

THE MEANING OF “MEANING” IN AL-ATTAS’ “THE ARRIVAL IN THE SOUL OF THE MEANING OF A THING”

Baharuddin AbdRahman

STAI Indonesia Jakarta
gunaawan72@gmail.com

Abstract

In Islam, knowledge is said to be true and real knowledge if it is useful (*yantafi’u*) that is measured when someone knows (*‘arafa*) himself with whom someone knows God and his destiny. This research is an exposition of the nature of knowledge in the perspective of al-Attas. Using the library research method, this research found that *ma’na* (*meaning*), as stated in the definition of knowledge (حصول معنى الشيء في النفس) means: (1) to put everything in its rightful portion and position, (2) everything is a symbol that refers to and point to something other than itself, ie, God, and (3) the condition of things constantly in a state of “recreation” and “annihilation” i.e., from being to nothing, then becoming again and so on.

Keywords: *True Knowledge, Meaning, Symbol, Recreation.*

Abstrak

Ilmu dalam Islam dikatakan *sejati* apabila bermanfaat (*yantafi’u*) yang terukur apabila seseorang *mengenal diri* (*‘arafa*) yang dengannya seseorang tersebut kenal Allah dan destinasinya. Penelitian ini adalah eksposisi hakikat ilmu dalam perspektif al-Attas. Menggunakan metode *library research*, penelitian ini menemukan bahwa *ma’na* (*meaning*), sebagaimana yang tertuang dalam definisi ilmu (حصول معنى الشيء في النفس) berarti: (1) mendudukan segala sesuatu dalam porsi dan kedudukannya yang hak dan laik, (2) segala sesuatu merupakan simbol yang merujuk dan merepresentasikan sesuatu di balik dirinya, i.e., Allah, dan (3) kondisi segala sesuatu secara berterusan *mengalih* dari ada menjadi tiada, kemudian menjadi ada lagi.

Kata Kunci: *Ilmu Sejati, Makna, Simbol, Ciptaan Tanpa Henti.*

A. Pendahuluan

Dalam literatur Islam, terma yang sering digunakan untuk proses tercapainya ilmu adalah *al-fahm* (lit. paham). Dengan kata lain, *al-fahm* merupakan sebuah ungkapan ketika sesuatu¹ atau objek ilmu telah berhasil dipahami.

Para intelektual khususnya *ṣūfī* berpandangan bahwa sumber dari segala ilmu adalah Allah χ yang "didapat" melalui persepsi inderawi, penalaran akal, informasi yang benar (i.e., *al-khabar al-ṣādiq*) dan intuisi.² Namun ilmu tercapai dapat dilihat dari 2 arah, yaitu: Allah sebagai sumber dan jiwa (*al-nafs*) sebagai penerima sekaligus penterjemah melalui pelbagai fakultas-fakultasnya. Dilihat dari perspektif bahwa *Allah adalah sumber*, maka ilmu didefinisikan sebagai:³

"tibanya makna sesuatu atau objek ilmu pada jiwa."

حصول معنى الشيء في النفس

sedang dilihat dari perspektif bahwa *jiwa adalah penerima sekaligus penterjemah*, maka ilmu didefinisikan sebagai:

"Berhasilnya jiwa memperoleh makna sesuatu atau objek ilmu."

وصول النفس الى معنى الشيء

Jiwa merupakan substansi spiritual manusia yang menerima dan menterjemah data atau objek ilmu empiris (*maḥsūsāt*) yang ditangkap oleh organ-organ indera "bagian luar" (penglihatan, pendengaran, peraba, penciuman, perasa) dengan melibatkan 5 (lima) indera "bagian dalam" yaitu: daya fantasi atau *common sense* (*al-ḥiss al-musyarak*), daya imajinasi (*khayāl*), daya penggambaran atau

¹ Perlu ditekankan bahwa ketika istilah "objek ilmu" digunakan, maka yang dimaksud adalah segala sesuatu yang sifatnya empiris (*maḥsūsāt*) dan yang meta-empiris, yang rasional (*ma'qūlāt*) dan yang supra rasional, termasuk Tuhan; atau *wujūd* dan *maujūd* (terj. *being and existent*) –terma mana yang pertama menunjuk kepada Tuhan sedang yang kedua kepada ciptaan. Akan tetapi, ketika istilah "sesuatu" yang digunakan, maka yang dimaksud adalah ciptaan.

² Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 9-10.

³ Lihat al-Sayyid al-Syarīf 'Alī al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt* (Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bānī, 1938), 135. Bandingkan Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Positive Aspect of Tasawwuf: Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science* (Kuala Lumpur: Art Printing Works, 1981), 5.

representasi (*al-khayāliyyah*), daya estimasi (*wahm*), daya penyimpanan dan ingatan (*al-ḥāfiẓah* dan *al-dhākirah*); dan data atau objek ilmu rasional (*ma'qūlāt*) yang ditangkap oleh fakultas akal i.e., daya penalaran (*nazar*) atau daya berpikir (*fikr*), yang melibatkan organ spiritualnya yaitu "hati" (i.e., *fu'ād* atau *qalb*) sehingga pada gilirannya, terjadi suatu "pemahaman" (*al-fahm*) atau objek ilmu dapat dipahami (*mafḥūm*). Proses ini dikenal dengan proses abstraksi.

