

# ANTROPOLOGI AL-QUR'AN SEBAGAI DASAR PENDIDIKAN

## DISERTASI

Diajukan kepada Program Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga  
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:  
MUHAMMAD  
NIM: 153530020

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2022 M./1443 H.



## ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa pendidikan berdasarkan antropologi Al-Qur'an—baik secara *huṣūlī* (pengetahuan yang diperoleh melalui panca indra zahir) maupun *huḍūrī* (kehadiran obyek/sesuatu yang diketahui pada seseorang) —yang bertitik tolak dari *ma'rifah al-nafs* (pengenalan diri) dan berujung pada *ma'rifatullah* (pengenalan Allah) dapat mengantarkan manusia dari jenjang *wahm* (ilusi/hewani) ke *lubb* (batin/akal) hingga tahapan *al-abrār* (kaum yang baik) bahkan sampai puncak perjalanan kemanusiaan, yaitu *maqām al-muqarrabīn* (orang-orang yang dekat dengan Allah) atau *insān kāmil* (manusia sempurna).

Antropologi Al-Qur'an dan *ma'rifah al-nafs* memiliki pengaruh-pengaruh praktis yang begitu penting dalam pendidikan dan manajemen diri. Perhatian terhadap *ma'rifah al-nafs* tersebut sangat diperlukan dalam bidang pendidikan, akhlak, dan suluk serta manajemen. Bila antropologi Al-Qur'an dijadikan sebagai dasar pendidikan maka akan melahirkan sistem dan produk tarbiah yang holistik dan komprehensif yang bersifat Ilahiah, humanis, rasional, simpatik, intuitif, kreatif, efektif dan universal.

Disertasi ini mendukung komunitas akademik lain dalam hal pernyataan bahwa, kemungkinan pengenalan manusia bukan berarti mudah dan sederhana, namun memerlukan ketelitian dan kedalaman pemikiran yang luar biasa karena dalam diri manusia ada *naḥkh* (tiupan) Ilahi dan ini termasuk membaca ayat *anfusiyyah* (diri manusia) yang jauh lebih sulit daripada membaca ayat *āfāqiyyah* (cakrawala) sebagaimana diisyaratkan dalam QS. al-Maidah [5]: 105, QS. Fushilat [41]: 53 dan QS. al-Dzariyat [ 51 ]: 21. Di antara tokoh yang memiliki pandangan demikian yang selaras dengan penelitian ini adalah, Jawādi Āmuli, Tāhir Zodeh, Mullā Ṣadrā, Ṭabā'tabāī, Hasan Zodeh, Imam Ghazālī dan Fakhru al-Rāzī .

Disertasi ini memiliki perbedaan pendapat dengan beberapa *mufasssīrīn*, filsuf dan tokoh pendidikan, seperti Wahbah Zuhailī, Isma'īl ibn 'Umar Ibn Kathīr, Imam Qurṭubī, Sa'īd Hawā dan Thomas Hobbes, yang pada umumnya mereka terjebak dalam pandangan *ifrāt* (berlebihan) dan *tafrīt* (kekurangan) tentang manusia yang tentu saja akan berdampak serius dalam pandangan dunia tentang manusia dan proses perjalanan pendidikan manusia sebagai subyek pendidikan.

Data primer penelitian ini adalah *Tafsīr Insān bi Insān, Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān Ṣūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān Insān, Ma'rifat Shenosī Dar Qur'ān*, karya Jawādi Āmuli. Sedangkan data sekunder penelitian ini adalah pelbagai kitab tafsir dari beragam mazhab di antaranya, *Tafsīr al-Mīzān*, *Tafsīr Ibn Kathīr* dan karya tafsir lainnya yang relevan dengan penelitian ini.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif, berbasis riset kepustakaan, ayat-ayat Al-Qur'an, publikasi berbentuk hasil penelitian, jurnal, seminar dan artikel. Sedangkan metode tafsir yang digunakan adalah metode tafsir *mauḍū'ī* (tafsir tematik) dengan corak tafsir *ishāri* (tafsir sufi). Di samping itu, penelitian ini juga menggunakan hermeneutika Taqī Ja'farī dan Paul Ricoeur.

Hermeneutika Taqī Ja'farī menekankan bahwa, pengetahuan dan pemahaman adalah relasi antara dua kutub: saya dan bagian saya. Sementara hermeneutika Paul Ricoeur memadukan antara nilai-nilai objektif dan subjektif dalam memahami teks dan fenomena kemanusiaan.

Antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan merupakan temuan disertasi ini. Defenisi yang benar dan komprehensif tentang manusia akan sangat memengaruhi pendidikan manusia. Sebab, manusia adalah subyek pendidikan dan struktur kurikulum dan konsep pendidikan diturunkan dari sebuah pandangan dunia tentang manusia. Di sini diperlukan kecermatan, ketelitian dan kedalaman serta komprehensifitas pandangan tentang manusia, dan Al-Qur'an sebagai kitab *hudan li al-nās* (petunjuk untuk manusia) secara umum dan *li al-muttaqīn* (kaum yang bertakwa) secara khusus, menyampaikan pandangan tentang manusia yang komprehensif dan proporsional. Ayat-ayat tentang *nafs* (jiwa) dan jenjang-jenjangnya yang kesemuanya menjelaskan *māhiyyah* (hakikat) insan memberi sebuah isyarat dan pesan bahwa Al-Qur'an yang merupakan *tibyān kullu sha'in* (penjelas segala sesuatu), pasti dan mesti juga *tibyān li al-insān* (penjelas bagi manusia), bahkan tidak ada yang lebih jelas di dalamnya setelah *ma'rifatullāh* daripada *ma'rifah al-insān* (mengetahui manusia).

## ABSTRACT

The dissertation has concluded that education on the basis of Quranic anthropology (or anthropology of the Qur'an) – both in the vein of *huṣūlī* or *huḍūrī*– derived from *ma'rifah al-nafs* sense to stream towards *ma'rifatullah* can elevate the humanhood level from the state of *wahm* (animal traits) to the one of *lubb*, even reaching the level of *al-abrar* and ending up on the top of humanhood's journey, *maqām al-muqarrabīn* or the real state of human beings.

Anthropology of the Qur'an and *ma'rifah al-nafs* in the Qur'an have practical influences that are so important in education and management of self. Attention to *ma'rifah al-nafs* is very much needed in the fields of education, morals, and mysticism as well as management.

If the anthropology of the Qur'an is used as the basis of education, holistic and comprehensive *tarbiyah* system and products will be engendered, undoubtedly, with several emblematic characteristics of divineness, humanism, rationalism, sympathy, intuitiveness, creativeness, effectiveness, and universalism.

This dissertation supports the other academic community in terms of that statement averring that possibility of introduction of humans is not necessarily at ease and of simplicity, yet more than that, it does need high carefulness and brilliant profundity since humankind are equipped with divine *naḥk*, e.g. in the recitation of *anfusiyah* verses which appears much harder than that of in *āfāqiyah* verses as implied in Surah al-Maidah [5]: 105, Surah Fushilat [41]: 53 and Surah al-Dzariyat [51]:21. More, there are some notable figures having the same logic with the current research, namely Jawādi Āmuli, Ṭāhir Zodeh, Mullā Ṣadrā, Tabā'tabā'i, Hasan Zodeh, Imam Ghazālī and Fakhru al-Rāzī. In contrast, the research denotes distinct perception amidst numerous educational figures, philosophers, and some of *mufasssīrīn*(ones who demystify meanings), such as: Wahbah Zuhailī, Isma'īl ibn 'Umar Ibn Kathīr, Imam Qurṭubī, Sa'īd Hawā, Thomas Hobbes; all of whom are mostly caught in a snare of *ifrāt* and *tafrīt* about the nature of humankind. Noticeably, such a fact may bring forth serious impacts to the universal viewpoints towards humankind, especially their educational process and journey as they hold the most essential role as the key subjects to the education itself.

The primary data of the research were taken from *Tafsīr Insān bi Insān, Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān Ṣūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān Insān, Ma'rifat Shenosī Dar Qur'ān*, written by Jawādi Āmuli. Meanwhile, the secondary ones were from various commentaries from different *mazhab* (schools of thought), i.e. *Tafsīr al-Mizā* and *Tafsīr Ibn Kathīr* and other commentaries pertinent to the current research.

The method used in this research is a qualitative method, based on library research, verses of the Qur'an, publications in the form of research results, journals, seminars and articles. While the interpretation method used is the thematic interpretation method *mauḍū'ī* interpretation with *ishāri* interpretation style (Sufi interpretation). In addition, this study also uses the hermeneutics of Taqī Ja'farī Paul and also Ricoeur's hermeneutics. Meanwhile, the hermeneutics of Taqī Ja'farī emphasizes that knowledge and understanding are relations between two poles: I and my part. Paul Ricoeur's hermeneutics combines objective and subjective values in understanding human texts and phenomena.

On top of that, the Quranic anthropology seen as the core of education constitutes the key finding of the dissertation. The precise and comprehensive definition about humankind will be so influential upon their education as they hold the most essential role as the key to education. Also, the structure of curriculum and educational concept are derived from the universal viewpoints about humankind. In this special case, being careful, accurate, deep, and comprehensive in viewing humankind is of necessity, and the Holy Quran, generally as the holy book of *hudan li al-nās* and exclusively as *li al-muttaqīn*, presents its special viewpoints about humankind in very comprehensive and proportional points. Some verses about *nafs* and its levels with all of which referring to *māhiyyah* – denote a mystified sign and message that the Holy Quran is named *tibyān kullusha'in*, also considered and absolutely *tibyān li al-insān*, which indicates that nothing remains utterly more obvious after Allah (*ma'rifatullāh*) than humankind (*ma'rifah al-insān*).

## ملخص البحث

تخلص هذه الأطروحة إلى أن التعليم القائم على أنثروبولوجيا القرآن - الحصول والحضوري - والذي يبدأ من معرفة النفس وينتهي الى معرفة الله يمكن أن ينقل البشر من مستوى الوهم إلى اللب ومن ثم إلى مرحلة الأبرار حتى الى ذروة مقام الإنسانية ، أي مقام المقربين أو الإنسان الكامل.

أنثروبولوجيا القرآن ومعرفة النفس لها تأثيرات عملية مهمة للغاية في تعليم وإدارة الذات والآخرين. هناك حاجة ماسة إلى الاهتمام بمعرفة النفس في مجالات التربية والأخلاق والتصوف وكذلك الإدارة. إذا تم استخدام أنثروبولوجيا القرآن كأساس للتربية، سوف تولد نظامًا تربويًا كاملاً وجامعاً وشاملاً وإلهياً وإنسانياً وعقلانياً ومتعاطفاً ووجدانياً وخلاقاً وفعالاً وعالمياً.

تشابه هذه الدراسة مع المجتمعات الأكاديمية الأخرى من حيث القول إن إمكانية معرفة الإنسان لا تعني سهولتها وبساطتها، ولكنها تتطلب دقة غير عادية وعمق في التفكير ، لأن هناك نفعاً إلهياً عند البشر وهذا يعني قراءة الآية الأنفسية وهي أصعب بكثير من قراءة الآية الافاقية كما هو مشار في سورة المائدة [٥]: ١٠٥ وفصلت [٤١]: ٥٣ والذريات [٥١]: ٢١ ومن الشخصيات موافقة الآراء مع هذا التحقيق: جوادى املى ، طاهر زاده ، ملا صدرا ، طباطبائي، حسن زاده، و الإمام الغزالي وفخر الرازى. وخالفت هذه الرسالة افكار العديد من علماء التربية والفلاسفة المفسرين مثل: وهبة الزحيلي ،إسماعيل بن كثير،امام قرطبي و سعيد حوى و توماس هوبز. وهم عموماً وقعوا في الافراط والتفريط في نظرهم حول الانسان والذي سيكون له بالطبع تأثير خطير على الرؤية الكونية للإنسان ومساره التربوي كموضوع للتربية.

