

BAB III

MANUSIA DAN ILMU PENGETAHUAN MENURUT AL-ATTAS

A. Manusia dan Ilmu Pengetahuan Menurut Filsuf pra Al-Attas

Konsep tentang manusia dan pengetahuan sudah sejak lama menjadi perhatian para filsuf. Filsuf Yunani seperti Plato, misalnya, mengatakan bahwa manusia terdiri dari dua unsur: jiwa (rohani) dan tubuh (jasmani). Dua unsur ini memiliki esensi dan karakteristik yang berbeda, yang unik. Jiwa adalah zat sejati yang berasal dari dunia sejati, dunia ide. Jiwa tertanam dalam tubuh manusia. Sementara tubuh manusia adalah zat semu yang akan hilang lenyap bersamaan dengan tubuh manusia. Sedangkan ide tetap abadi. Sesuatu yang abadi terperangkap di dalam suatu yang fana. Tubuh adalah penjara bagi jiwa.¹

Sebagai zat yang berasal dari dunia ide, jiwa ingin selalu kembali ke dunia sejati. Manusia yang bagian sejatinya adalah jiwa yang terperangkap dalam tubuh, selalu merasa tidak bebas selama tubuhnya mengungkung jiwanya. Untuk membebaskan jiwanya dari dunia fana dan kembali ke dunia idea, manusia harus memenuhi dirinya dengan hal-hal yang menjadi sifat utama. Sifat utama itu adalah rasionalitas, keutamaan moral, dan kebajikan selama hidup di dunia.²

¹ Frederick Copleston, *History of Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2004, h. 82

² *Ibid*, h. 84

Sementara tentang pengetahuan, Plato mengatakan bahwa pengetahuan terdiri dari dua macam. *Pertama*, pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman atau indera (pengetahuan pengalaman). *Kedua*, pengetahuan yang diperoleh melalui akal. Plato berupaya membandingkan kedua pengetahuan tersebut dan mempertimbangkan kebenaran di antara keduanya. Kemudian, untuk memecahkan persoalan tersebut, Plato menyatakan bahwa manusia sesungguhnya berada pada dua dunia: *pertama*, dunia ide (*idea/form*) yang bersifat tetap, satu macam, dan tidak berubah. *Kedua*, dunia fisik (*matter*) atau dunia pengalaman yang bersifat tidak tetap. Sebagai contoh, banyak segitiga yang bentuknya berlainan menurut pengetahuan indera/pengalaman. Tetapi, dalam ide atau pikiran, bentuk segitiga itu hanya satu dan tetap, dan ini menurut pengetahuan akal.³

Dalam sebuah paparannya, Bertenz menyebut dunia *idea/form* dengan istilah ‘pengenalan’ tentang ide-ide. Pengenalan tentang ide-ide inilah yang dinamakan Plato dengan istilah *episteme*, atau pengetahuan (knowledge). Objek yang dituju oleh pengenalan atau pengetahuan ini bersifat teguh, jelas, dan tidak berubah. Untuk mencapai pengetahuan ini dibutuhkan rasio. Pengetahuan yang dicapai oleh rasio inilah yang dipraktekkan di dalam ilmu pengetahuan. Jika dihubungkan dengan dunia fisik dan dunia pengalaman, maka pengetahuan inilah yang mempengaruhi yang fisik atau pengalaman. Bukan sebaliknya.⁴

³ *Ibid*, h. 86

⁴ Kees Bertenz, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001, h. 34

Berbeda dengan Plato, Aristoteles memandang manusia sebagai suatu kesatuan. Jiwa dan tubuh adalah satu substansi. Perbedaan keduanya bukan perbedaan esensial. Bagi Aristoteles jiwa manusia tidak terpenjara dalam tubuh. Ketidakbebasan manusia bukan dalam kondisi terpenjaranya jiwa oleh badan, melainkan ketidakmampuan mereka menggunakan keseluruhan sistem psiko-fisik dalam memahami alam semesta dan ketidakmampuan mengembangkan dirinya dalam kehidupan sehari-hari, termasuk kehidupan sosial. Tujuan hidup manusia adalah mencapai kebahagiaan, tetapi bukan kebahagiaan yang hedonistik, bukan yang semata-mata mementingkan kepentingan fisik. Kebahagiaan manusia adalah kebahagiaan yang dicapai dengan tindakan-tindakan rasional.⁵

Aristoteles mengembangkan konsep *hylemorfisme*. Ia mengatakan bahwa apa yang kita jumpai di muka bumi merupakan pengejawantahan material (*hyle*) di sana sini dari bentuk-bentuk (*morphe*) yang sama. Misalnya, pohon cemara, sapi, manusia, dan seterusnya. Pertentangan-pertentangan klasik di masa pra-Socrates dipecahkan Aristoteles dengan membedakan dan menegaskan kesatuan unsur materi dan bentuk dalam setiap makhluk (*materialized form* dan *formed matter* sekaligus). Ia berusaha menerangkan banyaknya individu yang berbeda-beda dalam satu jenis (*spesies*). Bentuk (*morphe, form*) dianggapnya sebagai yang memberi ‘aktualitas’ pada individu yang bersangkutan, sedangkan materi (*hyle, matter*) seakan-akan menyediakan ‘kemungkinan’ (*potentia*) untuk pengejawantahan bentuk dalam setiap individu dengan cara yang berbeda-beda. Bentuk dalam hal makhluk hidup disebut ‘jiwa’

⁵ Copleston, *op.cit*, h. 89

(Yunani: *psyche*, Latin: *anima*). Hanya jiwa manusia yang mempunyai kedudukan yang istimewa. Manusia, berkat jiwanya yang khas, tidak hanya sanggup mengamati dunia di sekitar secara inderawi, tetapi sanggup mengerti dunia dan dirinya. Selain itu, jiwa manusia dilengkapi ‘*nous*’ (Latin: *ratio* atau *intellectus*) yang menerima, dan malahan mengucapkan ‘*logos*’ (sabda, pengertian) yang gilirannya menjelma sabda-sabda “jasmani” yang diberi nama bahasa.⁶

Sementara tentang ilmu pengetahuan, Aristoteles menolak idea Plato. Aristoteles mengatakan bahwa tidak ada idea-idea abadi. Apa yang dipahami Plato sebagai idea sesungguhnya adalah *bentuk abstrak* yang tertanam dalam realitas inderawi sendiri. Dari realitas inderawi kongkret, akal budi manusia mengabstraksikan paham-paham abstrak yang bersifat umum. Akal budi, misalnya, mengabstraksikan paham “orang” atau “manusia” dari orang-orang kongkret-nyata yang kita lihat, yang masing-masing berbeda satu sama lain. Akal budi mampu melihat bahwa si Ahmad, si Machrus, Profesor Su’udi, dan Profesor Ilzam adalah sama-sama manusia, manusia dalam arti yang sepenuhnya. Menurut Aristoteles, ajaran Plato tentang idea-idea merupakan interpretasi yang salah terhadap kenyataan bahwa manusia dapat membentuk konsep-konsep universal tentang hal-hal yang empiris. Akal budi manusia mampu membuat abstraksi, mengangkat bentuk-bentuk universal dari realitas empiris individual. Ia bertolak dari realitas inderawi, pendekatannya bersifat empiris.⁷

⁶ *Ibid*, h. 101

⁷ *Ibid*, h. 103

Selain dipengaruhi oleh filsuf Muslim seperti Al-Farabi, Al-Ghazali, Iqbal, dan beberapa filsuf Muslim lain, menurut penulis, Al-Attas juga dipengaruhi oleh dua filsuf besar di atas. Pemahamannya tentang manusia tidak bisa lepas dari bacaannya atas pemikiran kedua filsuf tersebut. Ketika Al-Attas memaparkan tentang posisi manusia yang memiliki dua unsur, ruhani dan jasmani, maka ia sesungguhnya sedang mengulang kembali pemikiran Plato. Hanya saja Al-Attas, sebagaimana filsuf Muslim lainnya, berupaya memodifikasi pemikiran tersebut dengan pemahaman keislaman. Dan ketika Al-Attas memaparkan posisi manusia sebagai *hayawanun nathiq*, binatang rasional (*animal rationale*), maka sesungguhnya ia sedang mengingat kembali (*remembering*) pemikiran Aristoteles.