Proses abstraksi, sebagaimana yang dijabarkan oleh al-Attas, ada dua jenis: abstraksi bentuk dan abstraksi makna –tergantung kepada data materi yang menjadi objeknya. Artinya, jika abstraksi terjadi melalui proses pengamatan inderawi, maka yang terabstraksi oleh indera luar dari objek ilmu empiris tersebut adalah bentuk (*ṣūrah* atau *form*) yang direpresentasikannya. Selanjutnya bentuk yang telah terabstraksi tersebut, oleh indera dalam diolah sedemikian rupa lantas menjadi sebuah "ide." Proses pembentukan atau pengolahan bentuk menjadi ide ini disebut sebagai proses "pemahaman" (الفهم) yang pada gilirannya membuat objek ilmu dapat "dipahami" (مفهوم). Begitu pun halnya jika abstraksi tersebut melalui proses penalaran akal (*ta'aqqul*), maka yang terabstraksi dari objek ilmu rasional tersebut adalah makna (*ma'na*) yang direpresentasikan oleh sesuatu yang melekat padanya. Selanjutnya makna yang telah terabstraksi tersebut, oleh jiwa melalui organnya, i.e., hati⁴ diolah sedemikian rupa menjadi sebuah "ide." Proses pembentukan atau

⁴ Menurut al-Ghazālī, terma *al-nafs*, yang literalnya diterjemahkan sebagai jiwa, memiliki padanan arti dengan terma *al-'aql* (rasio), *al-qalb* (hati), dan *al-rūḥ* (ruh). Dengan ungkapan lain, keempat terma tersebut pada hakikatnya berentitas satu, menyebutnya dengan terma yang berbeda-beda dikarenakan oleh keadaan (*aḥwāl*) atau fungsinya: (a) apabila entitas tersebut keadaannya melakukan kegiatan intelektual (*apprehension*) maka ia disebut sebagai akal atau rasio, (b) apabila entitas tersebut keadaannya menaungi tubuh (*governs the body*), maka ia disebut sebagai jiwa, (c) apabila entitas tersebut keadaannya menerima intuisi dan pencerahan (*receiving intuitive illumination*), maka ia disebut sebagai hati, dan (d) apabila entitas tersebut keadaannya kembali kepada dunianya yang abstrak (*the world of abstract entity*), maka ia disebut ruh. Dikutip dalam Syed Muhammad Naquib al-Attas *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul: A Brief Outline and a Framework for an Islamic Psychology and Epistemology*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1990), 7-8.

pengolahan makna menjadi ide ini disebut sebagai proses "pemahaman" (الفهم) yang pada gilirannya membuat objek pengetahuan atau sesuatu dapat "dipahami" (مفهوم).⁵

Perlu dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan "olah data" oleh jiwa di sini adalah aktifitas *mengartikulasi, memformulasi, mensintesa, mengklarifikasi, memilah, memilih dan menyimpulkan* data menjadi sesuatu yang ber "makna" dan dapat dipahami.⁶

Intuisi adalah daya atau kemampuan mengetahui atau memahami sesuatu tanpa dipikirkan atau dipelajari.⁷ Menurut al-Attas, intuisi merupakan ilmu yang terjadi secara langsung (*direct and immediate apprehension*) kepada individu-individu tertentu yang telah dengan penuh persiapan menyambutnya melalui disiplin dan latihan pengembangan kapasitas diri: nalar dan inderanya. Intuisi jenis ini disebut dengan istilah *hads*. Akan tetapi, intuisi pada level atau tingkat yang lebih tinggi dari itu yang diistilahkan dengan *wijdān*, ianya terjadi kepada individu-individu pilihan yang mumpuni dari aspek kapasitas diri intelektual dan diri spiritual.⁸ Pengguyuran intuisi, khususnya yang sifatnya *wijdān* ini meliputi dua dimensi alam: *syahādah* dan *ghayb*, bahkan intuisi eksistensi itu sendiri (*the intuition of existence itself*) Dalam bahasa al-Attas:

... we do not restrict intuition to the direct and immediate apprehension, by the knowing subject, of itself, of its conscious states, of other selves

⁵ Untuk penjelasan secara ekstensif lihat "The Nature of Man and the Psychology of the Human soul" dalam al-Attas, *Prolegomena*, hlm. 150-155; bandingkan al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 9-10.

⁶ Ketika jiwa melakukan aktifitas olah data melalui fakultas-fakultasnya, dan dalam proses itu data, kaitannya dengan yang lainnya menjadi "terformulasi" menjadi sebuah ide, lantas "terpahami" dalam pengertian didudukkan pada porsi atau kedudukan sesuai dengan porsi dan kedudukannya yang hak dan laik, maka pada saat itulah data atau suatu objek ilmu dikatakan ber "makna" dan dapat dipahami. Lihat secara passim al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 14-15

⁷ <https://kbbi.web.id/intuisi>

⁸ Individu-individu yang mumpuni dalam aspek kapasitas diri spiritual adalah individu yang hidupnya diliputi dengan pancaran sinar ketaatan kepada Allah dan pengabdian pada *maqām ihsān*. *Wijdān* dalam hal ini identik dengan ilmu *ma'rifah*, *kasyf* atau *ladunnī*. Lihat al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 11.