البيانات الرئيسية لهذه الدراسة تركز على تفسير الإنسان بالإنسان، حياة حقيقية للإنسان في القرآن ، صورة وسيرة إنسان في القرآن، و المعرفة في القرآن لجوادى أملى. وفي الوقت نفسه ، فإن البيانات الثانوية من هذه الدراسة تشمل على كتب التفسير من مذاهب

مختلفة، بما في ذلك تفسير الميزان ، وتفسير بن الكثير، وتفسير الأمثال ، وغيرها من التفاسير ذات الصلة بهذا البحث.

الطريقة المستخدمة في هذا البحث هي منهج نوعي يعتمد على البحث في المكتبات ، وآيات القرآن ، والمنشورات على شكل نتائج أبحاث ، ومجلات ، وندوات ، ومقالات. بينما طريقة التفسير المستخدمة هي طريقة التفسير الموضوعي بأسلوب التفسير الإشاري (التفسير الصوفي). بالإضافة الى تفسير تقي جعفري و بول ريكور.

تؤكد تأويلات تقي جعفري أن المعرفة والفهم هما علاقات بين قطبين: أنا ومن جانبي. و تجمع تفسيرات بول ريكور بين القيم الموضوعية والذاتية في فهم النصوص والظواهر البشرية.

أنثروبولوجيا القرآن كأساس للتربية هو اكتشاف هذه الرسالة. إن التعريف الصحيح والشامل للإنسان سيؤثر بشكل كبير على التربية البشرية. هذا لأن البشر هم موضوع التربية والمناهج والمفاهيم التعليمية مقتبسة من الرؤية الكونية للإنسان. وهنا تبدو الحاجة إلى الدقة والعمق والشمول في معرفة الإنسان، و التقى القرآن بكونه هدى للناس بشكل عام وهدى للمتقين بشكل خاص، النظرة الجامعة والمعتدلة حول الإنسان. الآيات التي تتحدث عن النفس ومستوياتها، كلها تشرح ماهية الإنسان وتشير الى رسالة بأن القرآن الذي هو تبيان كل شيء، أكد يجب أيضاً ان يكون تبياناً للإنسان، حتى لا يوجد فيه شيء أوضح بعد الله (معرفة الله) الا الإنسان (معرفة الإنسان).

## PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad  
Nomor Induk Mahasiswa : 153530020  
Program Studi : Il-mu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Disertasi : Antropologi Al-Qur'an Sebagai Dasar Pendidikan

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan institusi PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, September 2021  
Yang membuat pernyataan,

Muhammad





**TANDA PERSETUJUAN DISERTASI**  
**ANTROPOLOGI AL-QUR'AN SEBAGAI DASAR PENDIDIKAN**

**DISERTASI**

Diajukan kepada Program Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga  
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh:  
Muhammad  
MIM. 153530020

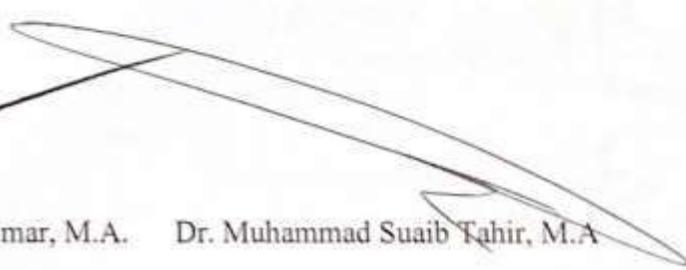
Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya  
dapat diujikan pada ujian terbuka

Jakarta, .....2021

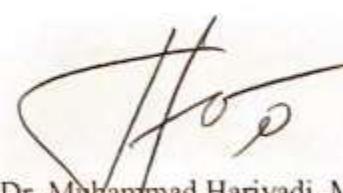
Menyetujui,

Pembimbing I,

Pembimbing II,

   
Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.    Dr. Muhammad Suaib Tahir, M.A.

Mengetahui,  
Ketua Program Studi Doktor  
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

  
Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.



## TANDA PENGESAHAN DISERTASI

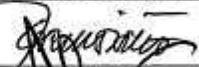
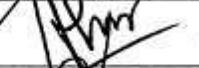
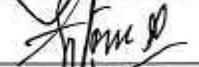
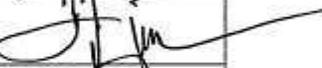
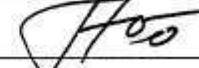
Antropologi Al-Qur'an sebagai Dasar Pendidikan

Disusun oleh:

Nama : Muhammad  
Nomor Induk Mahasiswa : 153530020  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

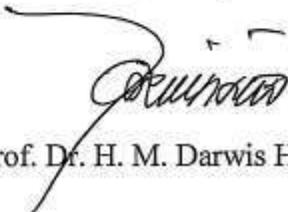
Telah diujikan pada sidang terbuka pada tanggal:

Kamis, 21 Juli 2022

| No. | Nama Penguji                                | Jabatan dalam TIM   | Tanda Tangan  |
|-----|---|---------------------|---|
| 1   | Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.          | Ketua/Penguji I     |    |
| 2   | Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.          | Penguji II          |    |
| 3   | Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.            | Penguji III         |    |
| 4   | Prof. Dr. H. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A. | Penguji IV          |    |
| 5   | Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.          | Pembimbing I        |   |
| 6   | Dr. Muhammad Suaib Tahir, M.A.              | Pembimbing II       |  |
| 7   | Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.                 | Panitera/Sekretaris |  |

Jakarta, .....

Mengetahui,  
Direktur Program Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta,

  
Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

### A. Transliterasi Huruf<sup>1</sup>

| Posisi Huruf |        |       |         | Transliterasi |
|--------------|--------|-------|---------|---------------|
| Depan        | Tengah | Akhir | Sendiri |               |
| ا            | ا      | ا     | ا       | Omit          |
| ب            | ب      | ب     | ب       | B             |
| ت            | ت      | ت     | ت       | T             |
| ث            | ث      | ث     | ث       | Th            |
| ج            | ج      | ج     | ج       | J             |
| ح            | ح      | ح     | ح       | ḥ             |
| خ            | خ      | خ     | خ       | Kh            |
| د            | د      | د     | د       | D             |
| ذ            | ذ      | ذ     | ذ       | Dh            |
| ر            | ر      | ر     | ر       | R             |
| ز            | ز      | ز     | ز       | Z             |
| س            | س      | س     | س       | ṣ             |
| ش            | ش      | ش     | ش       | Sh            |
| ص            | ص      | ص     | ص       | ṣ             |
| ض            | ض      | ض     | ض       | ḍ             |
| ط            | ط      | ط     | ط       | ṭ             |
| ظ            | ظ      | ظ     | ظ       | ẓ             |
| ع            | ع      | ع     | ع       | ‘ (ayn)       |
| غ            | غ      | غ     | غ       | Gh            |

<sup>1</sup>Pedoman transliterasi ini mengacu pada aturan transliterasi Arab-Latin Internasional.

|    |    |    |    |   |
|----|----|----|----|---|
| ف  | فـ | فـ | ف  | F |
| ق  | قـ | قـ | ق  | Q |
| ك  | كـ | كـ | ك  | K |
| ل  | لـ | لـ | ل  | L |
| م  | مـ | مـ | م  | M |
| ن  | نـ | نـ | ن  | N |
| و  | وـ | وـ | و  | W |
| هـ | هـ | هـ | هـ | H |
| يـ | يـ | يـ | يـ | Y |

## B. Vowel dan Diftong

|    |   |
|----|---|
| اَ | A |
| اُ | U |
| اِ | I |

|   |   |
|---|---|
| آ | Ā |
| أ | Ā |
| ؤ | Ū |

|   |    |
|---|----|
| ي | I  |
| و | Aw |
| ي | Ay |

1. Huruf *al-madd* berupa al-alif dilambangkan dengan ā seperti *qāla* (قال)
2. Huruf *al-madd* berupa *al-wāw* dilambangkan dengan ū seperti *qālū* (قالوا)
3. Huruf *al-madd* berupa *al-yā'* dilambangkan dengan ī seperti *qīlā* (قيل)
4. Huruf *al-tā' a-marbūtah* (ة) yang terletak di akhir kata ditulis *h*, sedangkan yang menjadi al-mudāf ditulis *t* seperti *wizārat al-tarbiyāh* (وزارة التربية). Sedangkan kata yang diakhirnya *al-tā' al-marbūtah* (ة) yang menjadi *sifah* dan *mausūf* ditulis *h* seperti *al-risālah al-qasīrah* (الرسالة القصيرة).

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanya untuk Allah SWT yang telah melimpahkan hidayah dan inayah-Nya sehingga peneliti mampu menyelesaikan disertasi ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw, beserta ahlul baitnya yang suci dan para sahabatnya yang mulia.

Disertasi ini selesai setelah melalui proses panjang yang tanpa taufik Ilahi dan bantuan hamba-hamba-Nya niscaya akan terhenti di tengah jalan. Oleh karenanya, menjadi keharusan bagi peneliti untuk menyampaikan terima kasih dan penghargaan kepada pelbagai pihak yang telah memberikan bantuan dan dukungan moril dan materil bagi penulis selama proses penulisan disertasi ini.

Meskipun tidak bisa disebutkan satu persatu, namun secara khusus peneliti perlu menyampaikan rasa terima kasih yang setinggi-tingginya kepada beberapa nama berikut ini:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta, yang juga sebagai Pembimbing Utama, atas segala bimbingan, ilmu, motivasi, kesediaan waktu dalam mengarahkan penulisan disertasi ini.
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, yang telah meluluskan judul disertasi ini dalam proses ujian komprehensif dan ujian proposal disertasi. Tanpa arahan dan ijin beliau, tidak mungkin disertasi ini dapat hadir dalam beberapa rangkaian sidang disertasi.
3. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, MA., yang senantiasa memberikan arahan, masukan dan bimbingan kepada penulis.

4. Dr. Muhammad Hariyadi, M.A., selaku Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, yang memberikan masukan dan bimbingan penting kepada penulis.
5. Dr. Suaib Tahir, M.A, selaku Pembimbing kedua, atas segala arahan, masukan dan bimbingan dalam menyelesaikan disertasi ini. Tanpa bimbingan dan arahan beliau maka disertasi ini tidak mungkin selesai.
6. Orang tua penulis, Habib Abdul Kadir Alkaff dan Ibunda tercinta Fatmah binti Salim al-Hamid, atas dukungan doa dan restunya selama masa belajar dan kesabaran mereka dalam membimbing anak-anaknya.
7. Istriku yang mulia dan membanggakan, Anisah binti Muhammad Alcaff dan kedua anakku, Rubabah Maksumah dan Haidar Murtaja yang mendukung penuh dan menyertai dalam suka dan duka selama peneliti menyelesaikan masa perkuliahan dan penyelesaian disertasi ini.
8. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta yang telah memberikan kelonggaran waktu saat penulis mencari referensi.
9. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Disertasi.
10. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Disertasi, terutama Ustaz Abdullah Assegaf, Syed Alwi Ibn Abbas Al-Habsi dan Syed Abdillah Ibn Abbas Al-Habsyi.
11. Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini.

Akhirnya dengan segala keterbatasan peneliti, disertasi ini masih memiliki banyak kekurangan. Oleh karenanya, saran konstruktif sangat peneliti butuhkan guna meningkatkan kualitas karya akademik ini. Semogak arya ini memberikan manfaat bagi umat muslim secara luas dan para akademisi ilmu Al-Qur'an dan tafsir secara khusus.

