moral dan Karakter*, (Bandung: Nusa Media, 2014), khususnya Bab 18.

“Guru—atau pelatih—harus selalu bergantung pada Allah Swt dan memohon pertolongan-Nya. Dalam pendidikan, kita mesti meminta pertolongan Allah untuk meraih sukses, karena di sini kita berhadapan dengan perkembangan karakter manusia. Kita ingin mengubah tumpukan daging, darah dan tulang menjadi seorang Plato, Socrates, Ibnu Sina, Jalaluddin Rumi atau yang lain.”<sup>18</sup>

## **Ketika Menjadi Sekolah (2): Orisinalitas**

Menjunjung kebebasan, menghargai keragaman karakter, dan mendorong pendidikan menghasilkan orisinalitas, merupakan bagian penting Konsep Pendidikan Islam, sebagaimana dikemukakan M. Taqi Mishbah dan M. Taqi Ja’fari. Maka dari itu, kita akan mempelajari beberapa ilustrasi tentang bagaimana pendidikan anak tahap Tujuh Tahun Kedua, di mana orisinalitas terus didekati dalam pembelajaran.

Setelah mempelajari jenis-jenis katak, guru bertanya pada anak-anak: Di mana kalian dapat menemukan katak? Anak-anak memberikan jawaban yang banyak. Kemudian guru memberikan tugas pada anak-anak untuk mencari katak. Anak-anak dipersilakan mencari ke mana pun selama dalam lingkungan sekolah. Apa hasilnya? Pada katak yang nyatanya hanya satu jenis terdapat jawaban sejumlah anak:

“Aku *ngambilnya* harus melewati...,”

“Jijik. Aku pake jaring ini,”

“Tidak apa-apa ya, Bu. Tadi aku cuma *nunjukin*, tapi yang *ngambilnya*...,”

“*Nih*, 2 Bu!”

“Hihi, aku juga *nemu* mangga di kebun, bukan cuma katak,”  
dan lain-lain.

Sementara pada tahap Tujuh Tahun Pertama [anak sebagai tuan] terbentuk siklus: fitrah rasa ingin tahu, kekaguman pada kesempurnaan dan keluasan alam semesta, dan kegembiraan akibat menemukan “kebaruan-kebaruan” penciptaan. Sekarang, pada tahap Tujuh Tahun Kedua [anak sebagai ‘budak’], akibat keragaman “jalan” (atau sudut pandang), anak-anak menemukan keunikan, kekhasan atau setidaknya perbedaan [karena harus terbandingkan] yang terikat pada dirinya. Karena terbandingkan<sup>19</sup> itu, anak-anak memiliki kebanggaan diri. Inilah kekuatan utuh yang dapat memicu belajar sebagai kesenangan.<sup>20</sup>

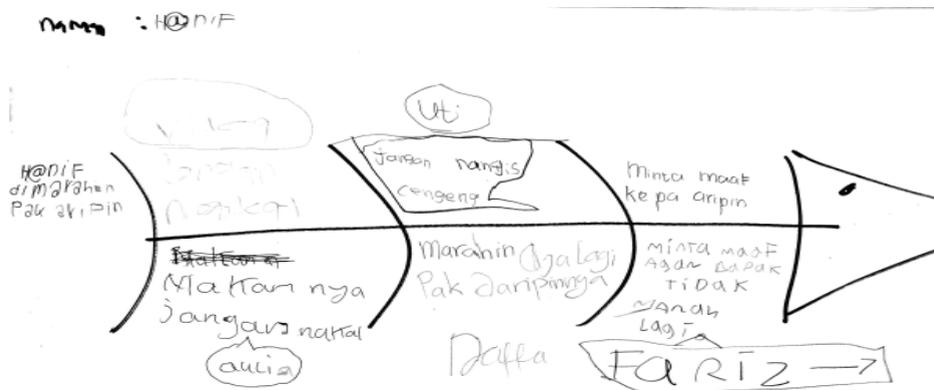
<sup>18</sup> M. Taqi Ja’fari, “Pengelolaan...”, hal.31.

<sup>19</sup> Kata “terbandingkan” ini mengharuskan keragaman sebagai ciri lingkungannya.

<sup>20</sup> “Belajar sebagai kesenangan” dalam tahap Tujuh Tahun Ketiga adalah orang-orang yang memiliki alasan yang jelas pada dirinya untuk disiplin dan bekerja keras. Lebih jauh M. Taqi Ja’fari mengatakan, “ego” perfeksionis manusia harus dipertimbangkan dalam pendidikan. Watak ingin selalu mencari kesempurnaan dianggap sebagai yang tertinggi dari nilai-nilai, cita-cita dan tujuan manusia. Dalam hal ini, oleh karena manusia tidak hanya melihat dirinya sendiri, maka ia juga tidak akan menganggap dirinya sebagai yang ideal dari semua hal. (hal.27)

Yang lebih dekat dan lebih rumit diraih oleh sekolah yang mengelola pendidikan dengan penuh penghargaan akan keragaman anak—yang merupakan buah kebebasannya—adalah dalam hal perkembangan moral. Perhatikan contoh berikut.<sup>21</sup>

Perhatikan lembar kerja (Gambar 1) yang menunjukkan budaya demokratis.



Bagian ekor “Hanif dimarahin pak Aripin” diisi permasalahan yang dihadapi anak. Pada lembar kerja lain masalah yang diungkapkan beragam, mulai dari bagaimana supaya masuk surga sampai hilang penghapus. Pemilik lembar kerjalah yang berhak menentukan masalah. Sekalipun guru menetapkan masalah dimaksud adalah “masalahmu”; dan, beberapa anak menyatakan masalah temannya.

**6 ruang kosong rangka ikan:** 5 diisi jawaban penyelesaian masalah dari teman-teman dan 1 ruang diisi guru. Hampir keseluruhan jawaban berbeda.

Pada ekor ikan “Ikhsan selalu nakal”, seorang teman (Adnin) menjawab, “Puas. Ngeyel sih kalau dikasih tau.” Fahri di rangka sebelahnya menjawab, “Kamu teh Adnin, jangan ngejek.” Tak ada hambatan psikologis *kan* untuk mengkritik. Pada beberapa jawaban juga tak perlu malu (dan memang tidak akan dipermalukan) bila menyampaikan jawaban ‘negatif’. Dengan itu, kita temukan: *Kok egaliter sekali mereka!*

**Kepala ikan** adalah jawaban terpilih. Pemilihan jawaban mandiri dilakukan anak yang mengemukakan masalah. Semua guru yang diikutsertakan menjawab, jawabannya tidak digubris. Jawaban ditulis dengan cara berbeda: menuliskan jawaban, menuliskan nama, menuliskan nomor.

<sup>21</sup> Dikutip dari blog penulis, kusekolah.wordpress.com

## Beberapa Kenyataan yang Rumit

1. Jawaban guru yang tidak digubris. Tentu saja menyenangkan bila (sebagaimana saya impikan) anak-anak mendasarkan jawaban pada rasionalitasnya sendiri. Benar-salah bukan perkara siapa yang menyampaikan. Juga bisa terjadi (sebagaimana diketahui dilakukan beberapa anak) jawaban terikat kuat dengan subjektivitas. Namun demikian, dalam kedua kasus menegaskan bahwa kebebasan sudah menjadi tanah lapang bagi setiap individu.

2. Saat mengisi 6 rangka, semua penjawab bisa leluasa melihat jawaban yang lain. Mengapa tidak ada jawaban yang sama? Ekor ikan “Hanif dimarahin pak Aripin” mendapat jawaban dari Vika, “jangan nakal”; Uti, “jangan nangis, cengeng!”, “minta maaf ke pa Aripin; Aulia, “makanya jangan nakal”; Daffa, “marahin lagi aja pak Aripinnya”; Fariz, “Minta maaf agar bapak tidak marah lagi”. Bila setiap anak leluasa melihat jawaban temannya bahkan menyempatkan diri membacanya, perbedaan jawaban menjadi bukti bahwa berbeda bagi anak-anak (dalam hal ini anak-anak kelas 2) adalah wajib. Dapat dinyatakan demikian karena ternyata, wilayah ‘asal beda’ pun ditambah anak-anak. Ada motivasi internal untuk berbeda menyertai kebebasan berekspresi. Bukankah ini menjadikan kebebasan berekspresi sebagai hal yang kompetitif?

3. Ada anak yang menjawab ‘negatif’ secara berulang. Misalnya, untuk anak yang kehilangan uang Rp5.000,- ia memberikan jawaban “copet saja 5.000”. Rasa penasaran saya padanya—atas jawaban itu—dijawab oleh gurunya, bahwa anak itu pintar namun besar di rumah dengan konflik ayah-ibu yang kuat. “Saya juga sampai nangis di ruang guru karena diusir dari kursinya saat berinisiatif menemani temannya sementara ia duduk di bawah,” lanjut sang guru yang saya tanyai itu—sembari dia senyum-senyum malu. Bagi anak-anak (kelas 2) sangat wajar jika mereka jadi duta rumah. Namun kewajaran ini pula yang menjadikan rumit setiap upaya untuk “meluruskan” pikiran dan tindakannya. Dapatkah Anda membayangkan bahwa ini sesuatu yang rumit?