*like itself, of an external world, of universals, of values or of rational truths. We understand by intuition also the direct and immediate apprehension of religious truths, of the reality and existence of God, of the reality of existences as opposed to essences –indeed, in its higher levels intuition is the **intuition of existence** itself.*⁹

Indikasi dari frasa di atas adalah bahwa pemahaman seorang individu masing-masing berperingkat;¹⁰ dan bahwa dengan melatih dan mengembangkan kapasitas diri intelektual dan spiritual, individu tertentu dapat menembus batas-batas yang tidak terlampaui oleh yang lainnya. Presisinya, individu tertentu ini adalah para rasul dan wali Allah yang tidak hanya mampu menyelami *kebenaran rasional* (*rational truth*), tetapi juga *kebenaran transendental*. Dan bahkan dapat melihat *sesuatu atau objek ilmu sebagaimana adanya*. Al-Attas dengan gamblang menjelaskan:

*... we affirm the existence of another level than rational truth; a suprarational or transcendental level of existence experienced by prophets and saints of God and men of discernment who are deeply rooted in knowledge. This last is the level of holy existence, in which things are apprehended as they really are.*¹¹

⁹ Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 11. Existence secara literal diterjemahkan sebagai eksistensi mencakup segala wujud terliput wujud Tuhan dan selain-Nya atau dimensi alam syahadah dan ghayb (fisik dan metafisik)

¹⁰ Al-Ghazālī membagi tingkatan kognitif (*al-'aql*) ke dalam 4 tingkatan: (1) *al-'aql al-hayūlānī*, (2) *al-'aql bi al-malakāt*, (3) *al-'aql bi al-fi'l* dan, (4) *al-'aql al-mustafād*. *Al-'aql al-hayūlānī* merupakan tingkatan akal paling terendah. Akal pada tingkatan ini masih pada taraf potensi dan belum teraktualisasi. Artinya hanya berkesanggupan untuk menangkap arti-arti murni belaka. *Al-'aql bi al-malakāt* memiliki kesanggupan untuk berfikir abstrak murni, lantas, menangkap hal-hal yang bersifat kaidah umum, misalnya, keseluruhan sesuatu lebih besar dari sebahagiannya. Sedang *al-'aql bi al-fi'l* adalah tingkatan di mana seseorang dengan mudah dan lebih banyak menangkap pengertian dan kaidah umum. Ia merupakan gudang bagi arti-arti yang sifatnya abstrak. Adapun *al-'aql al-mustafād* merupakan akal dalam tingkatan tertinggi. Seseorang pada tingkatan ini dapat dikatakan telah sempurna sehingga berbeda dengan hewan. Pada tahap ini pula, seseorang memiliki kemampuan untuk memahami keadaan diri dan sekelilingnya, mengekspresikan arti-arti abstrak yang ada padanya dengan mudah. Untuk diskusi lengkapnya lihat Yadi Purwanto, *Epistemologi Psikologi Islam: Dialektika Pendahuluan Psikologi Barat dan Psikologi Islami* (Bandung: Reflika Aditama, 2007), 136.

¹¹ Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 17.

Adapun ilmu yang diperoleh melalui jalan informasi yang benar (*al-khabar al-ṣādiq*) ada 2 jenis: pertama *khabar mutawāṭir*, yaitu informasi yang berasal dari banyak sumber yang tidak mungkin berkumpul lalu bersepakat untuk melakukan dusta (*al-tsābit 'alā alsinati qaumin lā yutaṣawwaru tawāṭu'uhum 'alā al-kadhib*). Kedua, informasi yang dibawa dan disampaikan oleh para Rasul yang diperkuat dengan mukjizat.¹²

Sebagaimana intuisi yang dikatakan berperingkat-peringkat dalam hal memahami objek ilmu, maka otoritas pun demikian adanya. Di sini al-Attas menegaskan bahwa kritik nara sumber untuk kasus *khabar ṣādiq* jenis pertama masih dimungkinkan berdasarkan metode dan pendekatan ilmiah. Akan tetapi, untuk kasus *khabar ṣādiq* jenis kedua adalah mutlak (*absolute*) dan kritik nara sumbernya tidak dimungkinkan.¹³ Meskipun demikian, dalam kasus isi "pesan yang disampaikan," maka *khabar ṣādiq*, baik jenis pertama maupun kedua, tidak diragukan kebenarannya, dan oleh karenanya, merupakan sumber ilmu yang pasti benar.

Thus... dapat disimpulkan bahwa *ilmu dipahami sebagai ketibaan makna sesuatu ke dalam jiwa dan atau keberhasilan jiwa memperoleh makna sesuatu atau objek ilmu* baik melalui persepsi inderawi, apprehensi intelek maupun melalui intuisi. Adapun kedua tersebut pertama, maka aktifitasnya, secara berurut, terbatas kepada data atau objek ilmu yang bersifat *sensible* dan *intelligible* atau domain alam fisik; sedang yang tersebut terakhir, maka aktifitasnya melampaui data atau objek ilmu, baik yang berdomain alam fisik maupun metafisik.¹⁴ Aktifitas

¹² Lihat al-Imām Najm al-Dīn al-Nasafī, "Matn al-Aqā'id al-Nasafīyyah" dalam *Majmū' al-Mutūn fī Mukhtalaf al-'Ulūm wa al-Funūn*, disusun oleh Baharuddin Abd. Rahman (Jakarta: Mawahib, 2018) hlm. 45-46. Untuk diskusi komprehensif mengenai *khabar ṣādiq* lihat Syamsuddin Arif, "Prinsip-prinsip Epistemologi Islam" dalam *Epistemologi Islam Berbasis Sufistik*, ed. Baharuddin Abd. Rahman (Jakarta: Mawahib, 2018), 23-32.