Jakarta, Februari 2022

Muhammad

## DAFTAR ISI

|   |          |
|---|----------|
| Halaman Judul.....  | i        |
| Abstrak .....   | iii      |
| Pernyataan Keaslian Disertasi.....                              | ix       |
| Tanda Persetujuan Disertasi .....                               | xi       |
| Tanda Pengesahan .....  | xiii     |
| Pedoman Transliterasi Arab-Latin .....                          | xv       |
| Kata Pengantar .....  | xvii     |
| Daftar Isi.....   | xix      |
| Daftar Singkatan.....   | xxiii    |
| Daftar Tabel.....   | xxv      |
| <b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>                                 | <b>1</b> |
| A. Latar Belakang Masalah.....                                  | 1        |
| B. Identifikasi Masalah.....                                    | 17       |
| C. Pembatasan Masalah.....                                      | 17       |
| D. Perumusan Masalah .....                                      | 18       |
| E. Tujuan dan Signifikansi Penelitian .....                     | 19       |
| F. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan ..... | 19       |
| G. Metodologi Penelitian.....                                   | 33       |
| 1. Jenis Penelitian.....  | 33       |
| 2. Sumber Data Penelitian.....                                  | 33       |
| 3. Pendekatan Penelitian .....                                  | 33       |
| 4. Teknik Pengumpulan Data .....                                | 42       |
| 5. Teknik Analisa Data dan Kerangka Konseptual .....            | 44       |
| H. Sistematika Penulisan .....                                  | 45       |

|  |     |
|--|-----|
| BAB II. DISKURSUS TENTANG ANTROPOLOGI.....                                       | 49  |
| A. Pemahaman dan Pemaknaan.....  | 49  |
| B. Latar Belakang Sejarah Antropologi.....                                       | 56  |
| C. Konsep Antropologi.....   | 60  |
| D. Diskursus Tentang Antropologi.....  | 63  |
| 1. Ilmu Naqliyyah (Ilmu Agama) .....   | 63  |
| 2. Ilmu ‘Aqliyyah (Ilmu Teoritis).....   | 82  |
| 3. Ilmu ‘Amaliyyah (Ilmu Praktis).....   | 107 |
| BAB III. POLEMIK TENTANG ANTROPOLOGI DALAM<br>PERSPEKTIF LINTAS AGAMA .....      | 115 |
| A. Antropologi dalam Perspektif Al-Qur’an .....                                  | 115 |
| 1. Antropologi Huṣūlī dan Huḍūrī dalam Al-Qur’an .....                           | 115 |
| 2. Posibilitas Pengenalan Manusia .....  | 124 |
| 3. Relasi Antara Manusia dan Tuhan .....   | 126 |
| 4. Posibilitas Kesempurnaan Manusia (Teori Insān Kāmil) ...                      | 128 |
| 5. Teori Penciptaan Manusia (Antropologi Ṭabi’ī).....                            | 140 |
| 6. Maqām Insan .....   | 144 |
| B. Antropologi dalam Perspektif Lintas Agama.....                                | 157 |
| 1. Yahudi (Manusia dalam Perjanjian Lama) .....                                  | 157 |
| 2. Kristen (Manusia dalam Perjanjian Baru) .....                                 | 159 |
| 3. Hindu .....   | 164 |
| 4. Budha .....   | 167 |
| BAB IV. WAWASAN AL-QUR’AN TENTANG ANTROPOLOGI<br>SEBAGAI DASAR PENDIDIKAN.....   | 171 |
| A. Komprehensifitas Antropologi Al-Qur’an.....                                   | 171 |
| 1. Makna Nafs dan Istilah-Istilah Yang Terkait Dengannya<br>Dalam Al-Qur’an..... | 179 |
| 2. Jenjang-Jenjang Nafs dalam Al-Qur’an .....                                    | 211 |
| 3. Karakteristik Nafs .....  | 215 |
| B. Relasi Antara Wawasan Antropologi Qur’ani dan Pendidikan<br>Islami.....       | 228 |
| C. Sekilas Tentang Visi dan Misi Pendidikan Islami .....                         | 230 |
| 1. Pendidikan Islami Secara Bahasa dan Istilah .....                             | 232 |
| 2. Dasar Pendidikan .....  | 235 |
| 3. Prinsip Pendidikan.....   | 239 |
| BAB V. ANTROPOLOGI AL-QUR’AN DAN RELEVANSINYA<br>SEBAGAI DASAR PENDIDIKAN.....   | 247 |
| A. Posibilitas Pengenalan Diri .....   | 248 |
| 1. Hakikat Manusia Di Belakang Badannya .....                                    | 252 |

|   |            |
|---|------------|
| 2. Nafs Manusia Melampaui Zaman dan Tempat .....  | 253        |
| 3. Badan Tempat Zuhūr Keadaan-Keadaan Insan .....   | 254        |
| 4. Manusia Lebih Hidup Tanpa Badan.....   | 254        |
| 5. Badan Adalah Alat Kesempurnaan Manusia.....  | 255        |
| 6. Huḍūr Kāmil Nafs Pada Badan .....  | 255        |
| 7. Huḍūr Tamām Nafs Pada Badan .....  | 257        |
| 8. Kehadiran Mujarradāt di Alam.....  | 258        |
| 9. Kebersatuan Nafs Merupakan Miniatur dari Kebersatuan<br>al-Haqq .....                            | 258        |
| 10. Tafsir Insān bi al-Insān .....  | 259        |
| <b>B. Urgensi dan Efektifitas Antropologi Al-Qur'an dalam<br/>Masalah Pendidikan .....</b>          | <b>271</b> |
| 1. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an dalam Ma'rifatullāh .....   | 274        |
| 2. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an dalam Pembangunan<br>Karakter dan Etika (Tahdhīb Nafs).....       | 279        |
| 3. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an dalam Memahami<br>Kedudukan Manusia Sebagai Khalifatullah.....    | 284        |
| 4. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an Pada Karāmah Manusia  | 289        |
| 5. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an dalam Mencapai<br>Kebahagiaan Manusia.....                        | 292        |
| 6. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an dalam Menjaga<br>Lingkungan dan Menjamin Keselamatan Ekologi..... | 295        |
| 7. Pengaruh Makrifat Nafs dalam Mengantarkan Manusia<br>pada Maqām Ulu al-Albāb .....               | 297        |
| 8. Pengaruh Makrifat Nafs dalam Sudut Pandang Írfān<br>Islami dan Hikmah Muta'āliyah .....          | 309        |
| <b>C. Dasar-Dasar yang Berperan dalam Gerakan Pendidikan .....</b>                                  | <b>314</b> |
| 1. Potensi dan posibilitas pendidikan .....   | 315        |
| 2. Urgensi dan Kebutuhan Pendidikan .....   | 319        |
| 3. Keinginan, Tekad dan Iradah dalam Pendidikan.....  | 321        |
| 4. Tujuan Mulia dan Agung Pendidikan .....  | 323        |
| 5. Keberadaan Uswah Hasanah dalam Pendidikan .....  | 324        |
| 6. Metode Pendidikan.....   | 324        |
| 7. Transparansi Jalan Pendidikan .....  | 328        |
| 8. Jalan yang Tidak Terbatas dalam Pertumbuhan Pendidikan   | 328        |
| <b>D. Aplikasi Pendidikan Berdasarkan Antropologi Al-Qur'an .....</b>                               | <b>331</b> |
| 1. Insan terdiri atas Jasmani dan Ruh .....   | 332        |
| 2. Ruh Itu Asli dan Abadi.....  | 332        |
| 3. Ruh dan Badan Saling Mempengaruhi.....   | 333        |
| 4. Manusia Berbekal Kapasitas Fitrah.....   | 334        |
| 5. Manusia Memiliki Potensi Baik dan Buruk .....  | 335        |
| 6. Mendidik Nafs Insan dengan Cinta .....   | 336        |

|   |            |
|---|------------|
| 7. Memperhatikan Perbedaan-Perbedaan Individual Dalam Pendidikan.....   | 336        |
| 8. Hubungan Erat antara Zahir dan Batin dan Keharusan Permulaan Reformasi Pendidikan dari Zahir ke Batin.....   | 337        |
| 9. Pengaruh Ilmu dan Amal dalam Kebahagiaan Nafs .....  | 337        |
| 10. Perlunya Perhatian terhadap Jenjang-Jenjang Nafs dalam Masalah Pendidikan.....                              | 337        |
| 11. Perhatian pada Pendidikan Anak-Anak yang Cacat Fisik (Penekanan pada Orisinalitas Dimensi Rohani Manusia).. | 338        |
| 12. Keharusan Pendidikan yang Bertahap .....  | 338        |
| 13. Pendahuluan Tazkiyah atas Taklim .....  | 338        |
| 14. Urgensi Riyādah Nafs (Bina Jiwa) dan Meninggalkan Kenikmatan Jasmani Dalam Pendidikan.....                  | 339        |
| 15. Pendidikan Sepanjang Hidup .....  | 339        |
| <b>BAB VI. PENUTUP .....</b>  | <b>341</b> |
| A. Kesimpulan .....   | 341        |
| B. Implikas.....  | 342        |
| C. Saran-saran.....   | 343        |
| <b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>   | <b>345</b> |
| <b>GLOSARIUM .....</b>  | <b>373</b> |
| <b>INDEKS .....</b>   | <b>381</b> |
| <b>LAMPIRAN</b>   |            |
| <b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</b>   |            |

## DAFTAR SINGKATAN

|     |   |
|-----|---|
| H   | : Hijriyah                              |
| HR  | : Hadis Riwayat                         |
| M   | : Masehi                                |
| QS  | : Quran Surah                           |
| SWT | : Subhanallah wa Ta'ala                 |
| SAW | : Sallallahu 'Alaihi wa Alihi wa Sallam |



## DAFTAR TABEL

|           |  |     |
|-----------|--|-----|
| Tabel 4.1 | : Contoh literasi pembahasan manusia dalam Al-Qur'an dan cakupannya.....           | 170 |
| Tabel 4.2 | : Literasi tema dimensi-dimensi manusia dalam Al-Qur'an dan cakupannya.....        | 171 |
| Tabel 4.3 | : Literasi tema hakikat manusia dalam Al-Qur'an dan cakupannya.....                | 172 |
| Tabel 4.4 | : Data tema tentang manusia dan jumlah ayat yang membahasnya dalam Al-Qur'an ..... | 174 |



## **BAB I PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Mengenal manusia dan kriteria-kriteria istimewa yang ada pada dimensi wujudnya merupakan hal yang sangat penting, bahkan banyak para ilmuwan dan pakar di pelbagai jurusan dan disiplin ilmu yang membahas masalah ini. Para peneliti tentang tema manusia menegaskan bahwa alat-alat dan sarana-sarana biasa tidak mampu memberikan jawaban yang komprehensif terkait dengan pertanyaan-pertanyaan penting tentang manusia. Oleh karena itu, Abdullah Ibrahim Zodeh Āmuli mengutip bahwa Carel berbicara tentang manusia sebagai wujud yang tak mungkin dikenali dan Fromm menuturkan perihal krisis antropologi dan krisis psikologi.<sup>1</sup>

Antropologi kontemporer telah dianggap gagal dalam memperkenalkan dan menjelaskan hakikat manusia. Ahmad Wā'iẓī mengutip Max Scheler yang memperingatkan perihal krisis antropologi kontemporer dalam tulisannya:

Dalam penelitian penulis, belum pernah terjadi di bagian sejarah manapun manusia mendatangkan masalah untuk dirinya seperti yang terjadi hari ini. Dewasa ini antropologi saintik dan antropologi filosofis serta antropologi yang bersandar pada ketuhanan saling berhadap-hadapan. Dalam situasi seperti ini, tidak ada deskripsi tunggal tentang manusia. Di samping itu, ilmu-ilmu spesialisasi yang kuantitasnya

---

<sup>1</sup>Abdullah Ibrahim Zodeh Āmuli, *Insān dar Nigoh Islām wa Umanisme*, dalam *Jurnal Qabasāt*, Vol.12, No. 44 Tahun 1386 HS, hal. 51.

bertambah terus dan yang terkait dengan manusia justru lebih membuat esensi manusia semakin tertutup (tersembunyi) daripada menjelaskannya.<sup>2</sup>

Saat berusaha menjelaskan maksud Max Scheler di atas tentang krisis antropologi kontemporer, Ahmad Wā'izī mengutip pernyataan Ernst Cassirer yang menegaskan bahwa hanya karena adanya perbedaan pandangan dan pendapat bukankah pemicu krisis. Sebab sejak dahulu sampai sekarang pelbagai bentuk perbedaan semacam ini adalah hal yang biasa. Tapi pendorong krisis antropologi adalah adanya persoalan dan kesimpangsiuran serta kekacauan pandangan yang luar biasa. Dan dalam mengenal manusia, tidak terdapat orientasi umum dan referensi yang jelas untuk mengarahkan pemikiran yang dapat dijadikan acuan atau pedoman dalam metode penelitian terkait dengan manusia. Sehingga pelbagai metodologi dan paradigma yang sangat kontradiktif dan asing satu sama lain serta tidak berhubungan akan saling berhadap-hadapan.<sup>3</sup>

Para ilmuwan mengemukakan banyak teori yang kontradiktif tentang manusia. Ahmad Rohnamo'i mengutip teori Psikoanalisis Sigmund Freud—yang dengan terbitnya buku *Interpretation of Dreams*, 1900 semakin menguat dan menjadi salah satu aliran psikologi yang paling menonjol—memandang manusia sebagai hewan dan pertumbuhan dan pendidikannya terfokus pada naluri seksual.<sup>4</sup> Menurut Ahmad Rohnamo'i, teori Eksistensialisme Jean Paul Sartre (1905-1980) berpandangan bahwa manusia mampu—dengan memperhatikan kondisi wujud dirinya—untuk melampaui keadaan wujud dirinya dan kapan saja ia dapat membangun atau memperbaharui dirinya.<sup>5</sup>

Eksistensialisme sangat menekankan kebebasan dan hak memilih serta setiap orang bertanggungjawab terhadap seluruh aspek kesempurnaan insaniahnya. Karena itu, Sartre menganggap bahwa kebebasan manusia tidak sesuai dengan keimanan kepada Allah.<sup>6</sup> Lebih jauh menurut Ahmad Rohnamo'i, Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) yang mengusung teori Eksistensialisme Sekuler jelas-jelas berbicara tentang kematian Tuhan dan menekankan perihal iradah dan kekuasaan manusia. Lebih dari itu, teori Humanisme modern secara zahir tampak mengagungkan manusia. Humanisme hanya memberikan deskripsi *material aspec*, *physical aspec*, *physiological aspec*, dan *psychic aspec* pada manusia.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup>Ahmad Wā'izī, Buhrān Insān Shenosī Mu'āšir, dalam *Jurnal Ilmiah "Rawesh Shenosī 'Ulūm Insāni*, No. 9 tahun 1375 HS, hal. 4.