Kepekaan terhadap “problem moral” yang merupakan fitrah manusia, oleh keragaman anak serta kebebasan yang diperolehnya, mendorong munculnya kekayaan pandangan (dan perilaku) moral secara lebih leluasa. Dan, ini sejak dari awal merupakan orisinalitas yang secara alamiah mendasari sikap kritis.<sup>22</sup> Bila guru yang menyaksikan dan membimbing

<sup>22</sup> Untuk membuktikan pandangan ini, misalnya, kita dapat membuat pembelajaran yang berisi dilema moral dengan cara mempertentangkan fatwa Ayatullah Makarim Syirazi dengan realitas di sekitar kita. Beliau mengatakan, dengan alasan “Kematian sekalipun satu jiwa manusia bagi sebuah masyarakat Islam sangat menyakitkan. Untuk itu kita harus berusaha bersama supaya tak seorang pun meninggal lantaran kecelakaan lalu lintas”. Maka, “terlepas dari kewajiban menaati seluruh undang-undang lalu lintas menurut hukum konvensional, menekankan bahwa menaati peraturan lalu lintas adalah sebuah kewajiban.” Ayatullah Makarim juga menekankan supaya

anak-anak ini menyadari bahwa perilaku dan perbuatan yang bisa diamati itu (bahkan) lebih penting daripada kata-kata<sup>23</sup>; lalu apa yang terjadi apabila siklus ini berulang? Dewey (1938) menulis:

Karena kebebasan berada dalam berfungsinya pengamatan dan pertimbangan yang cerdas di mana tujuan dikembangkan, bimbingan yang diberikan oleh guru bagi pelaksanaan kecerdasan siswa adalah bantuan pada kebebasan, bukan pembatasan pada kebebasan.

Setelah anak melalui proses tersebut di sekolah dan kembali ke rumah (orang tuanya), yakni jika sang orang tua benar dalam memilih sekolah,<sup>24</sup> maka yang datang itu adalah anak yang jauh lebih kaya wawasannya akan perspektif orang lain, namun sama sekali tak akan menjadi orang asing bagi keluarganya. Sebab, kebebasannya sebagai tuan selama Tujuh Tahun Pertama telah memerangkapnya sebagai hamba pada Tujuh Tahun Kedua. Sekolah tidak akan mengubah statusnya, karena hal baru yang diperoleh di sekolah adalah “didiklah dan ajarkan akhlak” atau “ajarkan menulis dan membaca” dan bukan karakter. *Wallahua'lam..[]*

---

etika Islami diperhatikan secara sempurna. Jika etika ini dijaga dengan baik, kita tidak akan mendengar kecelakaan lalu lintas. Ia juga menegaskan, bahwa Islam tidak pernah mengizinkan seseorang melakukan apa saja atas harta yang dimiliki. Kita berhak melakukan apa saja dengan harta kita selama hal itu tidak mendatangkan bahaya bagi orang lain. “Menyetir dalam kondisi mengantuk adalah haram dan menyalip dengan melanggar undang-undang adalah juga haram. Tindakan ini lantaran membahayakan jiwa orang lain,” ungkap Ayatullah Makarim.

Sementara, sebagai contoh, potret berlalu lintas yang melibatkan anak-anak SD Hikmah Teladan beserta keluarga besarnya: Terdapat tiga akses jalan menuju gerbang sebuah sekolah dari arah Barat: satu akses dengan jarak terdekat menyebabkan pengendara motor melaju berlawanan arah; akses dengan jarak sedikit lebih jauh harus berbelok di tempat dengan rambu lalu lintas dilarang berbelok; jarak yang paling jauh *lah* yang tidak melanggar aturan lalu lintas.

Ini realitasnya: 1) hampir semua anak dengan dibawa orang dewasa (dengan jemputan dan guru yang menemani anak-anak) pernah melalui akses jalan dengan rambu dilarang belok; 2) Guru, orang tua siswa jauh lebih banyak yang melalui jalur yang menyebabkan mereka melaju berlawanan arah dan melanggar rambu lalu lintas dibandingkan dengan jarak yang terjauh; 3) Dibandingkan dengan guru dan orang tua murid yang demikian, masyarakat umum jauh lebih banyak. Padahal semacet-macetnya jalan, tambahan waktu untuk tetap tidak melanggar lalu lintas paling banter sekitar 10 menit. Selain itu, sekolah yang dimaksud ini, tidak memiliki aturan bagi keterlambatan murid.

<sup>23</sup> Penjelasan M. Taqi Ja'fari ini, lengkapnya ada di halaman 30-31.

<sup>24</sup> Untuk ini, lihat penjelasan M. Taqi Ja'fari, “Pengelolaan...”, hal.34: poin a) Jika ada harmoni yang melengkapi hubungan antara orang tua dan guru, dan anak-anak juga bersemangat untuk belajar, pendidikan akan memberikan hasil yang luar biasa dan dapat menciptakan kesejahteraan bagi masyarakat.

# Cengkerama dengan Whitehead: Kritik atas *The Adventures of Ideas*<sup>1</sup>

Alfred North Whitehead (1861-1948) adalah salah seorang cendekiawan Barat terbesar zaman ini. Dia dan Bertrand Russell menulis bersama tiga jilid buku Prinsip Matematika yang terkenal itu. Whitehead tidak membatasi dirinya hanya pada isu-isu abstrak dalam filsafat; ide-idenya meliputi bidang yang luas, termasuk budaya, peradaban, estetika, seni, etika-moral dan permasalahan sosial. Dia menulis *The Adventures of Ideas* pada 1932. Dia menyatakan, “Sebenarnya buku ini merupakan studi tentang konsep peradaban, dan merupakan upaya untuk memahami bagaimana makhluk berkembang itu bisa maju. Seiring dengan Sains, Dunia Modern serta Proses dan Realitas, buku ini berupaya untuk memahami sifat-sifat keberadaan yang ada dan menunjukkan bagaimana jalan pemahaman dapat diilustrasikan dengan cara mempelajari perkembangan pengalaman manusia.”

Whitehead termasuk di antara pemikir Barat yang memiliki gagasan-gagasan sangat mendalam. Whitehead mempunyai pengetahuan luas tentang sejarah pemikiran manusia. Sayangnya, menyangkut Islam, informasi yang ia peroleh tampaknya kurang mencukupi. Sehingga mungkin karena itulah, ia sampai jatuh ke dalam ide-ide yang salah tentang beberapa hal tentang [Islam] itu.

Meski begitu, Whitehead memiliki pemikiran yang mendalam terhadap perkara supernatural, yang hal itu cukup langka bagi seorang sarjana matematika, logika dan fisika. Pikirannya di bidang antropologi dan pembangunan manusia juga cukup signifikan. Salah satu kualitas hebatnya adalah ia tidak membatasi dirinya hanya pada filsafat teoretis dan menganggap peraihan filsafat bagi manusia

<sup>1</sup> <http://www.al-islam.org/mystery-life-allah-muhammad-taqi-jafari/life-rising-up>.

sebagai yang terpenting demi mengetahui dirinya dan alam. Soal ‘gaya tulisannya yang asli dan elegan’ merupakan kualitas lain sosok Whitehead yang jauh berbeda dengan Bertrand Russell.

Tak seperti filsuf Barat lain semisal David Hume, Sigmund Freud, Jean-Paul Sartre dan Albert Camus—yang ide-idenya tentang manusia tidak tepat—banyak dari gagasan Whitehead yang relatif cukup tepat. Jika kita menganggap beberapa ide-ide dari Barat sebagai kekeliruan [dalam peradaban], gagasan Whitehead—dalam buku *The Adventures of Ideas* ini khususnya—memberikan jawaban yang benar.”

Sekarang mari kita meninjau beberapa masalah yang ambigu dan sulit diterima dari Whitehead mengenai sejarah pemikiran, filsafat, kebenaran, Tuhan, agama, akal tertinggi, manusia, etika-moral, kebebasan, seni, peradaban manusia dan Islam.

### **Sejarah Pemikiran**

Whitehead percaya bahwa sejarah pemikiran atau sejarah ide-ide memiliki kemajuan ganda, karena dipengaruhi oleh faktor fatalistik sejarah dan juga cita-cita kesadaran diri manusia. Kaum Barbarian dari zaman kuno hingga era mesin uap modern menyatakan, “Oleh karena faktor kebodohan di era mereka sendiri hingga membuat peradaban menyimpang dari tatanan yang mereka warisi dari para pendahulunya.”

Di sisi lain, ia menulis bahwa Kristianitas dan demokrasi “yang memunculkan cita-cita yang disusun secara sadar, sangat bertentangan dengan agama dan kepercayaan yang dibuat leluhur mereka dan dilindungi masyarakat mereka.”

Sejarah pemikiran secara alami mengandung dua dampak pada manusia—fisik dan mental. Namun sayangnya, Whitehead tidak mengajukan kriteria atas dua aspek itu. Sementara, menurut Prof M Taqi Ja’fari, salah seorang filsuf kontemporer, kriteria tersebut sebenarnya merupakan kodrat manusia itu sendiri. Manusia memiliki unsur material—sebuah aspek natural yang membuatnya berusaha untuk terus melanjutkan hidupnya—dan juga memiliki aspek spiritual—yang berorientasi pada kemuliaan dan kesempurnaan. Beberapa fenomena historis muncul dari kehidupan natural (alamiah) manusia semata-mata, sementara beberapa yang lain berasal dari aspek penyempurnaan [diri]nya. Para nabi Allah, para wali, orang-orang arif dan para filsuf telah berusaha keras melaraskan dua aspek kodrati tersebut.