¹³ Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 13

¹⁴ Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, hlm. 9.

yang dimaksud adalah *olah data* dengan jalan *mengartikulasi, memformulasi, mensintesa, mengklarifikasi, memilah, memilih dan menyimpulkan* data menjadi sesuatu yang ber "makna" dan dapat dipahami.

Seperti yang disinggung sebelumnya bahwa ketika jiwa melakukan aktifitas olah data melalui fakultas-fakultasnya, dan dalam proses itu data "terformulasi" menjadi sebuah ide lantas "terpahami" dengan pengertian **telah** berada pada porsi atau kedudukan menurut porsi dan kedudukannya yang hak dan laik,¹⁵ maka pada saat itulah data atau suatu objek ilmu dikatakan ber-"makna." Sampai pada poin ini kita telah mengkoneksikan antara ilmu dan adab, bahkan mengidentikkannya dengan menjadikan yang kedua disebut sebagai kriteria yang pertama.

Jadi, ilmu adalah artikulasi dan formulasi objek ilmu menjadi ide yang bermakna dan dapat dipahami. Oleh karena objek ilmu masing-masing memiliki perbedaan secara esensi dan hirarki, maka yang dimaksud dengan "bermakna" di sini adalah masing-masing objek ilmu ***telah berada pada porsi dan kedudukan sesuai dengan porsi dan kedudukannya yang hak dan laik.*** Itulah adab itu sendiri sebagaimana yang selanjutnya dipresentasikan dalam sub-bab Karakteristik dan Kriteria Ilmu.

B. Karakteristik & Kriteria Ilmu

Tujuan pencarian ilmu adalah untuk melahirkan manusia baik, dan manusia baik yang dimaksud adalah manusia yang pada dirinya tersemat dan tersemai adab, atau presisinya manusia yang baik adalah manusai yang beradab.¹⁶

¹⁵ Ide "kelayakan" sesuatu memberi implikasi bahwa setiap sesuatu memiliki kekhususan tertentu (*specific difference*) yang membuatnya berbeda dari sesuatu yang lain, baik secara esensi ataupun hirarki. Dan kekhususan ini sifatnya *fix* tak berubah, jika tidak, maka terjadinya ilmu tidak dimungkinkan. Ide mengenai **makna** pun hilang. Lihat al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, hlm. 15-16.

¹⁶ Untuk penjelasan lebih detail mengenai hal ini, lihat Baharuddin, *Filsafat Pendidikan Islam: Rekam Jejak Bangunan Islamisasi Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Qaf Academy, 2016), hlm. 137-142.

Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh imām Muslim, Rasulullah ﷺ bersabda:

...اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ وَمِنْ قَلْبٍ لَا يَخْشَعُ وَمِنْ دَعْوَةٍ لَا يُسْتَجَابُ لَهَا

... Ya Allah, aku berlindung kepadamu dari ilmu yang tidak bermanfaat, dari hati yang tidak khusyu', dan dari jiwa yang tidak pernah merasa kenyang, serta dari doa yang tidak dikabulkan.¹⁷

Ekspressi "عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ" (ilmu yang tidak bermanfaat) dalam hadits di atas jelas mengindikasikan adanya ilmu yang bermanfaat dan ilmu yang tidak bermanfaat. Dan ilmu yang bermanfaat di sini identik dengan ilmu yang sejati (*true knowledge*) sedang yang tidak bermanfaat identik dengan ilmu yang palsu (*pseudo knowledge*). Kedua ilmu tersebut, jelas al-Attas, dapat diketahui bermanfaat atau tidaknya, sejati atau palsunya melalui individu yang memilikinya. Artinya, jika dengan ilmu yang dimilikinya membawa individu terkait kepada pemahaman akan diri dan tujuan penciptaannya (*knows himself and his ultimate destiny*) dan dengan pemahaman tersebut ia lantas memperoleh ketenteraman dan kebahagiaan hidup, maka dapat dipastikan bahwa ilmu yang dimiliki individu tersebut adalah ilmu yang bermanfaat dan sejati. Pun dengan sebaliknya, jika individu tersebut, dengan ilmu yang dimilikinya, mengalami resah dan gelisah (*syaqāwah*) dalam hidupnya, maka dapat dipastikan bahwa ilmu yang dimiliki individu tersebut bukanlah ilmu yang bermanfaat.¹⁸

Frasa di atas memberi alasan yang kuat bagi kita untuk mengatakan bahwa ilmu tidak bersifat *neutral*, melainkan memiliki muatan-muatan yang bersesuaian dengan spirit dan *worldview* (i.e., ide, nilai, kultur, kepercayaan, falsafah, dogma,

¹⁷ Imām Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Nisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāts al-ʿArabī, 2000), hlm. 1149.