<sup>3</sup>Ahmad Wā'izī, Buhrān Insān *Shenosī Mu'āšir* ..., hal. 4.

<sup>4</sup>Ahmad Rohnamo'i, *Dar Omādī bar Falsafeh Ta'līm wa Tarbiyat*, Qum: Intishārat Muasseseh Omuzesy wa Pozuhesy Imam Khomaini, 1388 HS, hal.180-181.

<sup>5</sup>Ahmad Rohnamo'i, *Dar Omādī bar Falsafeh Ta'līm wa Tarbiyat* ..., hal.107.

<sup>6</sup>Ahmad Rohnamo'i, *Dar Omādī bar Falsafeh Ta'līm wa Tarbiyat* ..., hal.129.

<sup>7</sup>Ahmad Rohnamo'i, *Dar Omādī bar Falsafeh Ta'līm wa Tarbiyat* ..., hal.149.

Humanisme modern menolak aspek rohani manusia dan seluruh aspek manusia hanya dikaitkan dan dikembalikan pada aspek jasmaninya, sehingga lenyaplah dualisme ruh dan badan. Pelbagai pandangan yang kontradiktif tentang manusia ini banyak ditemukan, utamanya pada ilmuwan-ilmuwan Barat. Manusia dalam perspektif Islam, khususnya Al-Qur'an memiliki *karāmah dzātiyyah* (kemuliaan inheren) yang membedakannya dengan seluruh makhluk. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam Surat al-Isrā/17:70) sebagai berikut,

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...

*Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam...*

Secara bahasa *karāmah* bermakna kedermawanan/kemurahan atau pemberian sebelum permintaan. Makna lain *karāmah* adalah kebesaran dan kemuliaan jiwa manusia dan makna ini bersinonim dengan 'izzah. Sebab 'izzah (kemuliaan) adalah suatu kondisi yang manusia tidak bisa dikalahkan/dikuasai oleh selainnya (baik musuh internal maupun eksternal).<sup>8</sup> *Karāmah* dalam ayat tersebut terkait dengan semua manusia dan dimiliki oleh setiap manusia tanpa terkecuali. Dan terkandung dalam *karāmah* yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya adalah fitrah dan akal (pikiran).<sup>9</sup>

*Karāmah* kedua adalah *karāmah iktisābiyyah* (kemuliaan yang dicari) yang tidak dimiliki oleh semua manusia namun hanya diperuntukkan bagi kaum khawas yang berhasil meraih *maqām karāmah* (kedudukan kemuliaan). Dan *karāmah iktisābiyyah* ini diraih karena kedekatan dan keharmonisan hubungan dengan *al-karīm* (Yang Maha Dermawan). Sebab, *al-Haqq* adalah *al-karīm al-muthlaq* (Maha Dermawan Yang Mutlak) dan Al-Qur'an adalah *tajallī* (penampakan) dari *karāmah*-Nya sehingga ia dinamakan kitab *karīm* sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ

*Dan (ini) sesungguhnya Al-Qur'an yang sangat mulia.* (QS. al-Wāqī'ah [56]: 77) dan *insān kāmil* adalah *tajjalī* paripurna dari *karāmah*-Nya dalam bentuk manusia sehingga ia disebut *rasūl karīm* sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

<sup>8</sup>Hasan Mustafawī, *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, Teheran: Nāshir Bingoh tarjamah wa nashr, 1360 HS, juz 10, hal. 45.

<sup>9</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, Qum: Daftar Intishārāt Islami Jāmi'ah Mudarrisīn, 1417 H, juz 13, hal. 156.

إِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلِ كَرِيْمٍ<sup>١٠</sup>

*Sesungguhnya (Al-Qur'an) itu benar-benar firman (Allah yang dibawa oleh) utusan yang mulia (Jibril). (QS. al-Takwir [81]: 19).*

Al-Qur'an *al-karīm* menegaskan perihal urgensi dan universalitas *karāmah dzātiyyah* pada manusia—tanpa memandang ras, suku dan agama—tapi kondisi dan realitas dunia saat ini justru menegaskan kemuliaan inheren yang dimiliki setiap insan.

Pendidikan yang merupakan parameter kemajuan dan kebangkitan bangsa pun masih berkulat dalam masalah dan persolan yang serius. Pendidikan nasional seharusnya—sesuai dengan dasar dan tujuannya—menciptakan peserta didik yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab. Ironisnya, fakta-fakta sosial yang ada membuktikan bahwa dasar dan tujuan pendidikan tersebut masih jauh dari harapan. Dan di antara fakta sosial yang sudah menjadi rahasia umum dan dilakukan oleh para pelajar adalah konsumsi narkoba (22 persen menurut data BNN, september tahun 2016)<sup>10</sup> dan minuman keras (data Kementerian Kesehatan tahun 2007 mencatat bahwa pengonsumsi miras di kalangan remaja di angka 4, 9 persen dan jumlah ini menurut KPAI meningkat tajam pada tahun 2014 menjadi 23 persen dari total jumlah remaja sekitar 14,4 juta),<sup>11</sup> perkelahian antar geng, antar kelompok, antar sekolah (data KPAI mencatat bahwa hanya di wilayah Jakarta kasus tawuran pelajar pada tahun 2010 terjadi 102 tawuran dengan korban meninggal 17 orang), sehingga harus melibatkan pihak yang berwajib, pergaulan bebas yang mengarah kepada percobaan hubungan seksual pranikah (bahkan ada kasus-kasus pelajar yang hamil di luar nikah), kasus kekerasan (menurut data KPAI sepanjang tahun 2013 total telah terjadi 255 kasus kekerasan yang menewaskan 20 siswa di seluruh Indonesia), pemerkosaan dan pembunuhan serta *bullying* (KPAI mencatat bahwa dari 2011 hingga agustus 2014 terjadi 369 pengaduan terkait masalah ini). Ironisnya, sebagian guru juga terlibat dalam mata rantai kekerasan dan tindakan asusila di lingkungan sekolah, sehingga semakin buramlah potret pendidikan di tanah air.

Problem HAM pada skala global (dunia) dan nasional di atas salah satunya dipicu oleh kedangkalan dan kesalahan pandangan tentang apa dan siapa manusia serta *dzillah al-nafs* (kehinaan diri). Ketika manusia belum

<sup>10</sup>“22 Persen Pengguna Narkoba adalah Pelajar dan Mahasiswa,” dalam [www.bnn.go.id](http://www.bnn.go.id). Diakses pada 25 Januari 2017.

<sup>11</sup>“Pola Konsumsi Miras di Kalangan Remaja Meningkat,” dalam [www.kpai.go.id](http://www.kpai.go.id). Diakses pada 25 Januari 2017.

didefenisikan dan dijelaskan secara baik dan benar maka tidak akan lahir hak asasi manusia yang komprehensif dan tepat. Dan bila manusia belum menyadari kemuliaan dirinya maka ia tidak akan pernah memperlakukan orang lain secara terhormat. Di sinilah ilmu antropologi menurut perspektif Al-Qur'an menjadi penting dan relevan. Sebab, antropologi Al-Qur'an menitikberatkan pada *karāmah nafs* (kemuliaan diri) dan *karāmah nafs* merupakan bagian dari dasar dan tujuan tarbiah Islami.<sup>12</sup>

Dalam kamus besar bahasa Indonesia, antropologi dimaknai sebagai ilmu tentang manusia, khususnya tentang asal-usul, aneka warna bentuk fisik, adat istiadat, dan kepercayaannya pada masa lampau.<sup>13</sup>

Husain Adibi mendefinisikan antropologi seperti ini, "Antropologi menelaah pelbagai kebutuhan alami, sosial dan budaya manusia serta memprediksi perubahan-perubahan di masa mendatang berdasarkan hal tersebut. Di samping itu, ia juga mengkaji manusia dari sisi perjalanan kesempurnaan fisik dan budayanya."<sup>14</sup>

Abdul Husain Khusru Panoh mendeskripsikan antropologi sebagai salah satu ilmu terpenting dalam kelompok ilmu-ilmu humaniora. Ilmu ini berusaha menjelaskan hakikat manusia, sejarah, defenisi, urgensi serta pelbagai krisis kemanusiaan.<sup>15</sup>

Mengenal manusia dalam sudut pandang agama merupakan hal yang diperlukan sebelum menyusun ilmu-ilmu humaniora. Sebagai contoh, tentu berbeda pandangan yang mengatakan bahwa manusia memiliki dua aspek yang agung (rohani) dan aspek hewani dan pandangan yang menolak keberadaan dua aspek ini. Begitu juga pandangan yang menyatakan bahwa kodrat manusia itu baik semua dan pandangan yang mengemukakan bahwa manusia itu kodratnya jahat. Tentu saja dua pandangan yang berbeda ini memiliki dampak masing-masing dalam ilmu-ilmu humaniora.

Antropologi religius merupakan bangunan dasar bagi kelahiran ilmu-ilmu humaniora. Karena itu, penyusunan ilmu-ilmu yang terkait dengan manusia tanpa pengenalan yang cukup tentangnya, maka akan melahirkan pengetahuan-pengetahuan yang pondasinya lemah (tidak valid).

Semua cabang ilmu-ilmu humaniora yang masing-masing berbicara tentang eksistensi dan perilaku (moral) manusia, akan mampu memahami

<sup>12</sup>Zahrā Muttaqī, Tarbiyat Karīmoneh dar Insān Shenosī Islami, dalam *Jurnal Muṭāla'ah Islāmī dar 'Ulūm Raftori*, Vol. 01 No. 2 Tahun 1389 HS, hal. 3.

<sup>13</sup>"Entri/antropologi", dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>. Diakses pada 12 Februari 2017.

<sup>14</sup>Suhaila Syaheshhani, Khaṭar Insān Shenosī wa Insān Shenosī dar Khaṭar, dalam *Jurnal Orsy Mihr*, No. 27 Tahun 1360 HS, hal. 1.

<sup>15</sup>Abdul Husain Khusru Panoh, Cistiye Inson Shenosī, dalam *Jurnal Insān Pozūhī Dīnī*, Vol. 7, No. 24, musim gugur dan musim dingin Tahun 1389 HS, hal. 36.

manusia lebih mendalam dan teliti dengan merujuk kepada agama dan pandangan Pencipta manusia tentang insan.