B. Manusia dan Ilmu Pengetahuan menurut Al-Attas

Manusia, sebagaimana juga dikemukakan Al-Attas adalah binatang rasional (*animal rational*). Karena rasionalitas adalah penentu manusia, menurut Al-Attas, maka sekurang-kurangnya kita harus memiliki gagasan tentang arti “rasional”, dan harus sepakat bahwa hal itu mengacu pada nalar.⁸ Akan tetapi, karena mengacu ke barat, konsep rasio sendiri mengalami kontroversi dan sangat problematik. Karena, secara bertahap, konsep tersebut telah terpisahkan dari intelek atau “*intelectus*”.

Pemikir-pemikir Muslim sendiri tidak menganggap rasio sebagai sesuatu yang terpisah dari *intellectus*. Mereka menganggap *aql* sebagai suatu kesatuan organik dari rasio maupun *intellectus*. Karena itu, menurut Al-Attas, seorang Muslim harus

⁸ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Konsep Pendidikan Islam*, Bandung: Mizan, 2004, h. 36

mendefinisikan manusia sebagai *al-Hayawanun Nathiq*, yang artinya hewan yang rasional. Manusia memiliki suatu fakultas batin yang merumuskan *makna-makna* (yaitu *dzu-nuthq*) dan perumusan makna-makna yang melibatkan penilaian, pembedaan, dan penjelasan inilah yang membentuk rasionalitas.

Istilah-istilah *nathiq* dan *nuthq* berasal dari sebuah akar kata yang mempunyai makna dasar “pembicaraan”, dalam arti pembicaraan manusia. Keduanya dapat diartikan sebagai suatu kekuatan dan kapasitas tertentu di dalam diri manusia untuk menyampaikan kata-kata dalam sebuah pola yang bermakna. Karena itu, manusia adalah suatu “binatang berbahasa”, dan penyampaian symbol-simbol linguistik ke dalam suatu pola yang bermakna tidak lain adalah ekspresi lahiriah yang bisa dilihat dan didengar dari realitas yang tidak terlihat yang kita sebut sebagai *aql*. Istilah *aql* sendiri pada dasarnya berarti sejenis “ikatan” atau “simpul”, sehingga dalam hal ini *aql* berarti suatu sifat dalam yang mengikat dan menyimpulkan obyek-obyek ilmu dengan menggunakan sarana kata-kata. *Aql* adalah padanan kata *qalb*, sebagaimana juga *qalb*, yang merupakan suatu alat pencerapan pengertian ruhaniah yang disebut dengan hati, adalah padanan kata *aql*. Sifat yang sebenarnya dari *aql* adalah bahwa ia adalah suatu substansi ruhaniah yang dengannya diri rasional (*an-Nafsun Nathiqah*) dapat memahami dan membedakan kebenaran dari kepalsuan.⁹

Dari acuan di atas, jelas bahwa hakikat yang mendasari pendefinisian manusia adalah substansi ruhaniah ini, yang oleh setiap orang diisyaratkan ketika ia berkata “aku”. Oleh karena itu, jika kita berbicara tentang pendidikan, maka hal itu mesti

⁹ *Ibid*, h. 38

dihubungkan dengan hakikat manusia dan tidak hanya pada jasad dan aspek kebinatangannya saja. Dalam mendefinisikan manusia sebagai suatu hewan rasional—bila yang dimaksud rasional adalah kapasitas untuk bisa memahami pembicaraan dan kekuatan yang bertanggung jawab atas perumusan makna—yang melibatkan penilaian, pembedaan, pencirian, dan penjelasan serta yang berhubungan dengan penyampaian kata-kata atau ungkapan-ungkapan (ekspresi) dalam suatu pola yang bermakna—maka makna dari “makna” dalam konteks ini didasarkan pada konsep *ma'na*, yaitu *pengenalan tempat-tempat segala sesuatu di dalam suatu sistem*. Pengenalan seperti itu terjadi jika relasi sesuatu dengan yang lain dalam sistem tersebut menjadi terjelaskan dan terpahamkan. Relasi tersebut menguraikan suatu keteraturan tertentu.

Makna, sebagaimana telah dirumuskan di atas, adalah suatu citra mental yang di dalamnya sebuah kata atau ungkapan tersebut menjadi suatu gagasan atau pengertian di dalam pikiran (*aql*, dengan mengacu pada *nuthq*), maka ia disebut sebagai “yang terpahamkan” (*mafhum*). Sebagai bentuk yang dapat dicernakan yang terbentuk sebagai jawaban pada pertanyaan “apakah ini?”, ia disebut sebagai “esensi” atau *mahiyah*. Jika dianggap sebagai sesuatu yang ada di luar pikiran, yakni secara obyektif, ia disebut sebagai realitas (*haqiqah*). Dilihat sebagai suatu hakikat khas yang terbedakan dari yang lain, ia disebut sebagai “individualita” atau “periada individual” (*huwiyah*).

Ada hubungan intrinsik antara makna dan ilmu.¹⁰ Ilmu terdiri atas satuan-satuan makna yang saling terkait secara koheren dengan satuan-satuan makna yang lain dan dengan demikian membentuk gagasan-gagasan, konsep-konsep, konsepsi-konsepsi, dan penilaian-penilaian. Pemikiran (*al-fikr*) adalah gerak diri menuju makna, dan ini membutuhkan imajinasi (*al-khayal*). Intuisi, dalam pengertian kemampuan mencapai kesimpulan secara cepat, tanpa melalui langkah logika satu demi satu (*al-hads*), maupun dalam pengertian pengalaman mencerahkan (*al-wijdan*), adalah sampainya diri pada makna, atau sampainya makna pada diri, baik itu diperoleh melalui pembuktian seperti dalam hal yang pertama (*al-hads*), atau datang dengan sendirinya dalam hal yang kedua (*al-wijdan*).

Definisi manusia sebagai hewan rasional adalah suatu jenis definisi yang menetapkan batasan pasti (*had*), yang mencirikan karakter pembeda manusia dari hewan lainnya. Definisi jenis ini tidak dapat digunakan untuk ilmu, karena ilmu pada hakikatnya menolak pembatasan yang didasarkan pada pembagian ke atas genus dan perbedaan spesifik. Ilmu adalah tidak terbatas dan pendefinisianannya hanya dapat sebatas deskripsi (penggambaran) mengenai hakikatnya (*rasm*). Dengan demikian, kita mendefinisikannya di atas sebagai terdiri dari satuan-satuan makna yang secara koheren saling terkait membentuk gagasan, konsep, konsepsi, dan penilaian. Karena kita telah mendefinisikan makna sebagai pengenalan tempat-tempat segala sesuatu dalam suatu sistem, maka dengan “tempat” kita mengacu kepada “tempat yang tepat” dalam beragam tingkat-tingkat eksistensi manusia. Eksistensi manusia dapat

¹⁰ Zainal Abidin Bagir, *Al-Attas dan Filsafat Sains*, Jakarta: Pustaka Ilmu, 2004, h. 42

dianggap mempunyai tempat-tempat yang berbeda, bergantung kepada beragam jangkauan operasi indra lahir dan batin. Tingkat-tingkat eksistensi ini adalah:

1. Eksistensi yang real atau nyata, yang merupakan eksistensi pada tingkat realitas objektif seperti dunia lahir.
2. Eksistensi yang dapat diindra, yang terbatas kepada fakultas-fakultas indera dan pengalaman inderawi, termasuk mimpi, penglihatan batin, dan ilusi.
3. Eksistensi khayali, yang merupakan eksistensi objek-objek pengalaman inderawi dalam imajinasi ketika objek-objek itu tidak ada dalam persepsi manusia
4. Eksistensi intelektual, yang terdiri atas konsep-konsep abstrak dalam pikiran manusia
5. Eksistensi analog, yang dibentuk oleh hal-hal yang tidak wujud pada tingkat-tingkat yang disebutkan di atas, tetapi wujud sebagai sesuatu yang lain yang menyerupainya dalam hal-hal tertentu, atau analog dengannya.