¹⁸ Lihat al-Attas, *et.al.*, *Aims and Objectives*, hlm. 23.

doktrin dan teologi) dari mana ilmu tersebut lahir.¹⁹ Berdasar kepada hal ini dan oleh karena tujuan pendidikan adalah lahirnya manusia beradab, maka konsekuensi logisnya adalah bahwa ilmu dalam Islam pun memiliki karakteristiknya tersendiri yang dalam tulisan ini disebut sebagai kriteria-kriteria ilmu. Kriteria-kriteria yang dimaksud adalah *al-'adl-al-ḥikamah-al-adab*.

Secara ringkas, *al-'adl* (lit. adil) dipahami sebagai *situasi dan kondisi di mana segala sesuatu dalam tatanan eksistensi (wujūd-maujūd) berada pada tempat dan kedudukannya yang hak dan laik; al-ḥikamah* (hikmah lit. bijaksana) adalah *ilmu pemberian Allah mengenai tempat dan kedudukan segala sesuatu yang hak dan laik; dan al-adab* (lit. adab) adalah *pengenalan dan pengakuan bahwa dalam tatanan wujud-maujud terdapat sistem hirarki yang telah fix—pengenalan dan pengakuan mana membawa kepada pengenalan dan pengakuan tempat dan kedudukan Allah dalam tatanan eksistensi yang hak dan laik*.²⁰

¹⁹ Untuk diskusi mengenai neutralitas ilmu, lihat al-Attas, *Aims and Objectives*, hlm. 20; bandingkan Wan Mohd Nor Wan Daud, *Rihlah Ilmiah: Dari Neomodernisme ke Islamisasi Ilmu Kontemporer* (Kuala Lumpur: UTM-CASIS, 2012), 343-44.

²⁰ Lihat al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, hlm. 23-27. Untuk memahami maksud dari kedua istilah, yaitu "pengenalan dan pengakuan" dalam definisi di atas, al-Attas, kaitannya dengan *wujūd-maujūd*, menjelaskan sebuah peristiwa yang ia sebut sebagai "Perjanjian Pertama" (*primordial covenant*), yaitu bahwa sebelum manusia menapakkan kakinya di bumi, yakni ketika masih berada pada sebuah lembah yang disebut dengan "*wādi nu'mān*," Allah mengambil kesaksian mereka dengan bertanya: *bukankah Aku adalah Tuhan kalian?* yang mereka jawab secara afirmatif seraya berkata: *benar, kami bersaksi akan hal tersebut* (lihat Sūrat al-A'rāf [7] ayat 172). Nah, pengenalan di sini adalah mengingat kembali peristiwa pengambilan saksi tersebut, dan selanjutnya mengakui dalam bentuk melakukan "sesuatu" yang sesuai dengan pengenalan tersebut, yang dalam hal ini, menjalankan perintah dan menjauhi larangan Allah. Dengan realisasi dari pengenalan dan pengakuan tersebut maka tercapailah makna *adab* dengan mendudukkan Allah pada kedudukan-Nya sebagai Tuhan yang dipatuhi, dan dengan mendudukkan manusia pada kedudukannya sebagai hamba yang harus mematuhi.

Selanjutnya, pengenalan dan pengakuan, kaitannya antara manusia dengan dirinya adalah ketika individu yang dimaksud mengenal bahwa dirinya terdiri dari 2 unsur jiwa (*nafsān*): unsur yang disebut dengan jiwa rasional (*al-nafs al-nāṭiqah = rational soul*) dan jiwa kebinatangan (*al-nafs al-ḥayawānīyah = animal soul*), dan selanjutnya mengakui dalam pengertian mendudukkan jiwa rasional dan jiwa kebinatangan pada kedudukannya masing-masing, yang dalam hal ini menjadikan jiwa rasional sebagai "penguasa" dan jiwa kebinatangan sebagai "dikuasai." Atau dengan ungkapan lain, menjadikan jiwa kebinatangan "tunduk" kepada jiwa rasional, dan dengan ketundukan tersebut, maka tercapailah *adab* dalam diri seseorang individu.

Salah satu yang menjadi kata kunci dari definisi *al-adabu* di atas adalah "pengakuan." Pengakuan dalam bahasa al-Attas mengimplikasikan "perbuatan" (*'amal*). Hal ini berarti bahwa seseorang, misalnya, tidak dapat dikatakan "mengenal" Allah, jika individu tersebut tidak merealisasikan pengenalannya kepada Allah dalam bentuk perbuatan. Artinya lagi, individu tersebut jika mengenal Allah sebagai Tuhan pencipta semesta alam, termasuk dirinya, maka segala konsekuensi logis dari pengenalan tersebut harus direalisasikan dalam bentuk perbuatan, yakni perbuatan menghamba kepada Allah sebagai pencipta, sehingga dengan demikian, individu tersebut laik disebut dalam kategori "mengakui."

Dengan penjelasan di atas (bahwa terma *al-adabu* memuat pengertian perbuatan), menjadi sebuah alasan yang kuat bagi al-Attas untuk lebih memilih *ta'dīb* serta menjadikannya sebagai terma "sentral" yang beliau yakini dapat mengartikulasi dan membangun konsep dan falsafah pendidikan Islam berbanding dengan terma-terma yang lainnya, seperti *tarbiyyah* dan *ta'lim*.