Al-Qur'an *al-karīm* merupakan sumber terpenting Islam yang menjadi referensi ilmiah manusia, yakni seluruh dimensi ilmu-ilmu kemanusiaan, khususnya humaniora itu tercakup dalam hidayah Al-Qur'an.

Masalah ini dapat ditetapkan melalui bukti-bukti di luar Al-Qur'an, seperti ketidakmampuan dan kesalahan ilmu humaniora dalam mengatasi pelbagai problema manusia. Di samping itu, ilmu ini tidak komprehensif dan tidak abadi. Tentu hal ini berbeda dengan Al-Qur'an dan juga bukti-bukti dari internal Al-Qur'an sendiri, seperti kemukjizatan Al-Qur'an sebagai hujah dan posisinya sebagai *al-Furqān* (pembeda antara hak dan batil) dan juga hidayah umumnya serta isyarat-isyarat strategisnya tentang ilmu-ilmu humaniora.

Manusia dalam Al-Qur'an diperkenalkan dan dipilih sebagai *khalīfatullah* (wakil Tuhan) di muka bumi (QS. al-Baqarah [2]: 31-33). Dan mencapai tujuan ini hanya bisa terwujud melalui pengenalan hakikat manusia, pelbagai potensi, kesempurnaan dan kebahagiaan sejatinya dan jalan untuk menggapai semua itu.

Menurut Islam, manusia pertama, Nabi Adam, adalah *khalīfatullah* yang pertama di muka bumi. Beliau adalah orang yang para malaikat diperintahkan untuk sujud padanya dan seluruh manusia ditugaskan untuk meraih *maqām khilāfatullah*.<sup>16</sup>

Menurut Ahmad Wāizhi, berbeda dengan fisika, kimia dan ekologi serta pelbagai disiplin ilmu yang serupa—yang merupakan satu ilmu tertentu dengan tema dan metode tertentu—antropologi tidak dapat dilihat sebagai satu ilmu. Luasnya dimensi-dimensi wujud manusia dan kemungkinan analisisnya dan pengaruh-pengaruh wujudnya dari pelbagai sisi menyebabkan secara praktis timbulnya bagian-bagian yang sangat luas dari pelbagai pengetahuan yang berusaha meneliti dan membahas manusia.<sup>17</sup>

Setelah pembahasan pandangan dunia, kajian antropologi termasuk pembahasan terpenting. Sebab manusia merupakan tema seluruh ideologi dan ajaran, baik yang religius maupun yang non-religius. Antropologi begitu penting dilihat dari pelbagai sisi, di antaranya: relasi antara antropologi dan pengenalan terhadap Tuhan dan eskatologi dan begitu juga hubungannya dengan *tahdhīb nafs* serta mengenal filsafat penciptaan manusia.

Jawādi Āmuli berpandangan bahwa sebagian besar ilmu-ilmu Islam bermanfaat, namun ilmu yang secara langsung terkait dengan jiwa manusia, *fadhīlah* (keutamaan) dan *radhīlah* (kehinaan), *sa'ādah* (kebahagiaan) dan

---

<sup>16</sup>Abdul Husain Khusru Panoh, Cistiye Inson *Shenosī*, *Jurnal Insān Pozūhī Dīnī*, hal. 36.

<sup>17</sup>Ahmad Wā'izī, Buhrān Insān *Shenosī* Mu'āshir, dalam *Jurnal Rawesh Shenosī 'Ulūm Insan*, No. 9 Tahun 1375 H, hal 2.

*shaqāwah* (kesengsaraan), neraka dan surga dan akhirnya *jalāl* (kebesaran) dan *jamāl* (keindahan) insan maka tentu di samping memiliki aspek ilmiah dan pendidikan, ia juga mempunyai sisi praktis, yakni *tazkiyah* (pembersihan jiwa) dan *tahdhīb* (bina jiwa). Oleh karena itu, ilmu seperti ini mempunyai pengaruh dan manfaat lebih besar daripada kajian-kajian lainnya. Dan masalah *ma'rifah al-nafs* (pengenalan diri) yang mengantarkan manusia pada *ma'rifatullāh* memiliki hubungan yang erat dengan pengenalan hakikat manusia.<sup>18</sup>

Pembahasan tentang antropologi di satu sisi memiliki urgensi moral dan keharusan penyesuaian perbuatan-perbuatan manusia—dari segi kedudukannya sebagai manusia—dengan batasan-batasan yang telah digariskan oleh Al-Qur'an, dan dari sisi lain ia begitu penting karena menjamin dasar tematis bagi seluruh ilmu-ilmu humaniora, seperti filsafat, teologi, *irfān* (tasawuf/mistik), sastra, seni, ekonomi, fikih, hukum, sosiologi, psikologi dan sebagainya.<sup>19</sup>

Tak syak lagi bahwa tak satu pun dari ilmu humaniora terwujud tanpa pengenalan terhadap manusia dan karena ruh merupakan hakikat manusia maka tanpa mengenal ruh/jiwa manusia maka mustahil manusia bisa dikenali. Jawādi Āmuli menjelaskan bahwa meskipun antropologi tidak memiliki keterkaitan secara prinsipil dengan ilmu-ilmu eksperimental namun pemanfaatannya karena dalam ruang lingkup kemanusiaan manusia maka ia bertumpu pada antropologi dan bagian dari ilmu eksperimental bergantung pada antropologi.<sup>20</sup> Misalnya, dalam kedokteran, pengenalan penyakit dan pengobatan manusia tidak akan berhasil tanpa antropologi. Sebab, manusia memiliki kesehatan yang lebih baik daripada batasan malaikat sebagaimana Al-Qur'an menyebutkan kesehatan hati Nabi Ibrahim dengan penuh keagungan sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

وَأَنَّ مِنْ شَيْعَتِهِ لِأَبْرَاهِيمَ إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ<sup>٧</sup>

Dan sungguh, Ibrahim termasuk golongannya (Nuh). (Ingatlah) ketika dia datang kepada Tuhannya dengan hati yang suci. (QS. ash-Shaffat [37]: 83-84).

Berdasarkan sudut pandangan ini, manusia bisa terjangkit penyakit-penyakit yang tidak pernah ditemukan pada binatang. Dan dalam hal ini Al-Qur'an mengisyaratkan perihal penyakit hati yang mengenai sebagian orang. Misalnya, orang yang terangsang dengan pembicaraan non-muhrim termasuk

<sup>18</sup>Jawādi Āmuli, *Ṣūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān*, Qum: Markaz Nashr Isra, 1385 HS, hal. 21.

<sup>19</sup>Jawādi Āmuli, *Ṣūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān ...*, hal. 21.

<sup>20</sup>Jawādi Āmuli, *Ṣūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān ...*, hal. 22.

kategori orang yang berpenyakit hati dan Al-Qur'an mengingatkan istri-istri Nabi saw supaya jangan memperlembut suara mereka di hadapan orang seperti ini sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ

*Maka janganlah kamu tunduk (melemah lembutkan suara) dalam berbicara sehingga bangkit nafsu orang yang ada penyakit dalam hatinya. (QS. al-Ahzab [33]: 32).*

Dan untuk mengobati penyakit seperti ini, maka solusinya adalah hendaklah badan seseorang digunakan untuk melayani ruh *malakūti* (metafisik) dan tentu pemahaman seperti ini tidak pernah ditemukan dalam cakupan ilmu kedokteran.

Antropologi Al-Qur'an membahas esensi manusia dan kedudukannya di alam penciptaan, filosofi penciptaannya, kesempurnaannya serta tujuan dan kesudahannya. Jadi, mengenal manusia menurut Al-Qur'an berarti mengenal pelbagai potensi dan kapasitasnya, mengenal tujuan dan kesempurnaan serta jalan kebahagiaannya.

Antropologi Al-Qur'an harus digali dari sumber-sumber Al-Qur'an dan Sunah. Banyak ayat Al-Qur'an yang membicarakan antropologi *thabi'ī* (dasar penciptaan manusia dan tahapan-tahapan perkembangan manusia) dan antropologi filosofis (penjelasan hakikat ruh dan *nafs*) serta perihal *tajarrud* (metafisik) dan *khulūd* (kekekalan keduanya) dan antropologi akhlak (ayat-ayat yang memuji dan mencela manusia).<sup>21</sup>

Pembahasan tentang antropologi mendapat tempat yang istimewa dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an menggunakan pelbagai ungkapan terkait dengan manusia; terkadang memakai istilah *bashar* dan yang dimaksud adalah aspek jasmaniah dan bentuk lahirnya dan terkadang juga *banī ādam* dan terkadang *nās*, tetapi yang paling banyak adalah penggunaan kata insan. Kata insan 65 kali disebut dan 64 kali disebut dalam bentuk *al-insān* dan sekali saja disebut insan dalam Al-Qur'an dan bermakna keharmonisan dan keakraban serta kealpaan dan kelupaan.

Kata insan dalam Al-Qur'an yang tidak digunakan dalam makna jasad dan gambar lahiriah sebagaimana yang dimaksud dalam kata *bashar*, namun dimaknai sebagai batin, potensi dan kemanusiaan serta perasaan manusia.<sup>22</sup> Dari analisa penggunaan kata insan dalam Al-Qur'an dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud bukan semata jasad zahir tetapi batin dan potensi-

<sup>21</sup>Abdul Husain Khusru Panoh, *Insān Shenosī Islamī be Matsabeh Mabnāye Insān Shenosī Ijtimā'ī*, dalam *Jurnal Pozuheshhoye Tarbiyat Islāmī*, No. 1, Musim Dingin Tahun 1384HS, hal 1.

<sup>22</sup>Tāhirah Mahru Zādeh, "Insān Shenosī," dalam *Majalah Nomeh Jāmi'ah*, No. 40 Tahun 1386 HS, hal. 28.

potensi serta emosi atau perasaannya. Kata insan dan sinonimnya, yakni *bashar*, *unās*, *ins* dan *nās*, *unāsi*, *insi* dan *banī ādam* sangat banyak digunakan dalam Al-Qur'an. Kata insan berasal dari *uns* yang berarti kedekatan dan penampakan. Manusia dinamakan insan karena kelestarian suatu kaum tidak akan terwujud kecuali ketika terbangun keharmonisan dan kedekatan antara yang satu dan yang lain.<sup>23</sup>

Kata *ins* 18 kali disebut dalam Al-Qur'an: tiga kali dalam bentuk *nakirah*, yaitu *ins* dan 15 kali dalam bentuk *ma'rifat*, yaitu *al-ins*. Kata *bashar* 36 kali disebut dalam berbagai bentuk dalam Al-Qur'an: *al-bashar*, *basharan*, *bashar*, *basharain* yang dalam semua penggunaan ini yang dimaksud adalah aspek jasmani dan model fisik dan zahir manusia. Kata *banī ādam* disebut tujuh kali dalam Al-Qur'an dan perlu diperhatikan bahwa biasanya kata ini cenderung digunakan dalam pengertian yang positif bila dialamatkan kepada manusia.

Antropologi yang dikenalkan oleh Islam (Al-Qur'an) dan antropologi yang diajarkan pelbagai ajaran mungkin saja memiliki titik-titik kesamaan dan sekaligus poin-poin perbedaan yang sangat penting. Setiap cendekiawan yang datang ikut memberikan sumbangsih terhadap bangunan antropologi yang di satu sisi mereka menambahkan bata pada bangunan tersebut dan di sisi lain mereka mengurangnya. Sehingga pengaruh dari cendekiawanan tersebut membuat setiap budaya punya defenisi tersendiri terkait dengan manusia. Dengan kata lain, manusia pada budaya tertentu memiliki makna demikian tentang manusia, sedangkan manusia pada budaya yang lain mempunyai makna yang lain. Misalnya, dalam budaya Barat Dekart datang dengan membawa penafasiran mekanik terhadap alam, lalu setelahnya Hard memasukkan teori Pragmatisme dan Egoisme dalam defenisi manusia atau antropologi. Jawādi Āmuli mengutip pandangan Thomas Hobbes yang menyatakan bahwa manusia adalah serigala bagi manusia yang lain.<sup>24</sup> Pernyataan Hobbes begitu populer dan dijadikan acuan dalam antropologi modern. Ia memberikan sebuah penafsiran materialis terhadap manusia dan masyarakat. Hobbes memandang manusia sebagai makhluk yang terperdaya dalam pelbagai naluri dan satu-satunya jalan untuk memuaskannya mereka harus terlibat dalam peperangan dan perusakan satu sama lain.<sup>25</sup>

Jadi, masing-masing dari mereka tersebut memaparkan antropologi yang meskipun terdapat kesamaan dengan antropologi Islam tapi terdapat perbedaan serius. Terdapat perbedaan signifikan antara antropologi Barat dan antropologi Islam yang diwakili oleh Khajjah Nashruddin yang notabene adalah filsuf akhlak dan politik. Ketika Nashruddin ingin membahas masalah masyarakat, beliau mengemukakan masalah ini dalam kitab akhlaknya. Cara

<sup>23</sup>Tāhirah Mahru Zādeh, "Insān *Shenosī*," dalam *Majalah Nomeh Jami'ah* ..., hal. 28.