Whitehead menekankan bahwa para sejarawan selalu menyajikan sudut pandang mereka sendiri tentang sejarah. Ia percaya bahwa sejarah dunia Gibbon sebenarnya adalah segi cerita Edward Gibbon. Memang, sejarawan dipengaruhi oleh kondisi mental dan kecenderungan mereka

sendiri saat menganalisis sejarah. Dengan kata lain, sejarawan mempelajari sejarah seperti yang mereka inginkan. Jika mereka percaya bahwa beberapa fenomena disebabkan oleh alasan tertentu, mereka pun membayangkan orang lain memiliki ide yang sama pula. Sebagai contoh, jika seorang sejarawan percaya bahwa keegoisan adalah faktor penting yang memengaruhi tindakan manusia, analisis historisnya juga akan cenderung untuk menunjukkan segala sesuatu sebagai hasil dari 'keegoisan' itu.

*"Sejarah ide-ide kita," tulis Whitehead, "muncul dari keyakinan kita tentang sejarah; itu adalah hasil dari sudut pandang mental kita sendiri."*

Pendapat seperti itu tidak sepenuhnya benar. Sebab, jika demikian, maka semua buku sejarah akan tidak berguna, mengingat hanya menggambarkan karakter dan sudut pandang penulisnya. Ini adalah tugas sejarawan dan analisis sejarah untuk merekam sejarah sebagaimana yang terjadi, dan menyajikan analisis mereka terpisah dari fakta-fakta; yakni, laporan dan interpretasi tidak boleh dicampur. Beberapa sejarawan sebenarnya telah melakukan hal seperti itu.

Salah satu poin penting dari Whitehead adalah, "Menyederhanakan [atau menggampangkan] merupakan bahaya besar dalam sejarah ide-ide."

Kami juga setuju bahwa tidak semua persoalan mendesak secara filosofis atau ilmiah yang dapat disederhanakan sehingga setiap orang dapat memahaminya. Persepsi tertinggi tidak dapat diturunkan supaya bisa dinikmati setiap orang, karena pada kenyataannya, upaya ke arah menyederhanakan kebenaran tertinggi tidak hanya mustahil, tetapi juga berbahaya.

## **Filsafat dan Kebenaran**

Whitehead mempertimbangkan beberapa hasil dan manfaat pemikiran-pemikiran filosofis ketika membahas filsafat dan kebenaran, yaitu: [1] Mengevaluasi kebenaran; [2] Melanjutkan visi dan wawasan masa depan seseorang; [3] Perasaan terhadap nilai kehidupan; [4] Merasakan betapa pentingnya upaya keras untuk peradaban; [5] Meraih kehidupan.

Whitehead percaya bahwa:

"Filsafat adalah studi kemungkinan-kemungkinan dan membandingkan mereka dengan fakta-fakta. Filsafat mengevaluasi kebenaran, teori-teori, berbagai alternatif dan semua gagasan. Ketajaman pikiran, melihat ke masa depan, dan perasaan tentang nilai hidup adalah aspek positif sejarah; dalam ungkapan dan perasaan penting yang memberikan kehidupan bagi semua usaha untuk peradaban."

Dikatakannya, filsafat dapat memenuhi poin ketiga dan kelima; bahwa hal itu tidak dapat menunjukkan pada manusia perasaan akan nilai kehidupan atau bagaimana untuk mencapainya, karena filsafat hanya menjelaskan manusia dan alam semesta sebagaimana adanya. Filsafat hanya menjelaskan nilai-nilai; tidak mengevaluasi mereka atau berbicara tentang bagaimana mereka seharusnya.

Pada masalah nilai-nilai, Whitehead meyakini,

“Filsafat biasanya menggambarkan nilai-nilai, ketimbang mengevaluasinya atau mendiskusikan bagaimana mereka seharusnya. Pekerjaan signifikan seperti ini masuk ke dalam domain berbasis kearifan, bukan filsafat yang timbul dari prinsip-prinsip yang telah ditentukan atau menerima ‘apa yang ada’ tanpa mempelajari atau mengevaluasinya.”

Whitehead juga memiliki sudut pandang tertentu tentang kecerdasan manusia. Dia percaya bahwa akal manusia tidak bisa memilih apa yang terbaik bagi seseorang. Untuk membuat pilihan yang tepat, seseorang harus menggunakan kebijaksanaan (kearifan).

“Tindakan kita muncul dari pengetahuan kita. Kita bangun dan—dengan penuh semangat atau penuh kebencian, secara aktif memperkuat atau melemahkan—terlibat dalam sebuah proses, atau mulai menetapkan tujuan baru. Saya sebut yang awal sebagai aliran naluri—atau praduga kesadaran diri. Ini adalah sebuah pengalaman yang timbul secara langsung dari warisan individu atau lingkungan. Selanjutnya, setelah naluri dan akal kita melakukan tugasnya masing-masing, keputusan kita menentukan bagaimana keduanya berkombinasi. Yang saya sebut kebijaksanaan, [ialah] yang melunakkan akal dan memberikan hasil tertentu untuk setiap jenis situasi.”

Dengan demikian, Whitehead menganggap kearifan sebagai jauh lebih tinggi dari kecerdasan [akal] atau filsafat. Kita percaya bahwa jika kecerdasan teoretis saja bisa membawa manusia pada tujuannya, tidak akan pernah terjadi begitu banyak perdebatan dan ketidaksepakatan di antara berbagai doktrin dan aliran pemikiran. Kearifan menyebabkan gerakan dari dasar ke arah hasil. Filsafat menyangkut manusia dan alam semesta sebagaimana mereka adanya, sedangkan kearifan juga memerhatikan faktor-faktor yang dapat membimbing manusia menuju pembangunan dan kesempurnaan.

Kearifan berisi pengetahuan tentang kehidupan objektif di sebuah alam objektif dan bertindak sesuai dengan pengetahuan itu, yang menganggap manusia sebagai bagian dari seluruh harmoni semesta. Dengan demikian, setiap momen kehidupan manusia selaras dan sesuai, karena ia sedang menuju keagungan dan kesempurnaan.

Whitehead menganggap naluri, intelek dan kearifan sebagai tiga hal penting, faktor-faktor yang tidak dapat dipisahkan. Tanpa kebijaksanaan atau kearifan, dia melihat malapetaka sebagai akhir bagi umat manusia.

Mengenai kebenaran, Whitehead percaya bahwa untuk masalah tertentu, yang menarik adalah lebih penting daripada yang benar. Dia mengatakan,

“Penampilan dan daya tarik sebuah masalah adalah lebih penting daripada kebenarannya... namun, kebenaran dapat menambah daya tariknya.”

Gagasan Whitehead ini perlu untuk direvisi dan ditinjau kembali. Tentu saja, yang benar adalah yang lebih berharga daripada yang menarik, terutama karena Whitehead percaya bahwa, “Apa yang kita cari adalah kebenaran yang polos”. Mungkin Whitehead memaksudkan bahwa publik mencari masalah-masalah yang menarik bagi mereka, dan kebenaran yang mendasarinya kadang-kadang dianggap tidak signifikan bagi mereka.

Intinya adalah faktor daya tarik, yang tergantung pada kondisi mental dan psikologis individu. Oleh karena hal tersebut berbeda pada orang-orang, maka masalah yang menarik untuk mereka pun bergantung pada cara dan tingkat yang berbeda. Apa yang manusia perlukan ialah mempelajari logika dari realitas. Ia harus mengetahui fakta yang mana yang paling penting. Sebuah fenomena mungkin tampak menakjubkan, tetapi bukti setelah analisis dan studi menjadi kotor dan tidak pantas.

Sebagai contoh, seseorang yang kita sukai bisa memenangkan pertandingan, dan hal itu mungkin tampak indah bagi kita pada awalnya, namun kemudian kita mengetahui bahwa ia menang dengan curang. Karena penipuan dan kelaliman tidak sesuai dengan hukum kehidupan manusia, kemenangannya pastilah tidak lagi menyenangkan bagi kita. Kenyataannya, daya tarik seharusnya tidak menjadi masalah utama; sebaliknya, manusia harus belajar bahwa hal yang paling penting adalah kebenaran.

Kemudian kita akan menganalisis “kebenaran polos” yang dibicarakan oleh Whitehead itu: **[1] Apakah kebenaran yang polos atau yang telanjang itu?; [2] Dapatkah manusia menghadapi kebenaran terang yang murni di sepanjang hidupnya? [3] Mengapa seseorang menghindari kebenaran telanjang itu? [4] Apa konsekuensi dari menutupi kebenaran?**

## **Hukum Alam**

Sebagaimana kita ketahui, terdapat empat teori mengenai hukum alam: **[1] Teori “asli; bawaan”; [2] Teori “mesti dipelajari, buatan”; [3] Teori deskriptif; [4] Teori konvensional.**

Whitehead setuju dengan teori pertama, bahwa hukum-hukum berada di lubuk setiap komponen alam. Masalahnya di sini ialah mengapa setiap objek yang berbeda, tetap tidak memberikan jawaban; yakni, tidak jelas mengapa fenomena A memiliki karakteristik A sedangkan fenomena B memiliki karakteristik B.