Tingkat yang disebut terakhir itu dapat juga dianggap berhubungan dengan sesuatu yang merupakan jangkauan operasi fakultas diskursif atau kognitif (*fikri*) diri. Pada setiap tingkat ini, persepsi manusia terhadap objek-objek persepsi ini tidaklah sama. Di samping itu kita mengakui adanya sebuah tingkat lain selain tingkat eksistensi pada tingkat kebenaran rasional: tingkat eksistensi suprarasional atau transendental yang dialami oleh para nabi, wali Allah, dan orang-orang bijak yang amat dalam ilmunya. Ini adalah tingkat eksistensi suci, di mana segala hal dipahami sebagaimana adanya. Maka, konsep “tempat yang tepat” berkaitan dengan semua

tingkat eksistensi manusia ini, yang meliputi wilayah-wilayah ontologis, kosmologis, dan psikologis, dan mencakup manusia sendiri dan dunia empiris, sebagaimana juga aspek-aspek etis dan religius dari eksistensi manusia. Tempat yang tepat berarti tempat yang “nyata” dan “benar” seperti yang dimaksudkan oleh kata *haqq*. *Haqq* menunjuk kepada realitas dan kebenaran sekaligus. Sebagai realitas, ia menunjuk kepada suatu kondisi ontologis; sebagai kebenaran ia menunjuk kepada suatu penilaian atau *hukm* dalam hubungannya dengan realitas atau situasi nyata.¹¹

Manusia juga, sebagaimana dikemukakan oleh Al-Attas, mempunyai sifat ganda: ia adalah jiwa dan juga raga kedua-duanya, ia sekaligus wujud fisik dan ruh.¹² Allah mengajarkan nama-nama (*al-asma*) dari segala hal (2:31). Dengan ‘nama-nama’ kita menarik kesimpulan yang dimaksud adalah pengetahuan (*al-ilm*) dari segala hal (*al-asyaa*). Pengetahuan ini tidak menunjuk kepada pengetahuan tentang esensi (*dzat*) atau dasar yang paling dalam (*sirr*) dari suatu hal (*syai*) seperti roh (*ruh*), yang hanya sedikit pengetahuan daripadanya diizinkan Allah bagi manusia (17:85). Yang dimaksud adalah pengetahuan tentang kejadian-kejadian (*arad*) dan atribut-atribut (*sifah*) mengenai hal-hal yang ditangkap panca indra dan difahami oleh akal budi (*mahsusat* dan *ma’qulat*) sehingga dapat diketahui berbagai hubungan dan perbedaan yang ada antara hal-hal itu. Di samping itu pengetahuan tersebut perlu

¹¹ *Ibid*, h. 45

¹² Juga dikemukakan oleh filsuf Al-Farabi, bahwa manusia terdiri dari dua unsur. *Pertama*, unsur yang berasal dari *alam al-khalq*. *Kedua*, berasal dari *alam amr* (ruh dari perintah Tuhan). Dari kedua substansi tersebut maka yang paling esensial adalah substansi immateri atau ruhnya. Manusia memang terdiri dari jasad dan ruh, tetapi yang hakikat dari kedua substansi itu adalah ruh. Jasad hanyalah alat ruh di alam nyata. Lih, Mulyadi Kartanegara, *Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2002, h, 30

untuk menerangkan sifat hal-hal tadi dalam konteks ini sehingga sebab musabab, guna-manfaat dan maksudnya yang khusus dapat dikenali dan dimengerti.¹³

Manusia juga diberi pengetahuan tentang Allah (*ma'rifah*), Keesaan-Nya yang mutlak; bahwa Allah adalah Tuhannya (*rabb*) yang sejati dan Obyek Penyembahannya yang sejati (*ilah*) (7:172; 3-18). Letak pengetahuan ini pada manusia, al-ilm dan ma'rifah kedua-duanya adalah roh dan jiwanya (*al-nafs*) dan hatinya (*al-qalb*, kalbu) dan akalanya (*al-aql*). Karena manusia mengetahui (*arafa*) Allah dalam Keesaan-Nya yang mutlak sebagai Tuhannya, maka kenyataan pengetahuan sedemikian itu mempunyai konsekuensi telah mengikat manusia dalam suatu perjanjian (*mitsaq*, *'ahd*) yang menentukan maksud, sikap dan perbuatannya dalam hubungan dengan dirinya dan dengan Allah. 'Pengikatan' dan 'penentuan' manusia terhadap perjanjiannya dengan Allah dan terhadap sifat hakiki daripada maksud, sikap, dan perbuatannya adalah pengikatan dan penentuan dalam bentuk agama (*din*) dan kepatuhan (*aslama*) yang sejati. Din dan aslama keduanya bersifat saling melengkapi dalam sifat hakiki diri manusia (yaitu fitrah).¹⁴

Atas paparan di atas, penulis mengatakan bahwa Al-Attas tidak mendikotomikan antara manusia sebagai binatang rasional (*animal rational*) atau *hayyawanun nathiq* dan manusia sebagai binatang berbahasa (*animal language*) atau *hayyawanun nuthq*. Karena, pada dasarnya keduanya (*nathiq* dan *nuthq*) memiliki kata dan makna dasar yang sama, yakni "pembicaraan". Keduanya merupakan suatu

¹³ Zainal Abidin Bagir, *Al-Attas dan Filsafat Sains*, Op. Cit, h. 46

¹⁴ *Ibid*, h. 46

kekuatan dan kapasitas diri manusia untuk menyampaikan kata-kata dalam sebuah pola yang bermakna. Sebagai binatang rasional, manusia memiliki nalar atau *rasio*, dan tidak terpisah dari *aql*. Dan sebagai binatang berbahasa, manusia melalui *aql*-nya menyampaikan symbol-simbol linguistik dalam sebuah pola yang bermakna. *Aql* juga yang mengikat dan menyimpulkan obyek-obyek ilmu dengan menggunakan sarana kata-kata. *Aql* juga sebagai substansi ruhaniah di mana manusia sebagai makhluk rasional dapat memahami dan membedakan kebenaran dan kepalsuan.

C. Ilmu Pengetahuan dan Proses Pencapaiannya

Menurut Al-Attas, berbeda dengan filsafat dan sains modern, kita memandang bahwa ilmu datang dari Allah SWT. Ilmu diperoleh melalui sejumlah saluran: indera yang sehat, laporan yang benar yang disandarkan pada otoritas, akal yang sehat, dan intuisi. Arti dari ungkapan “indera yang sehat” mengacu kepada persepsi dan pengamatan, yang mencakup lima indera lahiriah: perasa tubuh, pencium, perasa lidah, penglihat, dan pendengar, yang semuanya berfungsi untuk mempersepsi hal-hal partikular dalam dunia lahir ini. Terkait dengan pancaindra ini adalah lima indra batin yang secara batiniyah mempersepsi citra-citra inderawi dan maknanya, menyatukan atau memisah-misahkannya, mencerap (mengkonsepsi) gagasan-gagasan tentangnya, menyimpan hasil-hasil pencerapan itu, dan melakukan inteleksi terhadapnya. Kelima indera batin ini adalah indera umum (*common sense*), representasi, estimasi, ingatan

dan pengingatan kembali, dan imajinasi.¹⁵ Dalam hal ini, yang dipersepsi adalah “rupa” (*form*) dari objek lahiriah, yaitu representasi realitas lahiriah atau inderawi, bukan realitas itu sendiri.¹⁶

Jadi, yang dipersepsi oleh indera-indera itu bukanlah realitas sesungguhnya dalam dirinya sendiri, melainkan sesuatu yang menyerupai atau merupakan representasi dari realitas itu, sebagaimana yang tertangkap oleh indera-indera itu. Apa yang disebut realitas lahiriah adalah sesuatu yang terhadapnya pancaindera melakukan kerja abstraksi, yang menghasilkan rupa (*form*)-nya. Demikian juga dengan makna, citra akliah (*ma'qulat, intelligibles*) merupakan representasi realitas yang ditanamkan ke dalam diri, karena akal telah menyarikan dan membebaskan (melakukan abstraksi) realitas itu dari aksiden-aksiden yang melekat padanya—yang

¹⁵ Istilah *common-sense* (*hishsh al-musyarak*) di sini tidak dimaksudkan sebagai “akal sehat”, sebagaimana kata ini biasa diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia, namun digunakan sebagai istilah teknis dalam psikologi (*ilm al-nafs*) para filosof muslim, yang berarti salah satu indera batin yang berhubungan dengan kelima indra lahir, dan karenanya disebut ‘indera umum’. Dalam psikologi ini, indera umum menerima data-data hasil persepsi kelima indera lahiriah itu dan mengabstraksikannya menjadi ‘rupa’ (*form*) dari objek-objek lahiriah; ‘rupa’ adalah citra atau representasi objek-objek tersebut.