<sup>24</sup>Jawādi Āmuli, *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān* ..., hal. 333.

<sup>25</sup>Jawādi Āmuli, *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān* ..., hal. 333.

ini berbeda dengan para ilmuwan Barat yang saat mereka membahas teori masyarakat dan manusia ideal maka mereka pertama-tama membahas masalah hubungan antara politik dan etika (akhlak) dan relasi antara masyarakat dan pertumbuhan kesempurnaan individual. Dan mereka tegas-tegas menolak hubungan di antara keduanya. Kalau ada relasi antara keduanya maka itu relasi yang salah.

Jawādi Āmuli berpandangan bahwa mengenal manusia dan memahami hakikatnya adalah perkara yang memerlukan kecermatan yang luar biasa dan kapasitas yang sangat mumpuni. Oleh karena ini, banyak yang justru bingung dan tidak mampu mengenal manusia. Kelompok pertama adalah para malaikat yang tampak memprotes saat Allah mengabarkan pada mereka perihal penciptaan manusia,

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةًۙ

*Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” (QS. al-Baqarah [2]: 30). Para malaikat menyampaikan kritikan dengan menyatakan,*

اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ

*Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau? (QS. al-Baqarah [2]: 30).*

Kami para malaikat senantiasa sibuk bertasbih, memuji dan menyucikan-Mu, lalu mengapa Engkau menciptakan makhluk yang berbuat kerusakan dan menumpahkan darah di muka bumi?<sup>26</sup>

Allah SWT menjawab perihal ketidakmampuan mereka mengenal hakikat manusia dan memahamkan mereka keluasaan ilmu-Nya yang mutlak dengan berfirman,

اِنِّىْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

*Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui". (QS. al-Baqarah/2: 30).*

Yakni, di antara manusia ada individu-individu yang sempurna seperti Adam, Abu *al-Bashar* yang merupakan guru bagi kalian. Namun kalian hanya melihat aspek lahiriah manusia dan sikap merusak sebagian mereka dan kalian tidak memahami hakikat insan. Manusia lebih layak menyandang

<sup>26</sup>Jawādi Āmuli, *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān ...*, hal. 33.

khalifah-Ku dan kalian tidak mengetahui hal ini sehingga kalian menganggap diri kalian yang berhak menyandang *khilāfah*-Ku (jabatan sebagai khalifah).

Kelompok kedua adalah bangsa Jin, khususnya setan yang memiliki pengalaman beribadah enam ribu tahun, namun ia gagal mengenal manusia. Dan dengan sebuah analogi yang fatal, ibadahnya selama enam ribu tahun menjadi sia-sia dan binasa. Penolakannya untuk sujud kepada Adam karena ia menganggap bahwa asal-usulnya yang dari api jauh lebih baik daripada Adam yang dari tanah sehingga ia menganggap bahwa perbedaan material ini sebagai parameter keutamaan yang sesungguhnya dan ia berkata seperti ini,

أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

*Saya lebih baik daripadanya: Engkau ciptakan saya dari api sedang dia Engkau ciptakan dari tanah".* (QS. al-A'raf [7]: 12, Shad [38]: 76).

Kelompok ketiga adalah mayoritas orang yang umumnya tidak mampu mengenal hakikat manusia, kecuali sedikit dari mereka. Oleh karena itu, Al-Qur'an berbicara tentang kelupaan diri dan kerugian jiwa yang mengisyaratkan perihal ketidakmampuan mengenal *nafs*.

Manusia di satu sisi berusaha mengenal dirinya dan di sisi lain berupaya memahami dunia (alam semesta) dan ia ingin lebih mengenali dirinya dan juga dunia. Dan kesempurnaan, kemajuan dan kebahagiaan manusia tergantung pada dua pengetahuan tersebut.

Dari dua model pengetahuan tersebut, mana yang lebih prioritas dan mana yang masuk kategori sekunder? Murtaḍā Muṭahharī berpandangan bahwa tidak mudah memberikan penilaian tentang masalah ini. Sebagian lebih mengutamakan pengenalan diri dan sebagian lagi lebih mementingkan pengenalan dan pengamatan alam (dunia). Mungkin salah satu bentuk perbedaan pola pikir Timur dan Barat terletak pada cara menjawab pertanyaan ini. Begitu juga salah satu bentuk perbedaan ilmu dan iman adalah bahwa ilmu merupakan sarana untuk mengenali alam, sedangkan iman adalah sumber pengetahuan tentang diri sendiri.

Tentu ilmu berusaha memperkenalkan alam kepada manusia dan ia pun memperkenalkan manusia tentang dirinya sendiri. *'Ilm nafs* (pengetahuan tentang diri) memiliki kriteria dan tanggung jawab seperti ini. Dan pengenalan diri yang bersumber dari agama dan ajaran (mazhab) akan "membakar" (membangkitkan) seluruh wujud manusia.<sup>27</sup>

*Ma'rifah al-nafs* adalah satu pembahasan kunci dan penting dalam kajian antropologi. Sebab, dari sinilah akan dipahami hakikat *nafs nāthiqah* (jiwa nonfisik yang berpikir) yang memiliki potensi yang luar biasa. Oleh

---

<sup>27</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū'ah Athār*, Teheran : Intishārāt Shadrā, jilid 2, cetakan kedua, 1378 HS, hal. 304-305.

karena itu, teks pelbagai agama mengajak manusia untuk membangun dan mengenali jiwanya. Dan Al-Qur'an sebagai kitab suci terbaik dan terlengkap memberi penekanan dan perintah tegas kepada setiap insan mukmin untuk memperhatikan pembangunan jiwanya. Ajakan untuk mengenali diri dan bahwa "barangsiapa mengenali dirinya maka ia akan mengenali Tuhannya", dan "jangan melupakan Tuhanmu niscaya kamu akan melupakan dirimu sendiri" adalah intisari ajaran agama Islam. Hal ini telah ditegaskan dalam Surat al-Hasyr [59]: 19 sebagai berikut,

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَٰسِقُونَ

*Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Merekalah orang-orang yang fasik.*

Salah satu masalah budaya dan peradaban modern adalah budaya memperkenalkan alam pada manusia yang justru membuat manusia lupa kepada dirinya sendiri. Dan semakin manusia mengenal dunia maka semakin ia lupa kepada dirinya. Inilah rahasia keterpurukan dan keterjatuhan manusia modern saat ini.

Muṭahharī mengutip pendapat Mahatma Gandhi yang mengatakan bahwa peradaban yang dibangun tanpa perenungan terhadap batin manusia (pengenalan diri) adalah peradaban yang dusta alias palsu. Dan di dunia hanya ada satu realitas, yaitu pengenalan diri. Barangsiapa mengenal dirinya maka ia mengenal Tuhan dan yang lainnya. Sebaliknya, barangsiapa yang tidak mengenal dirinya maka ia tidak akan pernah mengenal apapun. Dan di dunia cuma ada satu kekuatan dan satu kebebasan dan satu keadilan dan kekuatan yang dimaksud adalah kekuasaan atas diri sendiri.<sup>28</sup>

Ilmu-ilmu humaniora menunjukkan bahwa ulama, intelektual, dan para pakar pelbagai disiplin ilmu menyinggung masalah *nafs* dari Petagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles dan para tokoh filosof Muslim seperti Ya'qub bin Ishaq Kindi dan Abu Nashr Fārābi serta Ibn Sinā. Ishaq Kindi, Ibn 'Arabi, Mullā Shadrā, Imam Ghāzali, Sayed Haidar Āmuli, Syekh Mahmud Syabestari, Mullā Ahmad Narrāqi adalah para ulama terdahulu yang memberikan kontribusi dalam pembahasan *ma'rifah al-nafs*. Adapun dari kalangan penyair ialah: Hāfez, Mulāwi, Ibn Fāridh Mesir dan Mirzā Habīb Khurasāni.<sup>29</sup>

Dan pada dekade terakhir, Sayed Ali Qādhi Ṭabāṭabāi, Mullā Husain Qāli Hamidāni, Allāmah Sayed Muhammad Husain Ṭabāṭabāi dan murid

<sup>28</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū'ah Athār ...*, hal. 307.

<sup>29</sup>Ali Akbar Siyāsī, *'Ilm al-Nafs wa Taṭbīqī On bo Rawān Shenosī Jadīd*, Teheran: Intishārāt Donesgoh Ozod, t.th., hal. 133.

beliau Sayed Muhammad Husain Tehrāni adalah barisan ulama yang memberikan perhatian pada kajian *ma'rifah al-nafs*. Dan di antara pakar kontemporer yang masih hidup yang banyak mengkaji dan meneliti *ma'rifah al-nafs* adalah Allāmah Hasan Zodeh Āmuli dan Jawādi Āmuli.

Para filosof, *'urafā* (ahli makrifat) dan ulama akhlak dan juga pada dekade terakhir ini para psikolog pun memberikan perhatian lebih kepada kajian *nafs*. Dan banyak karya dan buku yang ditulis untuk menetapkan eksistensi *nafs*, sifat-sifat dan keistimewaan-keistimewaannya, serta cara mengembangkan dan mendidik potensinya. Kitab *al-nafs* Aristoteles yang membahas *'ilm nafs* secara rapi sampai pelbagai karya Ibn Sinā *Risālah al-nafs*, *al-nafs al-nāthiqah wa ahwāluhā*, *al-nafs wa al-'aql*, *al-isyārat wa al-tanbīhāt* adalah di antara karya yang paling populer di bidang ini.

Meskipun umumnya manusia lebih cenderung melihat dan memikirkan obyek-obyek di luar dirinya (*āyāt āfāqiyyah*/tanda-tanda di cakrawala), namun Al-Qur'an menekankan dan mengajak mereka untuk merenungkan dan mengamati kedahsyatan diri mereka sendiri (*āyāt anfusiyah*/tanda-tanda pada diri sendiri). Teks pelbagai agama mengajak manusia untuk merevolusi jiwanya dengan pengenalan terhadap potensi dirinya. Dan Al-Qur'an sebagai kitab suci terbaik dan terlengkap memberi penekanan dan perintah tegas kepada setiap insan mukmin untuk memperhatikan pembangunan jiwanya sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ

*Hai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu. Tiadalah orang yang sesat itu akan memberi mudharat kepadamu apabila kamu telah mendapat petunjuk. (QS. al-Mā'idah [5]: 105).*

Juga manusia diharuskan untuk menyadari keberadaan jiwanya, sekaligus menegaskan hubungan yang erat dan timbal-balik antara mengenal jiwa dan mengenal Allah SWT.

Dengan kata lain, *ma'rifah al-nafs* adalah cara terdekat dan terbaik untuk “memanggil” Tuhan, sedangkan mengenal Allah melalui tanda-tanda kebesaran-Nya di jagad raya (*al-āyāt al-āfāqiyyah*) adalah “memanggil” Tuhan melalui jalan yang jauh.

Penjelasannya adalah secara umum ada dua jalan atau cara untuk mengenal Allah: mengamati diri manusia sendiri dan mengobservasi obyek-obyek selain manusia. Cara yang pertama disebut *ayat anfusiyah* dan cara yang kedua dinamakan *al-āyāt al-āfāqiyyah*. Secara zahir, cara yang pertama itu lebih mudah karena seseorang mengamati dirinya sendiri yang notabene dekat dengannya dan tidak asing, sedangkan cara yang kedua itu lebih sulit karena seseorang mencermati benda-benda di luar dirinya dan asing. Namun pada hakikatnya cara yang pertama lebih sulit karena tidak tampak dan

manusia memiliki jenjang-jenjang batiniah yang berlapis-lapis yang sulit untuk dipahami dan dijamah, sedangkan obyek-obyek di luar lebih mudah diobservasi karena bagaimanapun terlihat dan bisa disentuh serta tidak memiliki lapisan-lapisan batin yang mendalam seperti manusia.