Kami menyetujui teori kedua, yang memercayai bahwa di dunia ini tidak ada ikatan yang seterusnya menarik semua fenomena di belakang dirinya. Alam, semua fenomena dan efek-efeknya terus berubah, dan itu disebabkan anugerah Tuhan yang disediakan dari dunia supernatural. Dengan demikian, aliran yang tertib di alam bukanlah bawaan; melainkan berasal dari sebuah alam yang jauh lebih tinggi dari alam [dunia ini]. Kami juga mengkritik teori David Hume mengenai keteraturan atau ketertiban bawaan, karena tidak ada ketertiban di luar alam semesta, sementara ketertiban dan harmoni alam didasarkan pada hukum-hukum.

## **Tuhan**

Teori Whitehead mengenai hubungan antara Tuhan dan waktu ialah poin lain yang memerlukan kritik. Dia memercayai bahwa:

“Sifat kekal Tuhan, yang bebas dari waktu dari satu sudut pandang, dan bergantung pada waktu dari sisi yang lain, dapat membuat hubungan yang sangat bermusuhan dengan jiwa.”

Whitehead mengabaikan fakta bahwa waktu ditimbulkan oleh gerak, yang pada gilirannya berasal dari materi dan dunia alamiah ini. Sesuatu yang jauh di luar materi tidak mungkin pernah bisa dicocokkan untuk masuk ke dalam kerangka waktu.

Tampaknya Whitehead telah terjatuh pada kemustahilan tugas mengabstraksi kemutlakan Tuhan dari waktu. Ia, seperti pemikir lainnya, tidak menyadari bahwa waktu pada dasarnya adalah hasil dari gerakan dan kontinuitas bawaan—secara internal dan eksternal. Dan, perluasan mental yang disebut waktu ini begitu umum sehingga bahkan ketika mengakui Tuhan, pikiran manusia tidak dapat melakukannya tanpa menerobos jejak waktu. Kecuali, tentu saja, jika Whitehead memaksudkannya pada konsekuensi-konsekuensi yang tampak dari sifat-sifat Tuhan, seperti memberi dan mengambil kehidupan atau perbuatan lain Allah yang terlihat di alam, yang semuanya mengalir melalui waktu.

Whitehead, seperti banyak pemikir Barat yang lain, tidak dapat menyelesaikan problem kepemilikan dan ketergantungan kepada Tuhan:

“Konsep ketidakmungkinan yang bahkan Tuhan tidak bisa mengatasinya selama berabad-abad, berada di benak para teolog.”

Hal ini menunjukkan betapa sedikit Whitehead mengetahui prinsip-prinsip besar dan rinci dalam teologi. Ia tidak menyadari kenyataan bahwa kekuatan atau kekuasaan tidak pernah berlaku pada tindakan-tindakan yang mustahil.

Hal lain ialah bagaimana Whitehead menganalisis pandangan Plato tentang Tuhan, dengan mengatakan:

“Agama Plato didasarkan pada apa yang ia imajinasikan tentang apa yang Tuhan mungkin lakukan, [yaitu] Tuhan yang berasal dari keterpesonaan Plato terhadap keindahan abadi.”

Whitehead menafsirkan pemikiran Plato, bahwa Tuhan adalah sebuah keberadaan “menatap pada bentuk-bentuk keindahan abadi”. Kita harus menolak pandangan ini karena Tuhan—yang paling komprehensif dari seluruh keagungan dan kesempurnaan—tidak hanya melihat keindahan abadi; semua keagungan dan keindahan alam semesta juga menyaksikan Dia. Masalah yang lebih penting di sini adalah penggunaan istilah “menatap” pada Tuhan, karena tidak ada apa pun di alam ini yang dapat mengejutkan Tuhan dan membuat Dia menatap padanya. Kita juga tidak setuju dengan ide sukacita Tuhan yang digunakan oleh Ibnu Sina. Kita dapat mengatakan bahwa mungkin saja Whitehead mengacu pada daya tarik Plato, bukan daya tarik Allah tentang kecantikan abadi.

Whitehead juga menyinggung, ketika mendiskusikan pemikiran Plato tentang sains dan filsafat, bahwa:

“Plato juga punya pemikiran tentang kurangnya ketertiban dan harmoni di alam. Ia secara terbuka menentang kekuasaan mutlak sebagai pencipta alam semesta. Pengaruh dan dominansi pikiran selalu membesarkan hati, tetapi hanya mengarahkan pada harmoni-harmoni yang mungkin, meskipun Plato goyah tentang hal ini, dan kadang-kadang menulis dengan cara yang tampaknya ia menganggap pencipta alam semesta memberikan ketertiban dan harmoni disebabkan oleh kehendak tertinggi-Nya.”

Kami tidak setuju dengan interpretasi ini; sebab—pertama-tama—penolakan ketertiban dan harmoni alam semesta berlawanan dengan pemikiran Plato yang lain. Plato percaya bahwa dunia ini adalah ‘bayangan’ dunia lain, yang memiliki ketertiban dan harmoni, sehingga bayangannya juga harus tertib dan harmonis. Selain itu, penentangan Plato terhadap kekuatan penciptaan yang absolut mengarah pada kontradiksi lain, karena ia menerima kehendak Tuhan, dan menggunakannya untuk menggambarkan ketertiban sistematis alam. Kekuatan merupakan salah satu faktor kehendak; sebab, bagaimana mungkin orang hanya menerima kehendak tetapi menolak kekuatan?

## Agama

Whitehead memiliki sudut pandang yang sangat positif pada agama, yang karena itu, hanya ada sedikit kesempatan di mana kita mesti mengkritik pemikirannya tentang agama. Salah satu poin positif Whitehead pada agama adalah:

“Namun cita-cita utama yang dijaga agama ialah kritik yang kuat atas kebiasaan yang tengah berlangsung.”

Sudut pandang ini atas dapat diterima, karena Whitehead tidak mengaitkan penyalahgunaan agama dengan agama itu sendiri, dan menganggap agama memiliki peran sangat efektif dalam kehidupan manusia. Tentu saja, Whitehead membedakan agama itu sendiri dari lembaga-lembaga keagamaan, karena institusi agama umumnya menjadi pendukung adat dan kebiasaan masyarakat.

Sementara itu, Whitehead percaya bahwa agama melihat peristiwa dan kejadian di alam semesta sebagai hal yang berulang, dan semuanya akan terulang kembali berkali-kali sampai akhir dunia. Ia mengatakan:

“Agama mistik mengatakan bahwa bayang-bayang akan berlalu, tetapi pengalaman manusia membisikkan bahwa mereka akan datang lagi dan lagi.” Maka, “Tenang saja!,” agama menambahkan, “karena ada akhir untuk semua pengulangan ini.”

Islam dan semua agama samawi, umumnya menyatakan bahwa semua fakta dan peristiwa di alam semesta dan berbagai aspek kehidupan manusia yang bergantung pada kehendak dan kebijaksanaan Tuhan sebagai kejadian yang didasarkan pada aturan dan prinsip-prinsip; tidak ada fenomena atau peristiwa yang berulang. Kesamaan superfisial fenomena dan peristiwa yang terjadi tentu bukanlah kesalahan. Sebagaimana al-Quran mengatakan,

*Semua yang ada di langit dan bumi selalu memohon kepada-Nya. Setiap waktu Dia dalam kesibukan. (QS.55:29)*

Pernyataan lain Whitehead yang mesti kita kritik ialah:

“Agama selalu berfluktuasi antara dua konsep persaudaraan di antara manusia, dan hubungan antara Tuhan dan ciptaan-Nya, seperti hubungan antara tuan dan hamba-hambanya.”

Problemnya di sini ialah bahwa Islam melihat semua manusia adalah terhormat secara kodrati, dan manusia yang bergerak di jalan menuju kesempurnaan dan perkembangan adalah bersaudara.

Hubungan Tuhan dengan ciptaan-Nya bukanlah bentuk hubungan Tuan-hamba. Sebagaimana al-Quran menyatakan:

Allah lebih dekat pada manusia bahkan daripada urat lehernya.

Hubungan manusia dengan Tuhan ialah sebuah pemujaan atau penyembahan, dan dengan menyembah Allah Swt manusia dapat ditarik oleh keilahian dan memperoleh kesempurnaan dan pembinaan.

Dalam Kekristenan, Whitehead mengatakan bahwa Yesus pernah berkata, “Tinggalkanlah urusan-urusan Kaisar pada Kaisar dan urusan Tuhan pada Tuhan.” Whitehead memercayai pernyataan ini dikatakan pada era pemerintahan Tiberius.

Yesus tidak akan mengatakan hal seperti itu, meski semua sejarawan telah mengutip kata-kata itu. Pernyataan semacam itu bertentangan dengan filsafat pengutusan para nabi. Semua nabi diutus oleh Allah Swt untuk membimbing manusia menuju kesejahteraan individu, sosial, fisik dan spiritual. Al-Quran juga menyatakan, salah satu tugas para nabi ialah menegakkan keadilan dan kesetaraan, dan hal itu tidak dapat dicapai jika urusan-urusan Kaisar dan urusan Tuhan dipisahkan.