Representasi (*al-khayaliyyah*) menyimpan hasil abstraksi tersebut; dan tanpa Representasi, data realitas lahir itu akan segera hilang setelah indera-indera lahir tak mempersepsinya. Setelah menerima hasil persepsi yang ada di Representasi, *estimasi* (*al-wahmiyyah*) mempersepsi makna-nya. Pada tahap ini diri telah mampu membentuk opini; tetapi ini hanyalah didasarkan pada penafsiran instinktif atau hubungannya dengan pengalaman masa lalu dan, karenanya, amat mungkin salah. Ingatan-pengingatan (*al-hafizh, al-dzakir*) memiliki fungsi yang sama dengan Representasi dalam hal makna: ia menyimpan makna yang telah dipersepsi oleh Estimasi.

Imajinasi (*al-mutakhaliyyah*) adalah perantara antara indera-indera batin dengan fakultas rasional manusia, yaitu akal (dan karenanya juga perantara antara diri hewani [*animal soul*], yang terdiri dari kelima indera batin ini, dengan diri manusiawi/rasional [human, rational soul]). Ia menerima “rupa-rupa” dari representasi dan makna-makna dari Ingatan-pengingatan, dan bertindak atasnya sedemikian hingga makna-makna terkait dengan “rupa-rupa”-nya. Proses psikologis-epistemologis ini berlanjut dalam fakultas rasional manusia, dan hasil akhirnya adalah pengetahuan tentang alam lahir. Lihat Syed Naquib Al-Attas, *The Nature of Man and the Psychology of Human Soul*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1990, h. 9-15

¹⁶ Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, Bandung: Mizan, h. 34

bukan merupakan hakikatnya—seperti kuantitas, kualitas, ruang, dan posisi. Perbedaan antara *rupa* dan *makna* objek-objek inderawi adalah bahwa “rupa” merupakan apa yang pertama kali dipersepsi oleh indera batin dari objek inderawi tanpa terlebih dahulu dipersepsi indera lahir.

Kemudian, mengenai “akal yang sehat” (*sound reason*), menurut Al-Attas, tidak hanya terbatas pada unsur-unsur inderawi; atau pada fakultas mental yang secara logis mensistematisasi dan menafsirkan fakta-fakta pengalaman inderawi; atau yang mengubah data pengalaman inderawi menjadi suatu citra akliyah yang dapat dipahami setelah melalui proses abstraksi. Fakultas mental yang melaksanakan kerja abstraksi fakta-fakta dan data inderawi serta hubungan keduanya, dan mengaturnya dalam suatu aturan yang menghasilkan hukum-hukum, sehingga alam *tabi’i* dapat dipahami. Ini memang salah satu aspek akal, *aql*. Dalam arti yang lebih luas, sekali lagi, akal bekerja selaras, bukan bertentangan dengannya. Akal adalah suatu substansi ruhaniah yang melekat dalam organ ruhaniah pemahaman yang kita sebut hati atau kalbu, yang merupakan tempat terjadinya intuisi.

Sebagaimana halnya kita tidak membatasi akal pada unsur-unsur inderawi, kita juga tidak membatasi intuisi pada pengenalan langsung, tanpa perantara, oleh subjek yang mengenali, tentang dirinya sendiri, keadaan sadarnya, diri-diri lain yang seperti dirinya, dunia lahiriah, hal-hal universal, nilai-nilai, atau kebenaran-kebenaran rasional. Kita memahami intuisi juga sebagai pemahaman langsung akan kebenaran-kebenaran agama, realitas dan eksistensi Tuhan, realitas eksistensi sebagai lawan esensi—dalam tingkatnya yang lebih tinggi, intuisi adalah intuisi terhadap eksistensi

itu sendiri. Berkenaan dengan intuisi pada tingkat-tingkat kebenaran yang lebih tinggi, intuisi tidak datang pada sembarang orang, tetapi datang pada orang yang telah menjalani hidupnya dengan mengalami kebenaran agama melalui praktik pengabdian kepada Tuhan secara ikhlas. Intuisi ini datang pada orang yang, dengan pencapaian intelektualnya, telah memahami hakikat keesaan Tuhan dan arti keesaan ini dalam suatu sistem metafisik terpadu.¹⁷

Intuisi ini datang pada orang yang merenungkan secara terus menerus hakikat realitas, dan selama perenungan mendalam dan dengan kehendak Tuhan, kesadaran akan dirinya dan keadaan subjektifnya dihapuskan, lalu masuk ke dalam keadaan kedirian yang lebih tinggi, baka dalam Tuhan. Ketika ia kembali ke keadaan manusiawi dan subjektifnya, ia kehilangan apa yang telah ia temukan tetap ada bersamanya. Pemahaman langsung dan seketika yang disebutkan di atas terjadi ketika ia berada dalam keadaan baka dalam Tuhan, yaitu ketika ia memperoleh kediriannya yang lebih tinggi. kepadanya telah diberikan kilasan hakikat realitas dalam masa pertemuan dengan kebenaran itu. Kandungan kognitif dari intuisinya terhadap eksistensi terungkap kepadanya dalam suatu sistem terpadu secara menyeluruh.

Dalam hal intuisi, dan pada tingkat kesadaran manusia, tingkat-tingkat lebih tinggi yang dicapai oleh para ilmuwan besar—pada saat-saat penemuan hukum-hukum dan prinsip-prinsip yang mengatur alam *tabi'i*—adalah tingkat-tingkat yang sepadan dengan pelatihan, disiplin, pengembangan daya penalaran dan pengalamannya, dan juga dengan masalah-masalah khusus yang dihadapinya, ketika

¹⁷ *Ibid*, h. 38

nalar dan pengalaman tidak mampu memberikan makna yang koheren kepada masalah-masalah khusus tersebut. Makna tercapai lewat intuisi, karena intuisilah yang mampu mensintesis hal-hal yang dilihat secara terpisah oleh nalar dan oleh pengalaman tanpa mampu digabungkan ke dalam suatu keseluruhan yang koheren.

Intuisi datang kepada seseorang kalau ia telah siap untuk itu, ketika nalar dan pengalamannya telah terlatih untuk menerima dan menafsirkannya. Tetapi, sementara tingkat-tingkat intuisi yang dicapai melalui metode empiris dan rasional hanya mengacu kepada aspek-aspek *khusus*—dan bukan keseluruhannya—dari hakikat-hakikat realitas, tingkat-tingkat intuisi pada tingkat kesadaran manusia yang lebih tinggi, yang dicapai oleh para nabi dan wali, memberikan pandangan langsung akan hakikat realitas sebagai suatu *keseluruhan*. Para nabi dan wali juga membutuhkan persiapan untuk menerima dan mampu menafsirkannya. Persiapan mereka tidak hanya terdiri atas pelatihan, dan pengembangan daya akal dan kapasitas pengalaman inderawi mereka. Namun juga latihan, disiplin, dan pengembangan diri batin dan fakultas-fakultas diri yang berkaitan dengan pemahaman realitas-kebenaran.¹⁸

Kemudian, ada dua macam mengenai laporan yang benar sebagai jalan diperolehnya ilmu. *Pertama*, laporan yang disampaikan secara berangkai dan tidak terputus oleh sejumlah orang, dan tidak masuk akal jika mereka dianggap dengan sengaja bermaksud membuat dusta bersama-sama. *Kedua*, laporan atau pesan yang dibawa oleh Rasulullah. Otoritas jenis pertama—yang terbentuk oleh kesepakatan bersama, yang termasuk di dalamnya sarjana, ilmuwan, dan orang berilmu pada