Sehubungan dengan urgensi *ma'rifah al-nafs*, Imam Ghazālī mengatakan, “Ketahuilah bahwa *ma'rifah an-nafs* adalah kunci makrifat Allah ‘Azza wa Jalla. Karena itu, mereka mengatakan, barangsiapa mengenal dirinya maka ia mengenal Tuhannya.”<sup>30</sup> Saat menyinggung hadis tersebut, Ghazālī juga menyitir ayat,

سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ

*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. (QS. Fushilat [41]: 53).*

Kemudian Ghazālī menafsirkan ayat tersebut demikian: Tanda-tanda-Ku Kami tampilkan di alam dan di jiwa-jiwa mereka sehingga tampak hakikat *al-Haqq*. Lebih jauh, Ghazālī menegaskan, “Bila kamu sedikit mengenal dirimu, niscaya pemahamanmu tentang agama hanya pada level kulit saja dan engkau tertutup dari hakikat dan saripati agama.”<sup>31</sup>

*Ma'rifah an-nafs* dalam filsafat sebagaimana ilmu anatomi dalam kedokteran. Tanpa penguasaan ilmu anatomi maka ilmu kedokteran tidak bermanfaat. Bedanya adalah bahwa ilmu anatomi berupaya mengenal rongga (organ dalam) dan kulit manusia, sedangkan tujuan dalam *ma'rifah nafs* adalah mengenal hakikat manusia. Dan filsafat dan hikmah yang tidak membahas *ma'rifah al-nafs* tentu tidak akan memberi bobot ilmiah yang diinginkan.

Al-Qur'an memberi perhatian besar terhadap masalah *ma'rifah al-nafs*. Dalam Al-Qur'an ditemukan kata *nafs*, *qalb* dan ruh. Setelah mengamati secara mendalam, penulis mendapati bahwa kosa kata *nafs* lebih banyak digunakan daripada kata-kata yang lain. Umumnya kata *nafs* digunakan untuk menjelaskan *maujūd* yang hidup, dan dalam persepsi ini, kosa kata *qalb* menduduki tempat yang kedua yang biasanya digunakan untuk mengemukakan suatu unsur yang mudah terpengaruh dan tersentuh emosinya. Adapun kata ruh dalam Al-Qur'an biasanya digunakan untuk menjelaskan hakikat *mujarrad* (nonfisik) yang memiliki akar dan asal Ilahiah dan secara khusus terkait dengan manusia.

---

<sup>30</sup>Imam Muhammad Ghazālī, *Kimiyā Sa'ādāt*, Teheran: Tashīh Ahmad Orom, terbitan Intishārāt Ganjineh, cetakan kesepuluh, 1388 HS, hal. 32.

<sup>31</sup>Imam Muhammad Ghazālī, *Kimiyā Sa'ādāt ...*, hal. 32.

Kata ruh tidak satu pun—dengan pelbagai pemahaman yang diisyaratkan dalam Al-Qur'an—bermakna cuma badan/fisik atau bermakna badan yang disertai dengan ruh yang kolaborasi keduanya disebut dengan manusia atau dipahami sebagai organ-organ internal. Adapun kata *nafs* terkadang digunakan dalam makna-makna seperti itu dalam Al-Qur'an. Dan hal ini menjelaskan bahwa ruh dan *nafs* dalam pandangan Al-Qur'an memiliki makna yang berbeda.<sup>32</sup>

Selanjutnya, apa hubungan *nafs* dan *ma'rifah al-nafs* dengan dunia pendidikan? Menurut Muṭahharī, sebagian masalah *nafs* berhubungan dengan dasar-dasar ilmu akhlak dan sistem pendidikan Islam.<sup>33</sup> Oleh karena itu, sebagai subyek pendidikan, manusia harus dikenali jati diri dan hakikat kemanusiaannya serta digali pelbagai potensi dan bakatnya yang terpendam. Pendidikan identik dengan proses pengembangan yang bertujuan agar membangkitkan sekaligus mengaktifkan potensi-potensi yang terkandung dalam diri manusia.<sup>34</sup>

Al-Qur'an *al-karīm* adalah sumber dan media (alat) taklim dan tarbiah *karīmah*. Meskipun kata *tarbiyyah* tidak digunakan dalam Al-Qur'an namun pelbagai derivasinya dengan akar kata *rababa* dan *rubuww* digunakan dalam pelbagai ayat yang bermakna *tarbiyyah* dalam pengertian istilah, yaitu pendidikan jasmani dan rohani. Sebagai informasi, kata *tarbiyah* yang berasal dari akar kata *rababa* dan derivasinya 980 kali disebutkan dalam Al-Qur'an.<sup>35</sup>

Terkait, makna asal kata *rabb*, Rāghib menulis, “*Rabb* asalnya bermakna menciptakan sesuatu secara bertahap sehingga mencapai kesempurnaan yang diinginkannya.”<sup>36</sup> Berdasarkan hal ini, *tarbiyah* yang merupakan kata dasar bab *tafīl* dan mengandung makna *fā'il* (pelaku) memiliki hubungan dekat dengan *mafhūm rabb* (pemahaman tentang *rabb*). Sebab, menurut Rāghib, kata *rabb* juga kata dasar dan secara metaforis digunakan untuk *fā'il*, yakni kata *rabb* dipakai untuk *murabbī* dan orang yang melakukan proses pendidikan. Maka, setiap kata *rabb* yang digunakan dalam Al-Qur'an, itu bermakna pendidik dan pengajar dan kata ini secara mutlak hanya disematkan kepada Allah.<sup>37</sup>

<sup>32</sup>Pembahasan mendetail tentang *qalb*, ruh dan *nafs* serta perbedaan dan relasinya akan penulis sampaikan pada bab keempat.

<sup>33</sup>Sughrā Yakizari', "Ta'thir Nazhariyyah Harakat Jauhari bar Nafs *Shenosī* Mullā Ṣadrā," dalam *Jurnal Insān Pozuhī Dinī*, No. 27, Tahun 1391 HS., hal. 128.

<sup>34</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Dasar-Dasar Epistemologi Pendidikan Islam*, Jakarta: Ṣadrā, 2011, hal. 37.

<sup>35</sup>Jauhar Horrot, *Tarbiyat Islāmī al-Nikoh Al-Qur'ān*, Maktabah Ghurrah, Qum, 1435 H, hal. 2.

<sup>36</sup>Rāghib Isfāhanī, *Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-'ilm, Dār ash-Shamiyyah, 1412 H, hal. 336.

<sup>37</sup>Rāghib Isfāhanī, *Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur'ān ...*, hal. 336.

Mendidik dan membangun manusia tidak akan terwujud tanpa mengenal manusia (antropologi) dan mengenal masyarakat tidak mungkin terwujud tanpa mengenal manusia (individu). Pelbagai ideologi baik di dunia Timur maupun Barat—sebelum mereka memberikan arahan bagaimana seharusnya mengatur ekonomi, politik, dan pendidikan serta hukum dan lain sebagainya—mereka terlebih dahulu membahas tentang manusia. Pertama, mereka akan defenisikan manusia itu apa dan siapa? Lalu mereka akan mengatakan, kita memiliki arahan seperti ini bagi manusia dengan defenisi dan gambaran seperti ini. Dengan kata lain, manusia itu seperti ini dan karenanya ekonominya harus seperti ini, sistem hukumnya harus seperti ini, sistem pendidikannya harus seperti ini.

Masalahnya adalah bagaimana mungkin suatu sistem dan program pendidikan yang bagus, holistik dan komprehensif serta universal berhasil disusun sementara sudut pandang Barat (non-Muslim) dan timur (Islam) tentang defenisi dan hakikat manusia sangat kontras dan bersilang pendapat? Bahkan di kalangan Muslimin dan *mufasssirīn* (ahli tafsir) pun tidak terdapat kesepakatan perihal apa dan siapa manusia menurut Al-Qur'an. Karena kompleksitas dan kerumitan yang luar biasa dalam menjelaskan dan menggambarkan tentang hakikat manusia, utamanya menyangkut pembahasan yang terkait dengan *nafs* dan *ma'rifah nafs* serta ruh dan masalah ikhtiar dan *jabr* (keterpaksaan) serta *maqām khilāfah* dan kedudukan *insān kāmil* (manusia sempurna), maka di sinilah tampak urgensi penelitian persoalan-persoalan ini secara lebih serius dan jauh. Di sinilah tampak pentingnya penelitian ini untuk mencari titik temu antara pandangan Barat dan Islam tentang manusia dan juga pendapat *mufasssirīn* dengan pelbagai coraknya dari pelbagai mazhab Islam, sehingga akan tampak pendapat yang sahih dari yang *saqīm* (sakit) dan yang *kāmil* (sempurna) dari yang *nāqish* (kurang). Sebab, bila masalah defenisi dan hakikat manusia belum jelas maka program pendidikan akan menjadi kabur dan tidak jelas. Yang demikian itu karena antropologi sebagai dasar pendidikan.

Dengan demikian, pentingnya disertasi pun tampak sebagai salah satu upaya untuk menyelesaikan problem defenisi manusia dan persoalan-persoalan yang terkait dengan antropologi qur'ani dan hakikat manusia dan sebagaimana yang telah dijelaskan, khususnya dari sudut pandang Al-Qur'an dan tafsir. Disertasi ini diharapkan bisa memberikan kontribusi positif dalam literatur antropologi Al-Qur'an secara khusus, dan sumbangsih konseptual—sekecil apapun—untuk terlibat dalam menyelesaikan masalah pendidikan secara umum.

Dari pelbagai uraian dan latar belakang masalah di atas dan perdebatan para akedemisi, belum didapati kajian yang komprehensif tentang antropologi qur'ani sebagai dasar pendidikan dalam perspektif Al-Qur'an. Oleh sebab itu, penelitian ini adalah sesuatu yang baru dan layak untuk

diteliti dalam sebuah disertasi. Dengan demikian, penulis mengajukan “Antropologi Al-Qur’an Sebagai Dasar Pendidikan” sebagai judul penelitian ini.

## **B. Identifikasi Masalah**

Bagian latar belakang masalah yang telah diuraikan sebelumnya menggambarkan adanya kesadaran umum dari ahli antropologi dari pelbagai disiplin ilmu, *‘urafā*, filosof, ilmuwan, pendidik, teolog ataupun psikolog tentang pentingnya antropologi yang tepat, komprehensif dan religius dalam mengatasi krisis kemanusiaan yang memprihatinkan dan mengesankan dewasa ini. Dan Islam sebagai agama yang menekankan perihal komprehensivitas dan universalitas telah memberikan penekanan dan perhatian yang luar biasa tentang antropologi qur’ani. Antropologi qur’ani di satu sisi memiliki kesamaan dan titik temu dengan sebagian pandangan antropologi modern dan Barat tapi di sisi lain terdapat perbedaan yang sangat tajam.

Penulis memandang bahwa jika solusi Islami bagi masalah krisis kemanusiaan kontemporer dan modern di pelbagai sendi kehidupan, khususnya bidang pendidikan dibangun di atas paradigma antropologi qur’ani yang komprehensif dan universal, maka ada enam masalah yang diidentifikasi dan perlu diteliti serta ditemukan jawabannya, yaitu:

1. Diskursus konsep antropologi yang membahas tentang hakikat manusia dalam pandangan Barat dan Islam.
2. Deskripsi konsep antropologi dalam Al-Qur’an, utamanya menyangkut defenisi, hakikat dan *maqām* manusia.
3. Cara menjadikan antropologi *huṣūlī* dan *hudūrī* Al-Qur’an sebagai dasar pendidikan.
4. Pengaruh dan efektifitas antropologi Al-Qur’an dalam *ma’rifatullah*, pembangunan karakter/etika, pemaksimalan potensi fitrah, kebahagiaan manusia, kesehatan spiritual, kedudukan manusia sebagai *khalifatullah*, *karāmah* manusia, pengenalan dunia/alam, kefakiran diri, penjagaan lingkungan dan keselamatan ekologi.
5. Penjelasan konsep tafsir *al-insān bi al-Insān* insan *muhkam* (jelas) dan insan *mutashābih* (samar) dalam Al-Qur’an.
6. Pembuktian keunggulan dan komprehensifitas dan universalitas antropologi Al-Qur’an sebagai dasar pendidikan.