Selain itu, jika seorang nabi seperti Nabi Isa benar-benar membuat perbedaan semacam itu, ia tidak akan pernah terlibat konflik dengan orang-orang yang berkuasa di masanya. Sebenarnya semua nabi, tidak hanya Nabi Isa as, memerangi orang-orang kaya dan lalim, yang hal ini menunjukkan bahwa mereka sama sekali tidak bermaksud menetapkan pemisahan urusan Kaisar dan Tuhan.

### **Membantah Tujuan Akhir**

Dalam bukunya, Whitehead kadang-kadang berbicara tentang tujuan akhir (Hari Pembalasan) dengan cara yang tampaknya dia tidak menerimanya, atau bahkan melihat kepercayaan padanya sebagai penghalang terhadap pemikiran logis:

“Cara logis pemikiran telah memburuk dan hancur sejak zaman Yunani kuno hingga zaman kita dengan konsep dasar yang salah, yang disebut teori dogmatis tujuan akhir. Kesalahan tersebut tidak terbatas pada keyakinan agama; tetapi hal itu juga telah mengontaminasi semua bidang dan jurusan. Mereka selalu mendominasi atmosfer dengan tujuan akhir. Penekanan seperti itu adalah keliru. Karena itu, sisi dogmatisnya adalah juga tidak benar.”

Sekali lagi, kami harus tidak setuju dengan Whitehead di sini, karena menentang realitas tujuan akhir (Hari Pembalasan). Pertama, hal itu akan membawa kita untuk memercayai bahwa alam semesta telah muncul secara kebetulan, dan bahwa tidak ada filsafat dan hikmah tertinggi atas semua [penciptaan] itu. Sesungguhnya, kebijaksanaan Ilahi mengharuskan

bahwa alam semesta mempunyai sebuah tujuan akhir. Kedua, jika tidak ada tujuan akhir untuk alam semesta, semua etika dan nilai moral hanya menjadi halusinasi belaka; sebagaimana dinyatakan penyair Iran, Nasser Khusro:

Seluruh isi dunia, waktu dan bintang-bintang ini punah pada akhirnya.  
Suatu hari, semua ini akan berakhir, dan dunia nyata akan terungkap.

Whitehead adalah seorang penganjur etika dan nilai-nilai moral, lalu bagaimana bisa ia menentang eksistensi tujuan akhir? Perselisihan di antara para pemikir teologi dalam menentukan tujuan akhir semesta telah menyebabkan sebagian orang seperti Whitehead menjadi ragu atau bahkan menentang tujuan akhir tersebut.

## **Manusia**

Dalam interpretasinya atas manusia, Whitehead melihat manusia sebagai sosok yang memiliki sifat sangat rumit:

“Sifat manusia begitu kompleks sehingga dalam pandangan seorang politisi, rencana sosial yang dituliskan di atas kertas bahkan tidak seberharga seperti kertas yang mereka gunakan untuk menulis itu.”

Poin Whitehead di sini merupakan salah satu yang paling penting darinya.

Whitehead percaya bahwa menghancurkan kejahatan manusia tidaklah mudah. Sebagian orang percaya bahwa reorganisasi sosial bisa efektif, namun ia mengatakan bahwa, “tidak ada cara yang dikenal untuk memberantas kejahatan sosial kecuali menyajikan kejahatan yang lebih buruk.”

Kejahatan masih terjadi di tengah masyarakat karena pemimpin-pemimpin sosial dan ideologi mengabaikan agama dan etika-moral serta tidak melakukan apa-apa untuk memperbaiki sifat-sifat manusia. Juga, kurangnya rencana yang membangun terhadap masyarakat—kendati apa yang Whitehead pikirkan—bukanlah karena sifat manusia yang kompleks, namun disebabkan oleh kenyataan bahwa sifat manusia cenderung pada dua hal, egois dan serakah atau mencintai sesamanya dan tidak mementingkan diri sendiri.

Apabila aspek negatif dari keberadaan manusia dikendalikan melalui agama dan etika-moral, manusia tentu dapat mencapai kehidupan yang masuk akal.

Manusia tidak akan bisa meninggalkan perbudakan dan eksploitasi tanpa memiliki cinta yang mendalam terhadap sesamanya. Para pemikir yang tidak memercayai hal itu akan jatuh ke dalam kontradiksi saat membela hak asasi manusia. Pemikir seperti Huxley dan Hume, yang telah

menyatakan kebencian mereka terhadap perbudakan, tidak dapat secara logis membenarkan penentangan mereka atas perbudakan dari aspek antropologi.

Kadang-kadang Whitehead berbicara tentang manusia seolah-olah ia melihat manusia sebagai keturunan kera. Ia menyatakan:

“Dulunya, tekanan hidup di hutan memaksa beberapa mamalia untuk memanjat pohon dan menjadi kera. Kemudian, di era berikutnya, setelah waktu yang lama, tekanan hutan dihancurkan manusia dari spesies yang sama turun dari pohon-pohon dan menjadi manusia.”

Kita tentu saja tidak setuju dengan teori bahwa manusia adalah jenis hewan berevolusi, karena tidak ada alasan ilmiah untuk membuktikannya. Teori di atas lebih sebagai suatu perbandingan, sebuah dasar yang tidak dapat dibuktikan.

Pada akhir kehidupan, Whitehead mendiskusikan kesempurnaan manusia, suatu kesempurnaan yang disebabkan oleh tindakan-tindakan sosial:

“Hidup hanya dapat dikenali sebagai bertujuan untuk tingkat kesempurnaan yang diizinkan kondisi-kondisi lingkungan. Tetapi, tujuannya selalu jauh melampaui fakta yang ada. Tujuannya adalah mencapai semacam kesempurnaan dan keagungan, bahkan jika hal itu membuktikan didegradasi dan seperti-hewan.”

Memang, manusia harus melakukan upaya objektif menuju kesempurnaan, tetapi tidak benar untuk mengklaim bahwa pembangunan dan kesempurnaan tergantung pada lingkungan. Beberapa pemikir lain juga percaya bahwa hidup manusia menuju pada sebuah bentuk kesempurnaan yang didefinisikan menurut [kondisi] lingkungan. Jika kondisi lingkungan berarti keinginan dan pikiran normal masyarakat di jalan kehidupan alamiah semata-mata, mereka tidak dapat dianggap sebagai kesempurnaan sama sekali.

Kenyataannya, manusia tidak akan mencapai kesempurnaan kecuali kalau ia melangkah melampaui keinginan natural atau alamiahnya. Masalah utama Whitehead adalah penekanannya pada aliran kehidupan alamiah manusia, sedangkan ia telah sering menyebutkan dalam karya-karyanya bahwa tren hidup dalam masyarakat saat ini ialah tidak sesuai dengan cita-cita dan realitas manusia tertinggi.

Masalah mendasar lainnya adalah ketidaktahuan Whitehead terhadap hukum alamiah pertahanan diri. Dalam kategorisasi kita atas kehidupan manusia, kita telah membagi menjadi dua bagian: pemeliharaan aspek alamiah dan aspek evolusioner. Kelangsungan hidup manusia terletak pada perhatikan terhadap aspek evolusinya itu.

Di sepanjang buku penting itu, di mana Whitehead telah membahas beberapa isu yang sangat penting, saya tidak melihat pembahasan rinci tentang hukum pemeliharaan diri, terlepas dari sedikit pernyataan singkat, yang akan tidak ada gunanya untuk menyembuhkan luka-luka dan sakit karena penyimpangan yang ditimbulkan oleh pelestarian diri.

### **Etika-Moral**

Ketika mendiskusikan kebesaran Kristen dan agama yang lain, Whitehead menyatakan:

“Kebesaran Kristen atau agama yang lain terletak pada moral sementara-nya.”

Namun, agama-agama Ilahi, khususnya Islam, melibatkan moral abadi karena etika-moral berarti aktivasi dan mengembangkan potensi-potensi positif manusia, dan nilai-nilai moral dapat melaraskan kehidupan sosial manusia. Sebagaimana Nabi Islam saw telah mendeskripsikan misinya:

“Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak mulia.”

Meskipun tekanannya pada prinsip-prinsip moral, Whitehead memulai sebuah kontradiksi berkenaan dengan moral:

“Terdapat kontradiksi tentang etika-moral yang harus ditambahkan pada kontradiksi dalam seni. Masalah moral mencari yang ideal dalam tujuan mereka, dan berperang melawan pendegradasian ke tingkat lebih rendah, bahkan ketika mereka berada di level terendah. Dengan demikian, stagnansi adalah musuh mematikan bagi etika-moral. Namun, di tengah masyarakat, para pahlawan moral umumnya bermusuhan-bebuyutan dengan cita-cita baru.