¹⁸ *Ibid*, h. 39

umumnya—dapat dipersoalkan oleh nalar dan pengalaman. Tetapi otoritas jenis kedua, yang juga dikukuhkan oleh kesepakatan umum, bersifat mutlak. Otoritas pada akhirnya didasarkan pada pengalaman intuitif, yaitu baik yang terkait dengan tatanan indera dan realitas inderawi, maupun yang terdapat dalam realitas transendental seperti intuisi pada tingkat-tingkat yang lebih tinggi.¹⁹

Bertentangan dengan pandangan ilmu dan filsafat modern dalam hal sumber dan metode ilmu, kita memandang bahwa otoritas dan intuisi, seperti halnya akal dan pengalaman, juga memiliki tingkat-tingkat. Terlepas dari otoritas orang yang berilmu pada umumnya, tingkat otoritas tertinggi bagi kita adalah Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Keduanya mewakili otoritas tidak hanya dalam pengertian menyampaikan kebenaran, tetapi juga membentuk kebenaran. Keduanya mewakili otoritas yang dibangun di atas tingkat-tingkat kognisi intelektual dan ruhaniah yang lebih tinggi, dan di atas pengalaman transendental yang tidak dapat disempitkan hanya pada tingkat akal dan pengalaman biasa.²⁰

Pada paparan di atas, menurut penulis, Al-Attas memahami ilmu pengetahuan tidak seperti yang dikembangkan sains modern yang menganggap ilmu pengetahuan hanya berbasis pada rasio, *nalar*, dan berdasarkan pengalaman indrawi semata. Sains modern menganggap bahwa kebenaran pengetahuan senyatanya terpisah dari kebenaran ilahiah. Sains modern mengabaikan nilai-nilai spiritual dan relijiusitas. Ini

¹⁹ *Ibid*, h. 40

²⁰ *Ibid*, h. 42

yang dikritik dan dibantah keras Al-Attas. Padahal, menurut Al-Attas, ilmu pengetahuan datang dan diterima manusia karena ada peran Allah SWT.

D. Pembagian dan Makna Ilmu Menurut Al-Attas

Ilmu, menurut Al-Attas, terbagi menjadi dua macam. *Pertama*, ilmu yang diberikan oleh Allah SWT sebagai karunia-Nya kepada insan. *Kedua*, ilmu yang dicapai dan diperoleh oleh insan berdasarkan daya usaha akliahnya sendiri yang berasal dari pengalaman hidup indera jasmani dan nazar-akali serta pemerhatian, penyelidikan, dan pengkajian. Ilmu yang pertama itu mempunyai dua kenyataan: yang satu sebagai *tanzil*, dan yang satu lagi sebagai pengenalan yang merujuk kepada diri dan alam hakiki dan Tuhan yang Hak. Sebagai *tanzil*, ilmu yang pertama merujuk kepada umat manusia umumnya dan mensifatkan kandungannya sebagai hidayah yang membimbing ke arah Hak Ta'ala: suatu petunjuk yang mengarahkan hidup insan ke jalan yang lurus dan benar. Ilmu inilah yang disebut *Al-Ilm*, yakni ilmu yang sebenarnya.²¹

Sebagai pengenalan yang merujuk kepada diri insani khususnya dan kepada alam hakiki dan Tuhan Yang Hak, maka ilmu yang pertama ini hanyalah dapat diterima oleh insan dengan daya usaha kerja amal ibadah serta kesucian hidupnya—yakni dengan keihsanannya dan dengan khidmat sejati ibadah kepada Tuhannya Yang Hak itu demi ridho-Nya belaka—dan yang kemungkinan dapat diterimanya itu bergantung kepada kehendak dan karunia Allah SWT juga. Dialah yang Mahatahu

²¹ Haris Arifin, *Memahami Epistemologi Al-Attas*, Yogyakarta: Cahaya Ilmu, 2002, h. 26

akan takaran banyak dan sedikit atau tiada sama sekali kemungkinan untuk memberikan ilmu itu. Dan penerimaan ilmu ini, apabila dikaruniakan kepadanya oleh Allah SWT, maka insan menerimanya melalui *pandangan batinnya* atau *rasa ruhaniahnya* yakni *dzawq*, yang dialaminya secara langsung akibat penyingkapan hijab atau tudung penutup yang menyelubungi alam hakiki kandungan ilmu ini, yakni *kasyf* yang dengan sekejap nazar ruhani terpancang oleh penglihatan ruhaninya.²²

Ilmu ini, yang merupakan suatu kenyataan khusus ilmu, biasanya disebut *ma'rifah*, yakni ilmu pengenalan yang merujuk kepada pengenalan diri akali insani. Pengenalan seperti ini membuka penglihatan ruhani insan kepada pengenalan terhadap Tuhan Yang Hak, Allah SWT. Pengenalan terhadap Tuhan Yang Hak itu didapatinya dengan cara mengenal diri akalinya, sebab diri akali memang kenal akan Tuhannya Yang Hak, dan pengenalan diri akali itulah yang membuat insan mengenal akan Tuhannya. Pemahaman Al-Attas tentang pengenalan diri akal insani ini mirip sekali dengan konsep emanasi Al-Farabi.

Ilmu yang sebenarnya, yang dinyatakan sebagai *tanzil*, menurut Al-Attas itulah ilmu yang utama, sebab ilmu itu sudah jelas dan lengkap sempurna bagi insan dan merupakan hidayah dan petunjuk yang membimbingnya ke arah yang lurus dan benar. Dan ilmu yang sebenarnya yang dinyatakan sebagai pengenalan itu adalah suatu kenyataan khusus mengenai kandungan *tanzil* juga. Karena ia merujuk kepada diri dan alam hakiki dan Tuhan yang Hak, dan bukan merupakan suatu kenyataan akhir seperti *tanzil*, maka penerimaan ilmu ini merupakan pencapaian ilmu yang

²² *Ibid*, h. 26

terluhur-murni bagi insan. Pemberian ilmu ini pada akhirnya bergantung kepada kehendak serta karunia Allah SWT yang memberikannya kepada siapa saja yang diketahui-Nya layak menerimanya. Dan kelayakan bagi yang menerimanya itu bergantung kepada daya kerja serta keikhlasan amal ibadah. Itu menjadi syarat utama bagi kemungkinan tercapainya ilmu. Oleh karena itu, ilmu mengenai amal-ibadah serta cara melakukannya yang merupakan ilmu syarat utama bagi kemungkinan menerima ilmu yang pertama itu menjadi wajib bagi kita.²³

Ilmu syarat utama ini merupakan pengetahuan dan pengenalan mengenai kedua kenyataan ilmu yang sebenarnya: yang merujuk kepada *tanzil* dan kepada pengenalan diri dan alam hakiki dan Tuhan itu, termasuk segala yang disunnahkan oleh Rasulullah SAW, dan rukun-rukun *islam* dan *iman*, makna, tafsiran, maksud tujuannya, dan pengamalannya dalam kehidupan sehari-hari. Tiap Muslim wajib mempunyai ilmu syarat utama ini. Wajib dia memahami dengan betul sempurna rukun-rukun *Islam* dan *iman*, dan juga wajib dia mengenali keesaan Tuhan Yang Hak, yakni tauhid; dan wajib baginya mengerjakan amalan yang dijelaskan ilmu ini, sebab ilmu ini merupakan kenyataan ilmu yang sebenarnya.