Akan tetapi, pengakuan yang mengimplikasikan perbuatan dalam definisi adab di atas akan menjadi tidak mungkin kecuali jika *ilmu mengenai kelaikan*

Adapun pengenalan dan pengakuan, kaitannya antara manusia dengan manusia sosial lainnya adalah ketika individu yang terkait mengenal bahwa dalam strata sosial terdapat sebuah hukum yang disebut dengan tatanan yang tersusun secara hirarki. Tatanan yang tersusun secara hirarki ini dilatari oleh kapasitas dan potensi fisik, intelektual dan spiritual masing-masing individu, dan selanjutnya mengakui tatanan tersebut dengan mendudukkan diri ataupun individu tertentu sesuai dengan kedudukannya yang diukur dari kapasitas dan potensi fisik, intelektual dan spiritual yang dimiliki oleh masing-masing individu. Dengan pengenalan dan pengakuan yang teraktualisasi tersebut, maka tercapailah *adab*.

Pengenalan dan pengakuan, kaitannya dengan alam, maka berarti bahwa seseorang bisa membuat keputusan yang tepat mengenai nilai-nilai dari segala sesuatu, baik dalam konteksnya sebagai tanda-tanda Tuhan, sumber ilmu pengetahuan, maupun sebagai sesuatu yang berguna bagi pengembangan ruhani dan jasmani manusia. Sedangkan kaitannya dengan spiritual, maka berarti pengenalan dan pengakuan terhadap tingkat-tingkat keluhuran yang menjadi sifat alam spiritual, pengenalan dan pengakuan terhadap disiplin spiritual dengan benar serta membungkus jiwa dan fisiknya dalam aktivitas ibadah.

*tempat dan kedudukan sesuatu telah diketahui, dengan begitu, hikmah mendahului dan menjadi prasyarat adab.*²¹

Lebih jauh, oleh karena tujuan pendidikan adalah untuk melahirkan manusia baik yang dalam hal ini adalah manusia beradab, sedangkan manusia beradab hanya dimungkinkan realisasinya jika tujuan penciptaannya *sebagai hamba* dan fungsinya *sebagai khalifah* tercapai, maka seorang individu, dengan demikian, harus dibekali dengan muatan ilmu²² yang dengannya ia menjadi manusia beradab-manusia yang mampu memahami tempat dan kedudukannya yang hak dan laik lantas berbuat adil terhadap diri, lingkungan, semesta, dan terhadap Tuhannya. Muatan ilmu yang dimaksud di sini adalah *fard 'ain-fard kifāyah* sebagaimana yang akan dijelaskan pada sub-bab Kurikulum Pendidikan.

Realisasi *al-'adl* dalam pengertian tepat dalam menempatkan dan mendudukan diri, semesta dan Tuhan pada tempat dan kedudukannya yang hak dan laik, dengan demikian, identik dengan realisasi tujuan hidup.

Walhasil, ilmu dalam Islam hanya disebut ilmu jika padanya inheren sebuah kelaziman yang dengannya adil tercapai, yakni yang akan membawa segala sesuatu berada pada tempat dan kedudukannya yang hak dan laik. Dan kelaziman yang dimaksud adalah *al-hikmah* dan *al-adab* itu sendiri.

²¹ Hikmah di sini identik dengan *ma'rifah* atau *ladunnī, kasyf, fath* yang diterjemahkan secara literal dengan intuisi.

²² Ilmu ada yang *Fard 'ain* dan ada yang *fard kifāyah*. Ilmu *fard 'ain* didefinisikan sebagai ilmu yang menjadi keharusan bagi setiap individu Muslim untuk dipelajari, sedangkan ilmu *fard kifāyah* hanya menjadi kewajiban bagi sebahagian, dengan pengertian bahwa jika sebahagian dari komunitas telah menjalaninya, maka kewajiban bagi sebahagian yang lainnya telah dan atau menjadi gugur. Kedua kategori ilmu ini merupakan implikasi dari dual aspek manusia, yaitu fisikal dan spiritual. Ilmu-ilmu yang pada kategori *'ilm fard 'ain* adalah ilmu yang 'berguna' dan konsumsi bagi aspek spiritual manusia, sedangkan yang berada pada kategori *fard kifāyah* adalah konsumsi bagi dimensi fisikalnya. Pelbagai ilmu yang disebutkan tidak mengindikasikan adanya dikotomi dalam ilmu, melainkan petunjuk adanya skala prioritas dalam ilmu: bahwa *'ilm fard 'ain* memiliki posisi dan kedudukan yang unik dalam pengertian lebih penting berbanding dengan *'ilm fard kifāyah*. Lihat diskusi lengkapnya dalam Baharuddin, *Filsafat Pendidikan Islam*, 156-173.

C. Objek Ilmu

Menurut pandangan alam Islam (*Islamic worldview*), eksistensi (*wujūd*) menjangkau segala sesuatu, baik yang sifatnya empiris (*maḥsūsāt*) maupun yang meta-empiris, yang rasional (*ma'qūlāt*) maupun yang supra rasional, termasuk Tuhan. Dalam diskursus ini, kita membedakan antara objek ilmu dan sesuatu. Ketika istilah "objek ilmu" digunakan, maka yang dimaksud meliputi segala bentuk wujud, termasuk Tuhan; akan tetapi, ketika istilah "sesuatu" yang digunakan, maka yang dimaksud adalah ciptaan atau segala sesuatu selain Allah.