Para pemikir besar masalah-masalah moral tidak pernah menentang cita-cita baru. Hanya para pahlawan profesional, yang melihat isu-isu moral sebagai hanya serangkaian prinsip, yang melawan terhadap perubahan dan cita-cita baru. Tetapi, para pemikir etika-moral, melihat moral sebagai ketergantungan pada Allah, yang karena itu tidak pernah bisa menjadi kaku atau mandek. Etika-moral didasarkan pada kehidupan manusia yang wajar, yang masuk akal, yang tidak stagnan. Hubungan manusia dengan alam dan sesamanya mengalami banyak perubahan, yang tidak bisa diabaikan dalam sebuah sistem cita-cita moral. Tentu saja, prinsip-prinsip fundamental etika-moral adalah tetap karena mereka berasal dari sifat alamiah, akal, kesadaran dan hati nurani manusia. Perubahan-perubahan yang terjadi itu berubah dalam subjek atau sudut pandang manusia atas fakta-fakta. Singkatnya, moral didasarkan pada kehidupan yang masuk akal, yang wajar, dan tujuan mereka

adalah untuk mengembangkan dan meninggikan kehidupan manusia—produk tertinggi di alam semesta. Nilai-nilai moral yang mendominasi kehidupan yang wajar dapat menyelamatkan manusia dari stagnasi.

Secara keseluruhan, Whitehead sangat meyakini nilai-nilai moral:

“Satu-satunya cara untuk memahami suatu masyarakat ialah menyelidiki orang-orang seperti apa yang mengaturnya.”

Mengidentifikasi pejabat dan pemimpin masyarakat sampai batas tertentu bisa menunjukkan kepada kita apa tujuan dari anggota masyarakat tersebut, dan bagaimanakah kebebasan dalam masyarakat tersebut.

## **Kebebasan**

Kita harus meletakkan penekanan lebih kuat pada kebebasan mental, yang merupakan eliksir fundamental bagi kehidupan manusia dan bentuk-bentuk lain kebebasan. Tetapi, kebebasan mental tidak mungkin tanpa “kebebasan yang praktis dan masuk akal”. Manakala kebebasan seperti itu nyata terjadi, manusia dapat menggunakan potensi positifnya untuk kepentingan orang lain. Sebagaimana Allamah Ja’fari percaya, kebebasan sejati bisa eksis dalam masyarakat hanya jika para penguasa masyarakat mengakui dan menerima keagungan hidup manusia.

Whitehead percaya bahwa konsep kebebasan sekarang ini sudah menjadi hampa:

“Sayangnya, konsep kebebasan telah menjadi hampa, disebabkan oleh aspek sastra yang diberikan untuk itu. Tokoh sastra dan seniman telah menampilkan dampak pemikiran baru pada karya-karya tradisional dalam simfoni imajinasi dan halusinasi visual mereka.”

Poin penting Whitehead yang disampaikan di sini ialah adanya beberapa tokoh sastra dan seniman yang merusak tradisi dan adat istiadat dengan halusinasi mereka yang disajikan atas nama pikiran baru. Pikiran-pikiran aneh, yang baru dan sampai batas tertentu menarik telah menyebabkan kehancuran beberapa tradisi yang berakar kuat dalam pikiran dan jiwa manusia. Salah satu alasan mengapa pada abad terakhir ini penuh dengan keterasingan-diri ialah perusakan atas tradisi asli itu.

Dari sudut pandang Whitehead, kebebasan yang terbatas tidak hanya memunculkan permusuhan dan kebencian terhadap sesama. Beberapa faktor lain, seperti aturan alam yang kaku dan aturan-aturan yang mendominasi kehidupan manusia juga membatasi kebebasan. Whitehead juga menekankan poin penting bahwa, “inti sebenarnya dari kebebasan adalah kemungkinan untuk mencapai kebebasan manusia yang utama. Manusia menderita terutama disebabkan oleh kegagalannya mencapai tujuan sejatinya.”

Jika poin Whitehead yang sangat penting ini diabaikan, interpretasi kebebasan yang masuk akal tidak akan tercapai. Sayangnya, saat ini interpretasi yang salah atas kebebasan telah menyebabkan kegiatan spiritual tertinggi dan etika surgawi manusia dinonaktifkan. Jika yang dimaksud Whitehead bahwa “inti sebenarnya dari kebebasan adalah kemungkinan untuk mencapai kebebasan manusia yang tertinggi,” itu sama dengan apa yang dimaksudkan masyarakat sebagai kebebasan—yakni, kebebasan hanyalah mencapai keinginan mereka—maka, kami melihatnya sebagai poin kritik yang layak. Beberapa orang menetapkan tujuan untuk diri mereka sendiri yang tidak dimaksudkan untuk maju atau meninggi, sehingga menjangkau hal tersebut tidak dapat dianggap sebagai kebebasan.

## Seni

Whitehead mengatakan tentang muatan seni, begini:

Seni berisi penjajaran efek-efek atas fakta-fakta yang dapat diamati secara objektif. Dengan penyejajaran objektif, di sini kami artikan yang terakhir yang harus dicapai dengan kesuksesan relatif (antara). Suatu yang tertinggi atau terakhir itu, yang mengacu pada seni, memiliki dua aspek—kebenaran dan keindahan. Puncak seni hanya memiliki satu akhir, dan itu adalah “keindahan berdasarkan kebenaran”.

Efek-efek penjajaran atas fakta-fakta secara objektif bukanlah definisi seni yang akurat, karena semua kegiatan manusia atas isi dunia ini adalah objektif. Setiap produk atau barang dagangan yang dibangun, misalnya, memiliki efek-efek yang tampak sebagai beberapa fenomena material di dunia ini—suatu penjajaran efek dengan fenomena objektif. Dan, terhadap tujuan seni itu—yang Whitehead percaya sebagai kebenaran dan keindahan—kita harus mengatakan bahwa istilah “kebenaran” di sini tidak bertentangan dengan fakta-fakta; melainkan mengacu pada “realitas yang layak untuk ada,” termasuk keberadaan fenomena yang layak sebagaimana adanya dan sebagaimana mestinya.

Seni harus mengalir di arus kehidupan wajar manusia, dan jika karya seorang seniman mengabaikan fakta ini berarti ia bisa melumpuhkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai manusia. Whitehead, yang percaya pada Hari Pembalasan, menganggap seni bertanggung jawab untuk membuatnya sebagai kenyataan. Ia meyakini bahwa:

“Konsep kiamat (Hari Pembalasan) adalah sangat signifikan, apabila hari itu selalu bersama kita. Jadi, seni bisa bertanggung jawab untuk menyajikan hal tersebut kepada kita sekarang, dengan segera, di dunia ini; sehingga seni itu sendiri memiliki potensi untuk kehilangan sebagian dari

sudut pandangnya demi mencapai tanggung jawab yang telah ditetapkan sebagai tujuannya. Tugas seni kini adalah menampilkan realitas keagungan Hari Pembalasan.

## **Peradaban Manusia**

Dalam analisisnya perihal peradaban, Whitehead meyakini bahwa peradaban berisi “empat elemen”: [1] Pola-pola perilaku; [2] Pola-pola emosional; [3] Pola-pola kepercayaan/keyakinan; dan [4] Pola-pola teknologi.

“Meskipun mereka saling memengaruhi, kita bisa langsung menghilangkan teknologi, karena itu tidak relevan dengan diskusi kita. Pada jangka panjang, pola-pola perilaku diawetkan atau dikelola atau diubah oleh pola-pola keyakinan dan emosi. Tugas pertama agama adalah berfokus pada emosi dan keyakinan.”

Meskipun Whitehead kurang memerhatikan unsur teknologi, pola-pola perilaku dihubungkan dengan teknologi. Pengaruh teknologi terhadap kehidupan individu dan sosial begitu kuat sehingga hal itu benar-benar memainkan peran dalam menentukan pola perilaku manusia. Teknologi bukanlah sebuah fenomena terpisah dari prinsip-prinsip hukum atau moral. Hal ini sangat berpengaruh terhadap budaya masyarakat.

Selain itu, di tangan orang-orang yang serakah akan kekuasaan politik atau bisnis, hal tersebut sangat memengaruhi pola emosi dan keyakinan. Pada dasarnya, teknologi membuat hubungan sosial masyarakat sangat rumit, yang menciptakan hubungan kewajiban yang sangat memengaruhi berbagai aspek kehidupan sosial manusia. Alih-alih mengabaikan teknologi, Whitehead harus menyarankan agar teknologi dimanfaatkan untuk melayani kehidupan manusia.

Empat elemen yang disebutkan di atas hanya dapat menemukan harmoni ketika tujuan tertinggi kehidupan dan cita-cita yang bernilai disajikan. Jika manusia bergerak di sepanjang jalan kehidupan natural semata-mata sebagai ganti dari gerakannya menuju kehidupan yang rasional, mereka tidak akan pernah bisa diharmoniskan. Maka agama yang bisa mengoreksi dan secara logis menyelaraskan empat pola itu.

Whitehead percaya bahwa peradaban sebuah masyarakat bergantung pada keberadaan lima anugerah: 1] kebenaran, 2] keindahan, 3] kerja keras dan inovasi, 4] seni, 5] kedamaian dan ketenangan.

Dia melihat kemenangan dalam mendorong dan meyakinkan tenaga kerja adalah tanda-tanda dari sebuah peradaban yang berharga. Namun, nilai peradaban terletak pada “spiritualitas dan mentalitas yang meyakinkan manusia menuju keadaan [atau makam] tertinggi.”