Kemajuannya dalam janaan ubudiah ini tergantung kepada amalannya dan keikhlasan niat dan maksudnya, yang dikerjakan dengan sungguh-sungguh sehingga ada setengah dari setengahnya yang mengabdikan diri kepada Tuhannya Yang Hak seolah-olah dilihat Tuhannya itu, dan kebanyakan pula yang mengabdikan diri kepada Tuhan ini seolah-olah Tuhan Yang Melihatnya. Dan kemajuan perjalanan ubudiah

²³ *Ibid*, h. 27

dari peringkat diri yang seolah-olah Tuhan Yang Melihatnya ke peringkat diri yang seolah-olah dilihat Tuhannya itulah yang dimaksudkan sebagai *keihsanan*. *Ihsan* berarti pencapaian peringkat budi pekerti yang luhur sempurna dalam pengabdian diri kepada Tuhan Yang Hak.²⁴

Ilmu yang kedua, menurut Al-Attas, adalah ilmu yang disebut *ilm* yang mempunyai bentuk jamak *ulum* adalah ilmu pengetahuan, dan diperoleh sebagai hasil pencapaian sendiri daya usaha akliah melalui pengalaman hidup indera jasmani dan nazar-akali dan pemerhatian, penyelidikan, dan pengkajian. Ilmu ini berdasar pada pengumpulan kesimpulan-kesimpulan yang diperoleh dari kenyataan hidup duniawi. Penuntutan ilmu ini tiada batasnya sebab ia merujuk kepada maklumat-maklumat yang tiada berbatas, yang mempunyai nilai kegunaan hidup duniawi, yang merupakan alat juga bagi insan dalam menyesuaikan dirinya dengan keadaan alam sekelilingnya.²⁵

Sebagai gambaran bagi menjelaskan perbezaan antara ilmu yang pertama dan ilmu yang kedua, menurut Al-Attas, maka kita mengambil ibarat dengan memisalkan seseorang dan tetangga yang baru pindah datang berdiam di kawasan daerah kediamannya. Mula-mula dia hanya tahu akan tetangganya yang baru pindah itu dengan pengetahuan sepintas lalu belaka. Dia mungkin dapat memperhatikan rupa-bentuk paras muka dan gaya serta gerak badannya dan gelagat lakunya sehingga dapat tahu siapa orang itu apabila berjumpa dengannya di jalan raya. Dia mungkin

²⁴ *Ibid*, h. 27

²⁵ *Ibid*, h. 28

dapat mengetahui nama tetangganya dan butir-butir maklumat mengenainya, seperti: kedudukannya berumah tangga sebagai bujangan atau sudah kawin; jumlah anak dan saudara-saudaranya; dan banyak lagi butiran maklumat seperti ini yang boleh diperoleh dengan cara pemerhatian. Kemudian mungkin dapat pula dia, melalui pertanyaan yang ditujukan ke orang lain yang diketahuinya dan dengan penyelidikan secara pribadi, mendapatkan keterangan mengenai pekerjaan tetangganya itu dan tempat kerjanya dan tugas jawatannya. Dan mungkin lagi dia dapat, dengan penyelidikan yang lebih sulit, tahu berapa gajinya.²⁶

Mungkin terus dia membuat penyelidikan dan pemerhatian seperti ini dengan tiada sekalipun berhubungan langsung dengan tetangganya, dan terus mendapat butiran maklumat lain yang dapat dikumpulkannya. Namun demikian, pengetahuan mengenai tetangganya itu akan tetap berkisar di sekitar peringkat taraf pengetahuan juga, dan bukan pengenalan. Karena bagaimanapun banyaknya dikumpulkan lagi butir-butir maklumat yang dapat ditambahkan kepada yang sudah diketahuinya dengan cara itu, maka tentulah masih ada banyak lagi keterangan mengenai diri pribadi tetangganya itu yang tiada mungkin diperolehnya dengan cara begini, seperti: suka dukanya, rasa kasih sayangnya, benci-takutnya, kepercayaan dan harapannya, pikiran dan renungannya perihal hidup dan maut, cita-rahasia yang terpendam dalam hatinya, sifat baiknya, dan butir-butir kenyataan lain seperti ini.

Dari gambaran yang membayangkan sifat serta perbezaan kedua bagian ilmu ini maka kita dapat merumuskan beberapa kesimpulan yang syarat-syaratnya dapat

²⁶ *Ibid*, h. 30

kita jadikan bandingan bagi mengibaratkan sifat serta hakikat ilmu yang pertama. Syarat yang pertama adalah *adanya syarat untuk dikenali* yang timbul dari dalam diri yang ingin dikenali oleh yang ingin mengenalnya. Syarat yang kedua adalah *pemberian kenyataan* yang mengenalkan diri yang ingin dikenali kepada yang ingin mengenalnya itu bernisbah rujukan kepada *diri-diri sejenis*, dan ini disebabkan oleh kemungkinan berlangsungnya perhubungan perasaan dan pikiran yang dapat disalingpahami dan disalingpahaman.²⁷

Syarat yang ketiga agar dapat diizinkan mendekati diri yang ingin dikenali maka yang ingin mengenalnya harus taat patuh mengikut cara mendekati diri yang ditetapkan oleh yang ingin dikenali—yakni cara sopan santun dan pertuturan halus memperikan adab tertib serta adat kelakuan yang dianggap baik dan mulia. Syarat keempat dalam pengenalan tentang rahasia diri yang ingin dikenali yang diberikan kepada yang ingin mengenalnya itu berdasar kepada *amanah*, kepada kepercayaan layaknya yang ingin mengenalnya itu menerima dan menyimpan rahasia yang diberikan oleh yang ingin dikenali; dan amanah ini diuji kelayakannya atas dasar lama dan ikhlasnya taat setia persahabatan itu berlangsung sehingga semakin kukuh keakraban antara keduanya.

Ilmu yang pertama, seperti sudah diuraikan di atas, berdasarkan sifat keruhaniannya, tentulah mengandung serta menyatakan hakikat dan keyakinan yang lebih luhur serta tepat dan teguh apabila dibandingkan dengan nisbah kepada nilai kandungan serta pencapaian ilmu yang kedua. Dan karena ilmu yang pertama,

²⁷ *Ibid*, h. 31

menurut Al-Attas, bermaksud merujukan tujuannya kepada ruh atau diri akali insan, maka ilmu syarat utama, yang juga merupakan hasil Ilmu yang pertama—yang sebenarnya dari Allah SWT— tidak dapat dipisahkan dengan Islam. Bahkan mesra dan berpadu dengan Islam sebagai asas akhlak. Dengan ilmu syarat utama ini, yang juga disebut *ilmu syariat*, maka kita semua dapat memerintah, mengendalikan, dan mengarahkan diri kita dalam kelakuan hidup sehari-hari, dan menetapkan nilai hidup kita ke arah yang lebih benar.²⁸

Ilmu yang pertama itu menyingkapkan bagi pandangan ruhani kita tudung penutup yang menyelubungi Hakikat Wujud dan Maujud, dan dengan demikian menyatakan kepada diri kita nisbah hakiki yang berlaku antara diri insan dan Tuhannya yang Hak. Dan karena ilmu ini memaksudkan bagi insan tujuan akhir dia berilmu, maka ilmu syarat utama baginya itu menjadi ilmu asasi yang menjadi dasar segala penuntutan ilmu yang kedua. Jika tidak demikian—yakni jika penuntutan serta pencapaian dan penggunaan ilmu yang kedua itu tiada berdasar pada pengenalan serta pengamalan ilmu syarat utama tadi—maka dengan sendirinya, dengan hanya ilmu yang kedua itu melulu tanpa arahan panduan ruhani ilmu syarat utama itu, ilmu yang kedua itu tidak akan dapat memandu membimbing insan dalam kehidupannya. Ia hanya akan mengelirukan dan mengacaukan daya insan memperoleh makna bagi nasib terakhirnya.²⁹

²⁸ *Ibid*, h. 32

²⁹ *Ibid*, h. 33

Ilmu yang pertama, yang tinggi luhur pangkatnya itu, menurut Al-Attas, terdapat suatu batas pencapaiannya, sedangkan ilmu yang kedua tidak demikian. Ini yang menyebabkan adanya kemungkinan baginya untuk terus ragu, syak wasangka, dan tidak pernah puas terhadap kebenaran. Karena itu, insan yang mendapat hidayah tahu bahwa menuntut ilmu yang kedua itu haruslah dibatasi kepada keperluan kegunaan bagi dirinya, dan haruslah disesuaikan pula dengan sifat tabiat dirinya dan kelengkapan dirinya. Oleh sebab itu, maka Islam membuat perbedaan antara penuntutan kedua macam ilmu itu: menjadikan ilmu syarat utama bagi ilmu yang pertama wajib diselenggarakan oleh segenap kaum Muslim, yakni dijadikan penuntutan ilmu itu sebagai *fardhu ain*, dan ilmu yang kedua sebagai wajib bagi sebagian kaum Muslim dan tiada wajib bagi semuanya, yakni sebagai *fardhu kifayah*.³⁰