Kembali kepada "makna sesuatu" dalam definisi ilmu yang telah dijelaskan sebelumnya. Di sana kita telah menyebutkan bahwa ilmu, dikatakan demikian, hanya jika proses olah data, oleh jiwa melalui organ-organnya, membawa objek ilmu menjadi sesuatu yang "bermakna" dan dapat dipahami. Di sana, kita juga telah menekankan bahwa yang dimaksud dengan bermakna adalah berhasilnya jiwa mengartikulasi serta memformulasi objek ilmu dengan pengertian *mendudukan dan menempatkan objek tersebut menurut porsinya yang hak dan laik*. Yang demikian karena *setiap sesuatu memiliki kekhususan tertentu (specific difference) yang membuatnya berbeda dari sesuatu yang lain, baik secara esensi ataupun hirarki. Dan kekhususan ini sifatnya fix tak berubah, jika tidak, maka terjadinya ilmu tidak dimungkinkan. Ide mengenai makna pun hilang*.

Di samping pengertian di atas, "makna sesuatu" dalam definisi ilmu juga dikaitkan dengan hakikat serta hal keadaan sesuatu: Sesuatu dalam bahasa Indonesia merupakan terjemahan literal dari kata Arab "*al-syai'u*" (الشئ) yang didefinisikan sebagai *ما سوى الله* atau *segala yang ada selain Allah*. *Syā'a – yasyā'u* (يشاء – شاء) adalah kata kerja *al-syai'u* yang berarti menghendaki. *Masyī'ah* (مشيئة) adalah

ism maṣḍar (v.n) berarati "kehendak." Konstruksi ini menjelaskan bahwa dibalik penyebutan **sesuatu**, di sana terdapat makna yang inheren, yaitu "kehendak," tepatnya, *masyī'atullāh* atau kehendak Allah.

Secara ringkas, *masyī'atullāh* adalah suatu konsep dalam ilmu kalam yang dipahami bahwa perwujudan sesuatu meniscayakan kehendak. Bahwa sesuatu yang mewujudkan hanya terjadi jika di sana terdapat **kehendak** Allah.

Al-Syai'u juga memiliki padanan arti dalam bahasa Arab dengan ayat (lit. simbol/tanda) yang pengertiannya mengindikasikan dan menunjuk bukan kepada dirinya sendiri melainkan kepada **sesuatu yang lain di balik dirinya**, oleh karena jika indikasi itu menunjuk kepada dirinya sendiri maka ia sudah tidak dapat disebut lagi sebagai simbol atau tanda.

Ayat ada yang terhampar yaitu semesta dan ada yang terbaca yaitu kitab-kitab yang Allah turunkan (i.e., Taurat, Zabur, Injil dan al-Qur'an). Dipahami demikian, maka ayat memberi "tanda" akan adanya "sesuatu yang lain" di balik sesuatu atau dirinya dalam pengertian merepresentasikan sesuatu yang lain selain dirinya: *bahwa hamparan semesta "membayangkan" sesuatu yang dalam bahasa metafisika-tasawwuf disebut manifestasi (tajlī) –hamparan semesta mana memberi **tanda** adanya yang ter-bayang-kan; dan bahwa Allāh "berkomunikasi" –komunikasi antar subjek-objek, tentang sesuatu melalui deretan kalimat-kalimat yang termaktub di dalam kitab-kitab tersebut –kalimat-kalimat mana menunjukkan **tanda** adanya subjek yang berucap.*²³

²³ Al-Syai'u (الشَّيْءُ) juga berpadanan arti dengan terma-terma Arab, antara lain:

- 1) الكون presisinya 'ālam al-kaun atau alam yang berasal, dan muncul dari alam perintah ('ālam al-'amr) melalui kata كن sebagaimana firman Allah: *لَمَّا أَمَرَهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*
- 2) الخلق atau المخلوق artinya ciptaan, kata ini memberi indikasi adanya الخالق atau pencipta (خلق - يخلق - خالق). (خلقتا - خالق).
- 3) طبعي presisinya 'ālam tabī'ī yang berarti alam "terbit" atau alam "stempel." Indikasinya adalah bila ada yang terbit sudah pasti ada penerbitnya atau pelaku yang melakukan stempel tersebut.

Refrensi di atas mempertegas bahwa الشئ, yang diterjemahkan sebagai sesuatu, dan keseluruhan padanan-padanannya dalam bahasa Arab adalah terma-terma yang menunjuk kepada **adanya sesuatu yang lain di balik dari dirinya** (*point to something other than itself*). **Dan sesuatu yang lain di balik dari dirinya ini tiada lain kecuali Allah.**

Dengan penjelasan di atas, maka *al-fahm* atau *mafḥūm*, yang merupakan sebuah ungkapan yang digunakan ketika ilmu telah berhasil diperoleh, adalah pemahaman bahwa **sesuatu** itu hanyalah berupa **tanda** yang **menandakan** adanya sesuatu di balik dirinya, bahwa eksistensinya dapat **mewujud** karena adanya **kehendak Allah**.