Peradaban yang menggunakan [kekuatan] kekerasan akan menghambat pengembangan potensi-potensi manusia. Sekadar meyakinkan dan memuaskan masyarakat tidaklah cukup untuk membuat sebuah peradaban manusia, karena masyarakat diyakinkan dan dipuaskan oleh faktor-faktor yang tidak bisa dianggap ideal. Misalnya, sebagian orang yang mungkin dipuaskan oleh hedonisme; dapatkah hal itu dianggap sebagai yang ideal manusia? Selama bertahun-tahun, orang telah menerima perbudakan, suatu bentuk kepuasan yang tidak ada seorang intelektual pun menyetujuinya.

Umumnya, kebanyakan orang tidak mengetahui potensi dan cita-cita mereka sendiri, sehingga kepuasan masyarakat tidak dapat dijadikan kriteria yang tepat untuk mengevaluasi suatu masyarakat yang beradab. Sebuah peradaban yang menunjuk akar kekuatan asli manusia dan kehendak yang kokoh sajalah yang akan menang. Keinginan-keinginan yang pasif, layu dan fana tidak dapat dianggap sebagai keuntungan sejati dari sebuah peradaban.

Dengan penuh semangat, Whitehead sangat mungkin bermaksud mengaktifkan kebutuhan asli dan penyerapan mereka, yang terdapat dalam sifat manusia. Tetapi karena kepuasan serta kebutuhan dan keinginan asli yang tiada henti adalah relatif, dan di sisi lain, mengingat sangat pentingnya ketidak-puasan—yang Whitehead melihatnya sebagai salah satu faktor yang memotivasi sejarah—kita harus menafsirkan konsep kepuasan di sini sebagai cita-cita menyenangkan, karena ada sebuah konsep kemandekan dan terhentinya kepuasan yang berlawanan dengan konsep tidak adanya kepuasan yang sakral, yang memotivasi.

Selain faktor-faktor tersebut, Whitehead juga menyebutkan tentang kepercayaan dan keyakinan masyarakat. Kehidupan sosial tergantung pada kepercayaan umum masyarakat, sehingga “jika masyarakat tidak terus-menerus diisi dengan keyakinan publik yang berlangsung maka peradaban itu akan hancur.”

Whitehead mempertimbangkan beberapa faktor efektif dalam naik atau turunnya peradaban. *Pertama*, tujuan-tujuan yang tinggi melindungi sebuah peradaban. Tanpa hal itu, sebuah peradaban akan “secara bertahap berubah menjadi sekadar pengulangan belaka, di mana intensitas emosi memudar secara perlahan.”

*Kedua*, fatalisme alamiah yang mendominasi kehidupan fisik manusia, yang memenuhi kebutuhan fisik manusia. *Ketiga*, dominansi kewajiban manusia atas manusia, sejauh bahwa perilaku diselaraskan terhadap kenyamanan sosial. Dan, *keempat*, metode untuk memenuhi dorongan.

Keempat faktor tersebut dapat diterima, tetapi yang terkait kepercayaan (keyakinan) masyarakat itu perlu dikritik. Keyakinan publik bukan tanpa penyimpangan dan kesalahan, sehingga pelopor intelektual masyarakat harus

selalu belajar dan mengkritik mereka. Keyakinan masyarakat dapat dibagi menjadi dua kelompok. Sebagian berasal dari kodrat manusia, dan sebagian yang lain—meskipun tidak didasarkan pada sifat manusia—mengendap dalam kodratnya. Dan, yang terakhir ini, tidak dapat membimbing manusia menuju pembangunan dan kesempurnaan. Saat ini, kehidupan mekanistik dipenuhi keyakinan publik tersebut. Karenanya, semua itu harus diubah.

Whitehead mengemukakan penilaiannya terhadap peradaban Yunani, begini:

“Kebangkitan Yunani disebabkan oleh faktor cita-cita pencarian kesempurnaan mereka. Cita-cita ini membawa mereka pada kemajuan dan pembangunan yang jauh lebih besar daripada peradaban lain. Hal itu secara efektif membuat suatu peradaban demikian indah, yang sejarah belum pernah melihat dalam diri manusia sebelumnya.”

Jika Whitehead benar-benar bisa menyadari kemuliaan dan keagungan peradaban Islam, ia tidak akan pernah membesar-besarkan seperti itu tentang Yunani. Tujuan-tujuan batin yang tertuang dan kokoh dari peradaban Islam begitu besar sehingga peradaban ini bertahan dan tetap segar selama berabad-abad. Whitehead mengakui bahwa peradaban Yunani kehilangan kesegarannya untuk diulang oleh generasi-generasi berikutnya. Sedangkan Islam—yang meyakini bahwa manusia selalu membutuhkan hal baru dan variasi, dan percaya bahwa manusia mesti dilengkapi dengan mazhab pemikiran yang menyiapkan dasar-dasar pikiran dan perasaan agar terus segar dan berkembang—selalu menjaga umat dan peradabannya dari kemandekan dan kemunduran. Dalam peradaban Islam, yang didasarkan pada keberadaan Tuhan, manusia dipandu menuju tujuan dan cita-cita yang berakar kuat dalam dirinya.

## **Islam**

Whitehead harus dikritik pada beberapa kesempatan karena kurangnya informasi tentang Islam. Misalnya, Whitehead mengatakan bahwa “Palestina telah menciptakan ideologi agama yang terakhir”, sedangkan ideologi agama dimulai oleh Nuh, dan dilanjutkan dengan nabi-nabi besar seperti Ibrahim, Musa, Isa dan Muhammad, yang menyajikan konteks lengkap agama Ibrahim dalam suatu ideologi.

Whitehead percaya para ulama di akademi di Alexandria telah memberikan kontribusi yang signifikan terhadap kebangkitan Islam dan Kristen:

“Karya mereka [para ulama di Alexandria] memperoleh posisi yang kuat dalam munculnya dua revolusi agama besar, Islam dan Kristen. Mereka menyediakan bagi kedua agama itu suatu teologi filsafat dan alat untuk prinsip-prinsip inovasi dan dogma.”

Hal itu benar-benar tidak dapat diterima. Tidak tepat jika dikatakan bahwa dasar teologis Islam, atau bahkan Kristen, berasal dari Alexandria. Interaksi pikiran antara ulama dari berbagai aliran pemikiran dan keyakinan tidak selalu berarti bahwa hal itu didasarkan pada yang lain. Selain itu, teologi Islam tidak didasarkan atas inovasi, atau pun metode dogmatis.

Hal lain yang dikemukakan Whitehead ialah perbudakan, yang menjadi salah satu isu penting di masa lalu, yang tidak ada satu cendekiawan dari aliran pemikiran mana pun yang mengambil tindakan serius atasnya. Whitehead menyatakan,

“Masyarakat Athena mempertahankan budak, tapi kelihatannya mereka memanusiakan dasar perbudakan. Plato—baik dari latar belakang keluarga maupun dalam keyakinan—adalah seorang aristokrat, dan juga tentu memiliki beberapa budak. Namun seseorang hampir tidak menemukan dari kata-katanya tanpa merasa marah tentang bagaimana dia memaksa manusia dalam kehinaan... tidak budak-budak simpatik, juga tidak kesadaran Plato atau bahkan anggota parlemen intelektual lainnya yang melakukan sesuatu untuk melawan perbudakan.”

Whitehead tidak tahu apa-apa mengenai betapa Islam berjuang kuat memerangi perbudakan, meskipun perbudakan sangat mapan di kalangan orang-orang Arab, dan Nabi Muhammad saw mengambil langkah-langkah realistis guna memberantasnya, seperti:

- Membebaskan budak berdasarkan hak asasi manusia.
- Mengumumkan tindakan membebaskan budak sebagai cara pengampunan atas dosa orang [yang membebaskannya].
- Membebaskan semua budak dan melarang memperbudak mereka setelah Mekkah ditaklukkan.
- Mengalokasikan sebagian zakat (dan sedekah) untuk membebaskan budak.
- Penekanan yang kuat terhadap kebaikan membebaskan budak

Tindakan Nabi saw sangat efektif, sehingga di era Umar bin Abdul Aziz, perbudakan telah lenyap dari wilayah Islam, dan anggaran untuk membebaskan budak itu kemudian dihabiskan untuk membebaskan budak-budak nonmuslim, misalnya di Afrika. []

## Kemuliaan Spiritual Manusia

Terciptanya lingkungan yang sehat, di satu sisi, adalah prinsip hak yang asasi bagi manusia dan, di sisi lain, merupakan tanggung jawab baginya. Karenanya, sangat penting bagi kita untuk merumuskan lingkungan sehat dimaksud. Yakni, untuk menekankan kemestian dan pentingnya memelihara sehatnya lingkungan, mempelajari jalan-jalan di mana sebuah lingkungan yang sehat dapat dicapai, dan—akhirnya—untuk memeriksa tujuan asli dari usaha keras demi mewujudkan lingkungan seperti itu. Dalam konteks ini, semua hal yang terkait harus dilihat dari fondasi disiplin-disiplin kemanusiaan dan dengan menguak potensialitas manusia. Hal ini membutuhkan sebuah studi yang cermat terhadap tatanan manusia dan alam semesta (kosmos), interaksi antarmanusia dan hubungan mereka dengan kosmos, sehingga menjadi terang benderang perihal perlunya berjuang dan memelihara lingkungan yang sehat itu.