Istilah *fardhu ain* dan *fardhu kifayah* sudah ada paling tidak sebelum zaman Imam Syafi'i yang mungkin telah memperkenalkan untuk pertama kalinya istilah *fardhu kifayah*. Ia mendefinisikan *fardhu kifayah* sebagai kewajiban-kewajiban—seperti membaca doa jenazah bagi seorang muslim, pemakamannya, dan menjawab salam. Konsep utama dalam ide *fardhu kifayah* adalah kecukupan. Sementara yang dimaksud dengan *fardhu ain* adalah apa yang disebutkan Imam Syafii sebagai kategori *ammah* dalam ilmu hukum (yang berlawanan dengan istilah *khashash*) yang merupakan kewajiban semua individu, yaitu shalat wajib lima waktu, puasa selama

³⁰ *Ibid*, h. 34

bulan ramadhan, melaksanakan haji dan mengeluarkan zakat, pelarangan pembunuhan, riba, zina, pencurian, dan minum-minuman keras.

Berbeda dari pengertian yang biasa, Al-Attas menyatakan bahwa *fardhu ain* bukanlah suatu kumpulan ilmu pengetahuan yang kaku dan tertutup, suatu pandangan yang juga dipegang oleh para ilmuwan besar, seperti Al-Ghazali. Cakupan *fardhu ain* ini sangat luas sesuai dengan perkembangan dan tanggung jawab spiritual, sosial dan profesional seseorang. Hal ini berarti bahwa mencari ilmu tingkat tinggi secara keagamaan adalah wajib dan sarana yang lebih baik untuk memperolehnya merupakan sesuatu yang disyaratkan, diwajibkan. Ilmu *fardhu ain* menitikberatkan pada kajian teologi, ilmu Al-Quran dan hadis, hukum Islam, Bahasa Arab dan tata bahasanya.³¹

Kemudian, ilmu *fardhu kifayah* tidak diwajibkan kepada setiap muslim untuk mempelajarinya, tetapi seluruh masyarakat mukmin akan bertanggung jawab jika tidak ada seorang pun dari masyarakat tersebut yang mempelajarinya. Kategorisasi ini menurut Al-Attas sangat penting karena memberikan landasan teoritis dan motivasi keagamaan kepada umat Islam untuk mempelajari dan mengembangkan segala ilmu ataupun teknologi yang diperlukan untuk kemakmuran masyarakat. Al-Attas membagi pengetahuan *fardhu kifayah* menjadi delapan disiplin ilmu: ilmu kemanusiaan (*humaniora*), ilmu alam, ilmu terapan, ilmu teknologi, perbandingan agama, kebudayaan barat, ilmu linguistik (bahasa), dan sejarah Islam. Tetapi, Al-Attas tidak membatasi ilmu *fardhu kifayah* pada delapan disiplin ilmu tersebut. Ini

³¹ Fahmi Hussainy, *Al-Attas dan Makna Ilmu Pengetahuan*, Bandung: Alfabeta, 2006, h. 53

bisa dipahami karena pengetahuan (*ilm*) itu sendiri, sebagai sifat Tuhan, tidak terbatas.³²

Selain itu, jika *fardhu ain* itu dinamis dan berkembang sesuai dengan kemampuan intelektual dan spiritual seseorang serta keadaan masyarakatnya, ilmu *fardhu kifayah* juga akan berkembang sesuai dengan keperluan dan program masyarakat tertentu. Ilmuwan muslim semuanya setuju bahwa subjek-subjek instrumental seperti membaca, menulis, dan menghitung adalah juga wajib karena mereka menjadikan orang yang mempelajarinya mampu mempelajari ilmu wajib dalam kategori *fardhu ain* dan *fardhu kifayah*. Ilmu pengetahuan dalam kategori *fardhu kifayah* seharusnya menggambarkan keperluan yang selalu berubah pada zaman ini dan keperluan yang diharapkan pada masa depan. Berlainan dari pengertian sekuler modern mengenai pendidikan umum dan kurikulum pilihan dalam ilmu-ilmu sosial yang tidak membawa makna religius dan moral, mempelajari *fardhu ain* dan *fardhu kifayah* sebagai bagian yang utuh dari pendidikan sebagai *ta'dib* bukan saja bersifat personal dan religius, melainkan juga bersifat sosial.³³

Dalam konteks ilmu pengetahuan, menurut penulis, Al-Attas tidak membangun istilah baru untuk memerikan pembagian ilmu, tetapi menggunakan istilah para pemikir terdahulu, seperti Imam Syafi'i dan Al-Ghazali. Hanya saja Al-Attas berupaya menggunakan istilah tersebut secara komprehensif. Al-Attas, sebagaimana Al-Ghazali, membagi ilmu ke dalam dua bagian. *Pertama*, ilmu

³² *Ibid*, h. 54

³³ *Ibid*, h. 54

pemberian Allah SWT sebagai karunia-Nya. Ilmu yang pertama ini sebagai petunjuk yang mengarahkan manusia ke arah yang benar dan lurus, yang membimbing manusia menuju Tuhannya, karena itu ilmu ini disebut *tanzil*. Ilmu ini yang disebut Al-Attas sebagai ilmu yang sebenarnya. Ilmu yang pertama ini juga sebagai pengenalan yang merujuk kepada diri, alam hakiki, dan Allah. Ilmu ini hanya diperoleh bagi manusia yang memiliki ketekunan dalam beribadah dan beramal shaleh. Ilmu yang pertama ini bisa dicapai jika manusia mengetahui ilmu syarat utama, *ilm syariah*. Ilmu yang pertama ini juga bersifat *fardh ain*, artinya setiap manusia wajib mengetahuinya. *Kedua*, ilmu yang diperoleh sebagai hasil pencapaian sendiri. Ilmu yang dicapai dengan daya usaha akliyah, yakni melalui pengalaman hidup indera jasmani dan nazar-akali. Ilmu yang dicapai melalui pemerhatian, penyelidikan, dan pengkajian. Ilmu yang kedua ini bersifat *fard kifayah*, artinya tidak setiap orang wajib mengetahuinya.

Pandangan Al-Attas tentang ilmu yang pertama tersebut, menurut penulis, didasarkan pada penelitian dan pergulatannya pada dunia sufisme. Kita ketahui bahwa Al-Attas sangat *concern* pada dunia tersebut. Al-Attas pada studinya berupaya memahami dan menggali pengalaman spiritual para sufi seperti Hamzah Fansuri, Rumi, Ghazali, dan seterusnya. Selain itu, sekali lagi, pemerian di atas juga dimaksudkan untuk membantah argument sains barat yang mengabaikan nilai-nilai spiritual pada pencapaian pengetahuan. Sains barat terlalu mengagung-agungkan posisi rasio dan pengalaman indrawi untuk memahami realitas.

E. Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Isma'il Raji Al-Faruqi memberikan definisi islamisasi ilmu pengetahuan sebagai berikut: "Islamisasi ilmu adalah mengislamkan disiplin-disiplin ilmu, atau tepatnya menghasilkan referensi-referensi pegangan (buku dasar) di perguruan tinggi dengan menuangkan kembali disiplin-disiplin ilmu modern dalam wawasan keislaman setelah dilakukan kajian kritis terhadap kedua sistem pengetahuan, yaitu Islam dan Barat."³⁴ Sedangkan menurut Naquib Al-Attas, islamisasi ilmu berkenaan dengan perubahan ontologis dan epistemologis terkait dengan cara pandang dunia yang merupakan dasar lahirnya ilmu dan metodologi yang digunakan agar sesuai dengan konsep Islam. Islamisasi ilmu pengetahuan, menurut Al-Attas, adalah suatu upaya membebaskan ilmu pengetahuan dari makna, ideologi, dan prinsip-prinsip sekuler, sehingga dengan demikian akan terbentuk ilmu pengetahuan baru yang sesuai dengan fitrah keislaman.³⁵

Definisi yang dikemukakan oleh Al-Attas tersebut di atas memberikan penekanan terhadap upaya pembebasan ilmu dari berbagai pengaruh makna ideologi dan paham sekuler. Hal ini dapat dipahami karena Al-Attas memandang bahwa ilmu pengetahuan yang sudah dipolakan dalam watak dan kepribadian kebudayaan Barat yang sekuler. Statemen ini setidaknya telah ditegaskan oleh banyak ilmuwan muslim seperti Isma'il Razi Al-Faruqi, Abu A'la al-Maududi, Syed Husein Nashr, dan lain-

³⁴ Isma'il Raji Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, terjemahan oleh Anas Mahyudin, dengan judul *Islamisasi Ilmu*, Bandung: Pustaka, 2005, h. 35

³⁵ Zaki Mubarak, *Naquib Al-Attas dan Islamisasi Ilmu*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011, h. 112

lain. Melihat situasi demikian, Al-Attas menganjurkan gerakan islamisasi ilmu pengetahuan yang kemudian mendapat respon positif dari berbagai kalangan intelektual muslim.³⁶

Konsep islamisasi pengetahuan Al-Attas merupakan hasil kajian sistematis dan perenungan yang mendalam atas krisis ilmu pengetahuan barat. Istilah islamisasi pengetahuan ini masih disalahpahami bahkan dicurigai oleh cendekiawan barat. Konsep islamisasi ilmu pengetahuan yang ditemukan Al-Attas merupakan suatu konsep yang sangat luas dan holistic, yang terpancar dari pandangan hidup Islam yang solid dan universal, yang penuh dengan muatan-muatan epistemologi Islam yang dapat dikembangkan menjadi alternatif dari epistemologi barat. Al-Attas tidak hanya bicara teori, tetapi menjabarkan teorinya sebagaimana diterapkan di kampusnya, di ISTAC.³⁷

Gagasan islamisasi ilmu pengetahuan pada awalnya dimunculkan oleh Syed Husein Nashr dalam beberapa karyanya sekitar tahun 1960-an, di mana pada saat itu Nashr sering berbicara dan membandingkan antara metodologi ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu-ilmu umum, terutama ilmu alam, matematika, dan metafisika. Menurut Nashr, apa yang dimaksud dengan ilmu dalam Islam tidak berbeda dengan istilah *scientia* dalam istilah latin, hanya yang membedakan antara keduanya adalah metodologi yang digunakan. Beberapa tahun kemudian, gagasan tersebut dikembangkan dan diresmikan sebagai suatu mega proyek dengan sebutan ‘islamisasi

³⁶ *Ibid*, h. 113

³⁷ *Ibid*, h. 114

ilmu' (*islamization of knowledge*) pada tahun 1977 seperti ditulis dalam artikel Al-Attas, *Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education*.³⁸

Al-Attas menekankan bahwa yang pertama-tama harus mengalami islamisasi adalah ilmu pengetahuan atau ilmu masa kini atau kontemporer. Kebanyakan ilmu dan disiplin ilmu pada masa lampau telah diislamkan oleh pelbagai cendekiawan dan cerdik pandai yang memiliki otoritas di bidangnya dan mendapatkan pendidikan yang mengintegrasikan dua kategori fardu ain dan kifayah serta menguasai ilmu-ilmu yang relevan. Di antara mereka, para filosof, seperti Al-Kindi, Al-Farabi, dan Ibn Sina adalah yang paling kurang berhasil dalam upaya besar mereka untuk mengintegrasikan, misalnya aspek-aspek tertentu dari elemen-elemen filsafat Yunani ke dalam pandangan dunia Islam. Karena itu, para pemikir muslim tradisional, dalam pelbagai tingkat kecanggihan dan kecerdasan intelektual mereka, berusaha menolak ide-ide ini, yang paling tajam adalah Al-Ghazali. Yang paling berhasil dalam mengislamkan ilmu kontemporer pada zaman mereka, menurut Al-Attas, adalah para teolog dan khususnya filosof sufi atau sufi tingkat tinggi. Namun, yang paling menonjol dan prestasi yang belum tertandingi, jika tidak digantikan, adalah kemampuan umat Islam mengembangkan ilmu-ilmu baru yang diilhami Islam seperti

³⁸ Zaim Nugraha, *Revitalisasi Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Ar-Rahman Press, 2008, h. 17

ilmu tafsir Qur'an oleh Imam Malik, Abu Hanifah, dan Imam Syafi'I, kritik hadis oleh tradisionis seperti Muslim dan Bukhori, dan seterusnya.³⁹

Para filosof muslim berusaha “mengislamkan” filsafat Yunani—khususnya konsepsi Aristoteles dan Neoplatonisme—sehingga sesuai dengan penafsiran mereka mengenai Islam. Kontribusi terpenting filosof muslim, menurut Fazlur Rahman sebagaimana dikutip Al-Attas, adalah ide-ide mengenai wujud mungkin dan wujud wajib (*mumkin al-wujud* dan *wajib al-wujud*) dan kenabian, meskipun harus diakui dalam ide-ide ini mereka sangat terpengaruh oleh skema umum kosmologi Yunani, khususnya peranan utama bintang-bintang di langit. Seperti yang telah diterangkan Al-Ghazali secara mendalam, penolakan para filosof terhadap sifat-sifat Tuhan bertentangan dengan penggunaan istilah *al-fail* yang mereka tujukan untuk Tuhan sebagai subjek, sebab setiap aksi dari suatu subjek mengharuskan adanya sifat ilmu, kehendak, dan pilihan.

Meski telah menerima teori emanasi Neoplatonis dalam penciptaan alam semesta, filosof muslim yang paling awal, Al-Kindi menyatakan bahwa wujud pertama, *first being* (akal pertama) telah diciptakan “dari ketiadaan” (*ex nihillio*) semata-mata oleh aksi kehendak Tuhan, yang merupakan antithesis dari pemikiran Yunani secara umum, yaitu tidak ada apapun yang terjadi dari ketiadaan. Al-Farabi adalah orang yang memperkenalkan ide nabi sebagai filosof-negarawan ke dalam filsafat politik Platonis, tetapi doktrin-doktrinnya mengenai emanasi, jiwa, wahyu, dan lain-lain, bertentangan dengan agama, khususnya ide bahwa syariat adalah

³⁹ *Ibid*, h. 18

inferior dibandingkan filsafat. Ibnu Sina berusaha membawa ide Tuhan sebagai *Wajib Al-Wujud (necessary being)* dan segala wujud yang lain yang bersandar kepada-Nya sebagai *mumkin al-wujud (continent being)*, dengan memostulatkan tiga faktor: materi, bentuk, dan wujud. Ibn Sina juga mencoba merasionalisasikan status kenabian secara alami melalui doktrinnya mengenai pengetahuan kreatif (*creative knowledge*) dan indra intuitif.⁴⁰

Gagasan islamisasi ilmu pengetahuan yang digulirkan Al-Attas dan pemikir Muslim lainnya sebenarnya adalah sebuah ikhtiar besar merumuskan atau mengkonsepsikan pengetahuan atas dasar *world-view* (pandangan dunia) atau ideologi Islam. Ini dikerjakan secara falsafi dengan melibatkan aspek metafisik (ontology), epistemology, dan aspek aksiologi dari ilmu tersebut. Akan tetapi, gagasan ini sangat kontroversial dan dan problematik. Disebut kontroversial karena di kalangan para filsuf, ilmuwan dan intelektual, persoalan hubungan antara *world view* atau ideology dengan ilmu masih terus diperdebatkan. Perdebatan ini tidak hanya di kalangan intelektual atau ilmuwan Islam, tapi di kalangan barat. Disebut problematik karena islamisasi ilmu pengetahuan sangat bertumpu pada pandangan dunia Islam (*Islamic world-view*) atau ideology Islam, padahal di kalangan intelektual dan ilmuwan sendiri belum ada konsensus atau kesepakatan tentang satu ideology atau *world view* Islam, walaupun mereka merujuk pada Qur'an dan Sunnah yang sama.

⁴⁰ *Ibid*, h. 19