Selanjutnya mengenai keadaan dan kondisi sesuatu.²⁴ Al-Attas lebih lanjut menjelaskan bahwa kondisi dan keadaan sesuatu tidak tetap. Artinya, terjadi peralihan secara terus-menerus dari "ada" kemudian "tiada" lantas menjadi "ada" lagi dan seterusnya demikian. Keadaan ada-dan-tiada ini, silih berganti tanpa ada dua durasi waktu yang mengantarainya. Pada kenyataan inilah realitas sesuatu dikatakan dalam teologi sebagai *qiyāmuh li ghairih* (i.e., **mewujud karena diwujudkan oleh sesuatu yang lain selain dari dirinya vs wujud dengan sendirinya**) dan dalam *tasawwuf* sebagai *fanā'* (i.e., **vs baqā'**). Hal ini, menurut para Sufi, dilakukan agar supaya entitas atau sesuatu tersebut merasa fakir (*al-faqr*) – keadaan mana membutuhkan sesuatu yang lain (*sense of dependency*) selain dari dirinya, yaitu Tuhan (*al-ghanī*), pada setiap saat. Karena jika tetap atau pernah mengalami ketidak *fanā'*-an atau *ada* dalam eksistensinya untuk dua durasi masa

²⁴ Secara ekstensif dibahas dalam al-Attas, *The Degree of Existence*; bandingkan Baharuddin Abd. Rahman, *Penampakan Diri Tuhan: al-Makassarī dan Martabat Tujuh* (Jakarta: Qaf Academy, 2015).

atau lebih, maka entitas akan mempunyai kualifikasi sebagai sesuatu yang *independent (ginā)* atau tidak bergantung kepada Tuhan dalam durasi tersebut.²⁵

D. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan di atas, maka dapat disimpulkan:

1. Dilihat dari perspektif bahwa Allah adalah sumber, maka ilmu didefinisikan sebagai *tibanya makna sesuatu atau objek ilmu pada jiwa*; sedang dilihat dari perspektif bahwa jiwa adalah penerima sekaligus penterjemah, maka ilmu didefinisikan sebagai *berhasilnya jiwa memperoleh makna sesuatu atau objek ilmu*.
2. Ma'na sesuatua adalah ma'na sesungguhnya sesuatu yang berarti: pertama, mendudukan sesuatu pada porsi dan kedudukanny yang hak dan laik; kedua, segala sesuatu dipersepsikan sebagai simbol yang merepresentasikan sesuatu di balik dirinya yaitu Allah; ketiga, kondisi segala sesuatu secara kontinyu dalam penciptaan dan penghancuran.
3. Kesejatian ilmu dilihat dari bermanfaat-tidakny, dan bermanfaat jika melahirkan tranquilitas dan pengenalan diri yang membawa seseorang kenal Tuhan dan destinasinya.

E. Daftar Pustaka

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and the Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1989.

-----, *The Degree of Existence*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1994.

²⁵ Lihat Syafa'atun al-Mirzanah, *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), 141-143. World-view Islam memberi gambaran yang sangat jelas antara Being (*wujūd*) dan Existent (*maujūd*), antara Unity (*waḥdah*) dan Multiplicity (*katsrah*), antara Subsistence (*baqā*) dan Evanescence (*fanā*). Dalam diskursus *wujūd*, *waḥdah*, dan *baqā*, realitas *wujūd* hanya milik Allah satu-satunya (*independent, subsistent, dan absolute*), sedangkan *maujūd* adalah milik segala sesuatu selain dari pada Allah (*dependent upon God, evanescence, dan relative*). Lihat al-Attas, *Aims and Objectives*, 34-35.

- , *The Positive Aspect of Tasawwuf: Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: Art Printing Works, 1981.
- , *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul: A Brief Outline and a Framework for an Islamic Psychology and Epistemology*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1990.
- , *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1991
- , *Aims and Objectives of Islamic Education*. Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979.
- , *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC., 1983.
- , *Prolegomena to the Metaphysics of Islām: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: UTM Press, 2014.
- Baharuddin Abd. Rahman. *Filsafat Pendidikan Islam: Rekam Jejak Bangunan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Qaf Academy, 2016.
- Baharuddin Abd. Rahman, *Penampakan Diri Tuhan: al-Makassarī dan Martabat Tujuh*. Jakarta: Qaf Academy, 2015.
- Al-Jurjānī, al-Sayyid al-Syarīf ‘Alī, al-Ta’rīfāt. Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bānī, 1938.
- <https://kbbi.web.id/intuisi>
- Al-Nasafī, al-Imām Najm al-Dīn, “Matn al-Aqā’id al-Nasafīyyah” dalam Majmū’ al-Mutūn fī Mukhtalaf al-‘Ulūm wa al-Funūn, disusun oleh Baharuddin Abd. Rahman. Jakarta: Mawahib, 2018.
- Al-Mirzanah, Syafa’atun. *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009),
- Al-Nisābūrī, Imām Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī. Ṣaḥīḥ Muslim, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāts al-‘Arabī, 2000.
- Yadi Purwanto, *Epistemologi Psikologi Islam: Dialektika Pendahuluan Psikologi Barat dan Psikologi Islami*. Bandung: Reflika Aditama, 2007.
- Syamsuddin Arif, “Prinsip-prinsip Epistemologi Islam” dalam *Epistemologi Islam Berbasis Sufistik*, ed. Baharuddin Abd. Rahman. Jakarta: Mawahib, 2018.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. *Rihlah Ilmiah: Dari Neomodernisme ke Islamisasi Ilmu Kontemporer*. Kuala Lumpur: UTM-CASIS, 2012.