### Keindahan Ciptaan sebagaimana Manifes pada Manusia dan Kosmos

Al-Quran nan mulia—kitab agama paling suci—menggambarkan [alam] ciptaan sebagai sebuah hamparan layar permadani sutra ‘tempat’ keindahan dan kebesaran Allah ditampilkan; ketertataan dari susunan ciptaan tersaji sebagai sumber ketentraman bagi manusia; bentangan bumi dan cakrawala ditakzimkan sebagai keindahan. Allah Swt menciptakan alam semesta dalam bentuk terindah:

*[Allah] yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan dengan sebaik-baiknya.*  
(QS.32:27)

Dia juga menciptakan manusia dalam kondisi yang paling baik:

*Sesungguhnya Kami menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya.*  
(QS.95:4)<sup>1</sup>

Semua ciptaan secara natural adalah sebaik-baiknya atau sempurna. Tetapi, manusia memiliki tambahan kesempurnaan berdasarkan potensi dalam dirinya untuk mencapai kedudukan (*maqam; status*) wakil Tuhan (*khalifatullah*). Ini adalah kualitas khusus dan istimewa yang tidak dimiliki makhluk yang lain. Dalam konteks ini, al-Quran, setelah menyebutkan fase penciptaan manusia, menyatakan,

*Maka, Mahasuci Allah, Pencipta yang paling baik.*(QS.23:14)

Jika memang ada ciptaan lain yang melebihi manusia dalam keutamaan, tentu pujian itu telah dikatakan dalam Kitab rujukan tersebut. Tetapi karena kesempurnaan tertinggi terletak pada perpaduan dari kesempurnaan intelektual dan keindahan indrawi/jasmani, maka tidak ada makhluk lain bisa menandingi manusia.

---

<sup>1</sup> Juga terdapat dalam QS. 40:64: *dan [Allah] membentuk kamu lalu membaguskan rupamu serta memberi kamu rezeki.. Dan, QS. 64:3: Dia membentuk rupamu dan dibaguskan-Nya rupamu itu.*

Ciptaan sebaik-baiknya dan indah ini terbentuk dalam ketersusunan, ketertiban dan kerapiannya. Setiap makhluk yang dicipta mempunyai keharmonisan internal, tujuan spesifik, jalan khusus, dan bimbingan khusus [pula]. Dengan demikian kausalitas efisiennya didasarkan pada pengetahuan (ilmu), kausalitas finalnya pada kebijaksanaan, pengaturan internalnya pada kesadaran. Al-Quran menegaskan,

*Tuhan kami ialah Dia yang telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu bentuk kejadiannya dan kemudian memberinya petunjuk. (QS.20.50)*

Artinya, Tuhan kita membuat bentuk setiap ciptaan dalam proporsi sesuai kapasitas dan tujuan inherennya dan kemudian menetapkannya di Jalan Lurus, membimbing dan menuntunnya ke tujuannya yang layak dan tepat.

Tiga berkah ini—kausalitas efisien, kausalitas final, harmoni internal—menjamin keindahan dalam segala sesuatu sepanjang prinsip-prinsip secara sains dan empiris yang diamati sesuai dengannya. Ketiadaan atau kekurangan atas kesesuaian ini merusak bentuk makhluk, menghalangi perkembangannya menuju tujuan sejatinya dan merampas manfaat dan hasil dari makhluk yang lain. Perintangan dan perampasan seperti itu mendistorsi dan mengubah wajah indah ciptaan, dan setiap perubahan ciptaan yang merusak dan merugikan kesehatan dan keselamatan manusia adalah pekerjaan iblis dan setan. Sebab, ia mengerjakan keiblisannya secara sembunyi dalam kerangka elemen-elemen eksistensial, salah satunya adalah bentuk kebertujuan manusia atau makhluk apa pun. Dalam hal ini:

*dan aku (setan) akan mendorong manusia untuk mengubah ciptaan Tuhan. (QS.4:119)*

Mereka yang terpedaya oleh setan—yang melalui bujukan, hiasan-hiasan palsu dan pengurangan kecerdasan, menyesatkan manusia dan menghasut mereka untuk memberontak—telah merusak keindahan norma alamiah—atas dalih menjaga industri—dengan memperkenalkan penyimpangan dan mengganti sistem penciptaan yang anggun dengan kekacauan dan polusi. Pesan al-Quran terhadap mereka yang gagal memahami lingkungan alamiah tempat ia tinggal ialah:

*Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka itu, agar mereka kembali (ke jalan yang benar) (QS.30:41)*

Instruksi Ilahi dalam al-Quran menegaskan bahwa hamparan ciptaan yang indah telah dipercayakan pada manusia. Dengan demikian, industri-industri berkewajiban mengarahkan upaya mereka untuk mengamankan kebahagiaan dan kesehatan seluruh manusia, bahkan harus menghormati hak-hak alami semua makhluk, tidak pernah menyetujui kehancuran keturunan manusia atau merusak apa-apa yang dihasilkan bumi. Al-Quran mencela orang-orang yang membahayakan dan merugikan manusia secara sosial, ekonomi atau politik:

*Apabila ia berpaling (darimu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan; merusak tanaman dan binatang ternak. Dan Allah tidak menyukai kebinasaan. (QS.2:205)*

Nilai seseorang tergantung pada perbuatannya. Tatkala tindakan-tindakan pelanggaran diremehkan, orang yang menyeleweng itu pun dihinakan.

## Kemuliaan Spiritual dan Kekhalifahan Ilahi Manusia

Keindahan manusia terletak pada—selain elemen bentuk yang harmonis, yang terbaik dari semua makhluk—kemuliaannya (*kiramat*). Kitab-kitab Ilahi, terutama al-Quran, mengagungkan eksistensi manusia sebagai sosok makhluk yang mulia. Dalam hal ini al-Quran menegaskan:

*Sesungguhnya, Kami telah mengakui kemuliaan<sup>2</sup> anak-anak Adam, dan angkat mereka di daratan dan di lautan, dan diberikan rezeki dari yang baik-baik kepada mereka dan [Kami] lebihkan mereka dengan kelengkapan dan kesempurnaan atas kebanyakan makhluk yang Kami ciptakan. (QS.17:70)*

Kehormatan manusia sejatinya disebabkan oleh kedudukannya sebagai khalifah Tuhan. Artinya, kemuliaan dirinya karena menjadi wakil Yang Mahamulia. Kemuliaan itu adalah kehormatan khusus yang hanya dimiliki manusia sendiri. Sifat khusus ini sesuai dengan hadis masyhur yang dialamatkan kepada manusia,

*Barang siapa yang mengerti dirinya pastilah mengerti Tuhan-nya.<sup>3</sup>*

Pengetahuan jiwa manusia sebagai *khalifatullah*—yang merupakan status eksistensial, bukan kontraktual—pastilah menghasilkan pengetahuan [tentang] Tuhan. Apabila pengetahuan tentang Tuhan tersebut tidak terjadi, itu sebagai indikasi belum terrealisasinya pengetahuan yang memadai dalam jiwa sang manusia. Tentu saja benar, bahwa kita bisa menyadari (mengenali; mengerti) keberadaan Tuhan atau satu dari sifat-Nya dengan memikirkan tentang ciptaan-ciptaan lain sejauh mereka tergantung pada esensi mereka,<sup>4</sup> atau eksistensi mereka,<sup>5</sup> atau sejauh mereka temporal, bergerak, tertib dan lain-lain. Tetapi hal ini berbeda dari mengetahui Tuhan seketika, yang hanya bisa diperoleh melalui jalan pengetahuan diri.

Dengan demikian, kemuliaan manusia bersandar pada kedudukannya sebagai khalifah Tuhan itu. Seorang wakil, khalifah atau utusan yang layak ialah yang mengikuti sang raja dalam seluruh perkara praktis dan teoretis: memersepsi sebagaimana sang raja memersepsi dan berkehendak sebagaimana sang raja berkehendak. Mengklaim khalifah Ilahi tanpa menyesuaikan diri dalam penglihatan dan kehendak-Nya, sama saja dengan merebut atau merampas kuasa dari fungsi hakiki dengan memilih mematuhi kuasa dan otoritas yang lain.

*Pernahkah engkau melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya.. (QS.45:23)*

Manusia dengan sifat dan perangai individu yang egoistik dan hedonistik seperti itu sama sekali tidak akan pernah bisa mencapai status yang mulia dan tinggi sebagai khalifah Ilahi, dan sebagai akibatnya justru akan kehilangan kemuliaan yang dianugerahkan itu. *Wallahu'alam..* []

<sup>2</sup> Kata "*karramna*" dalam bahasa Arab dari ayat ini biasanya dan secara tepat diterjemahkan sebagai "memuliakan" ("*honored*", dalam bahasa Inggris). Tetapi, di sini diubah menjadi "mengakui atau menyatakan kemuliaan" sehingga memberi penekanan pada makna "*kiramah*" atau kemuliaan.

<sup>3</sup> *Ghurar al-Hikam*, vol.5, hal.194.

<sup>4</sup> Berdasarkan mazhab Peripatetik, yang mengedepankan objektivitas esensi dalam dasar pemikirannya.

<sup>5</sup> Berdasarkan sistem metafisika Shadrian, yang mengajukan objektivitas eksistensi sebagai dasar pemikirannya.