## **C. Pembatasan Masalah**

Keenam masalah yang telah diidentifikasi sebelumnya sebenarnya mencakup spektrum masalah-masalah turunan yang sangat luas dan masing-masing memerlukan kajian yang khusus. Disertasi ini tidak mungkin meneliti

secara memadai seluruh masalah tersebut sehingga penulis hanya bisa fokus pada sebagiannya saja dengan sejumlah batasan sebagai berikut.

1. Disertasi ini memfokuskan pada kajian antropologi dalam sudut pandangan Al-Qur'an dan mengisyaratkan pelbagai pembagian antropologi yang terkait dengan antropologi qur'ani.
2. Karena kajian antropologi dalam Al-Qur'an cukup luas melibatkan banyak ayat, maka penulis hanya memilih ayat-ayat yang membahas tentang penciptaan manusia, *maqām* dan hakikat insan.
3. Pembahasan tentang pendidikan sangat kompleks dan penelitian ini menitikberatkan pada pembahasan dasar pendidikan Al-Qur'an, terutama dasar ontologi, antropologi dan epistemologinya.
4. Penelitian ini menjadikan ilmu tafsir—terutama dengan metode *tafsīr Al-Qur'an bi Al-Qur'an* yang bercorak '*irfāni* sebagai fokus permasalahannya. Sehingga, berbagai pandangan terkait dalam domain selain ilmu tafsir, hanya akan dipetakan diskursusnya dan ditanggapi secara global, bukan menjadi fokus penelitian.
5. Penelitian ini mengisyaratkan posibilitas dan efektifitas antropologi qur'ani dalam mewujudkan dasar dan tujuan pendidikan nasional.
6. Penelitian ini membuktikan pengaruh dan efektifitas antropologi Al-Qur'an dalam kebahagiaan manusia, kesehatan spiritual, dan penjagaan lingkungan dan keselamatan ekologi.

#### **D. Perumusan Masalah**

Perumusan masalah pada disertasi ini, pada dasarnya ingin menemukan urgensi antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan. Konsep antropologi modern dan Barat dianggap gagal dalam memperkenalkan hakikat manusia dan menciptakan pendidikan yang mulia serta membangun insan yang terdidik. Bukti dan faktanya adalah bahwa kejahatan kemanusiaan secara kuantitas dan kualitas semakin meningkat, bahkan ironisnya, kejahatan tersebut justru dilakukan di lingkungan sekolah.

Rumusan besar yang hendak dijawab oleh disertasi ini adalah: Bagaimana urgensi antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan?

Rumusan besar yang merupakan pokok masalah selanjutnya penulis bagi dalam tiga sub pokok masalah yaitu:

1. Bagaimana konsep antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan?
2. Bagaimana aplikasi konsep itu?
3. Bagaimana efektifitas teori antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan?

Masalah pokok ini merupakan intisari dari enam masalah yang telah diidentifikasi sebelumnya dan akan diteliti jawabannya dengan pelbagai batasan yang juga telah diuraikan sebelumnya.

## E. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Penelitian ini memiliki tujuan dan kegunaan sebagai berikut:

1. Menjelaskan peta diskursus konsep antropologi yang mengemukakan hakikat manusia dari sudut pandang Islam dan Barat serta agama-agama lain.
2. Menjelaskan konsep antropologi dalam Al-Qur'an menurut *mufasssirīn* dari pelbagai mazhab.
3. Menjelaskan konsep *ma'rifah nafs*, baik *huṣūlī* maupun *huḍūrī* dalam sudut perspektif '*urafā* dan filosof.
4. Menguraikan *mā huwa* (hakikat), defenisi dan *maqām* manusia menurut Al-Qur'an dengan pendekatan tafsir '*irfāni*.
5. Mendukung konsep antropologi Mullā Ṣadrā dalam *ḥikmah muta'āliyah* dan Ḥasan Zādeh Āmuli dalam teori *ma'rifah al-nafs*.
6. Mendukung teori tafsir *insān bi al-insān* (manusia dengan manusia) untuk memudahkan penjelasan tentang teori *insān kāmil* dan membuktikan posibilitasnya.
7. Membuktikan efektifitas *ma'rifah nafs huṣūlī* dan *huḍūrī* dalam penciptaan insan muwahid dan terdidik.
8. Membuktikan pengaruh antropologi Al-Qur'an dalam kesehatan hati dan penjegahan kerusakan ekologi.
9. Menguraikan *ma'rifah nafs* sebagai kunci *ma'rifatullāh* dan *tahdhīb nafs* yang sangat diperlukan dalam pendidikan.
10. Menerangkan pengaruh dan efektifitas antropologi Al-Qur'an dalam kebahagiaan manusia, kesehatan spiritual, dan penjagaan lingkungan dan keselamatan ekologi.
11. Penelitian ini diharapkan mampu menemukan pandangan antropologi Al-Qur'an yang komprehensif, holistik dan universal yang dapat dijadikan acuan dan pedoman pendidikan yang memanusiakan dan memuliakan manusia.
12. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan masukan yang berarti kepada dunia pendidikan Indonesia, khususnya untuk mewujudkan dasar dan tujuan pendidikan nasional.
13. Menjadi salah satu rujukan dalam kajian teoritis wawasan antropologi berbasis Al-Qur'an, utamanya menyangkut pendidikan.
14. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan inspirasi ranah kosong pada penelitian berikutnya yang akan melakukan kajian lebih dalam dari sudut dan pendekatan yang berbeda tentang konsep antropologi berbasis Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan.

## F. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan

Upaya mengintegrasikan antropologi dengan Al-Qur'an sejatinya sudah dilakukan oleh antropolog-antropolog muslim awal. Tokoh-tokoh muslim

seperti Al-Biruni (973 – 1048), Ibnu Khaldun (1332 – 1406), Ibnu Batutah (1304 – 1369), dan Ma Huan (1380 – 1460) adalah orang-orang yang telah melakukan penelitian antropologi jauh sebelum Franz Boaz, Henry Morgan dan antropolog Eropa lainnya. Sebagai upaya menemukan bukti-bukti yang lebih objektif, penggunaan antropologi sebagai alat bantu nampaknya perlu dilakukan. Namun demikian penggunaan antropologi bukan berarti mengesampingkan ‘*Ulūm* (ilmu-ilmu) Al-Qur’an sebagai induk ilmu dalam memahami Al-Qur’an, melainkan semakin menguatkan dan memperkaya khazanah teori dan kajian dalam ‘*Ulūm* Al-Qur’an. Kajian ini sekaligus juga merupakan upaya membumikan Al-Qur’an melalui kajian antropologi dan Ulum Al-Qur’an. Sehingga dapat juga dikatakan bahwa kajian ini adalah salah satu bagian dari kajian antropologi Al-Qur’an.<sup>38</sup>

Penelitian ini menggunakan ayat-ayat Al-Qur’an yang memiliki relevansi dan keterkaitan dengan tema antropologi sebagai data primer. Ayat-ayat tersebut dicari, dianalisa, dan ditafsirkan sesuai dengan prosedur metodologis yang muktabar dalam ilmu Al-Qur’an dan tafsir, termasuk dengan memanfaatkan khazanah kitab-kitab tafsir yang sudah ada. Penulis memilih pelbagai kitab tafsir dari beragam metode, mazhab dan corak yang relevan dengan narasi disertasi ini. Sementara untuk hadis, penulis mengutamakan mengutipnya dari kitab-kitab madrasah Syi’ah, khususnya *kutub ‘arba’ah* dan madrasah Ahlu Sunnah, utamanya *kutub al-sittah*.

Penelitian juga menggunakan pelbagai data sekunder berupa hasil-hasil penelitian sebelumnya yang relevan. Sumber data seperti ini terdiri dari pelbagai literatur—baik berupa buku, artikel, jurnal maupun artikel ilmiah di *website*—yang mengkaji masalah antropologi, antropologi Al-Qur’an, *ma’rifah nafs*, dan pendidikan Islami.

Kitab-kitab tafsir yang dijadikan rujukan dalam disertasi ini dipilih berdasarkan representasinya terhadap delapan kategori, yaitu: tafsir *al-Qur’ān bi al-Qur’ān*, tafsir *riwā’i*, tafsir *‘aqliy-ijtihādī*, tafsir *‘irfānī*, tafsir *‘ilmī*, tafsir *adabī*. Di samping menggunakan tafsir-tafsir berbahasa Arab dan Persia, penulis juga merujuk pada beberapa kitab tafsir Nusantara dan kamus Al-Qur’an. Untuk tafsir *al-Qur’ān bi al-Qur’ān*, penulis memilih empat kitab, yaitu: *al-Mīzān*, karya Ṭabaṭābā’i (w. 1402 H/1981 M),<sup>39</sup> tafsir *al-Amthāl*, karya Makārim Syirāzī.<sup>40</sup> Untuk tafsir *riwā’i*, penulis memilih empat kitab, yaitu: *Jāmi’ al-Bayān* karya al-Ṭabariy (w. 310 H/923 M),<sup>41</sup> Tafsir *al-Qur’ān al-‘Azhīm* karya Ibn Katsīr (w. 774 H/1373M)<sup>42</sup> *ad-Durr al-Mantsūr*

<sup>38</sup><https://repository.uinjkt.ac.id/>. Diakses tanggal 20/1/2022.

<sup>39</sup>Muhammad Husain Ṭabaṭābāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qum: Mu’assasah al-Nashr al-Islāmī, 1417 H.

<sup>40</sup>Nāṣir Makārim Shirāzī, *al-Amthāl fī Tafsīr Kitābillāh al-Munazzal*.

<sup>41</sup>Muhammad ibn Jarīr ath-Thabariy, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān*.

<sup>42</sup>Isma’il ibn ‘Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*.

karya as-Suyūthiy (w. 911 H/1505 M),<sup>43</sup> dan tafsir *ash-Shāfi*, karya al-Faydh al-Kāsyānī (w. 1091 H/1681 M).<sup>44</sup> Untuk tafsir *‘aqliy-ijtihādī* penulis memilih enam kitab, yaitu: *Mafātīh al-Ghayb* karya al-Fakhr al-Rāzī (w. 606 H/1209 M),<sup>45</sup> *Fath al-Qadīr* karya al-Syawkānī (w. 1250 H/1834 M),<sup>46</sup> *Majma’ al-Bayān* karya al-Ṭabarsī (w. 548 H/1153 M),<sup>47</sup> *Rūḥ al-Ma’ānī* karya al-Alūsī (w. 1270 H/1854 M),<sup>48</sup> *al-Manār* karya Muḥammad ‘Abduh (w. 1323 H/1905 M) dan Rashīd Riḍā (w. 1354 H/1935 M),<sup>49</sup> dan *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn ‘Āsyūr (w. 1393 H/1973 M).<sup>50</sup> Untuk tafsir sufi, penulis memilih delapan kitab, yaitu: *Laṭā’if al-Isyārāt* karya al-Qushairiy (w. 465 H/1074 M).<sup>51</sup> *‘Arā’is al-Bayān* karya Ruzbihān Baqliy (w. 605 H/1209 M),<sup>52</sup> *Tafsīr al-Jaylānī* (w. 561 H/1166 M),<sup>53</sup> *Tafsīr Ibn ‘Arabi* dan *Raḥmat min al-Raḥmān* karya Muḥyiddīn Ibn ‘Arabiy (w. 637 H/1240 M),<sup>54</sup> *al-Baḥr al-Madīd* karya Ibn ‘Ajībah (w. 1224 H/1809 M),<sup>55</sup> dan *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* karya Mullā Ṣadrā (w. 1045 H/1635 M).<sup>56</sup> Untuk tafsir *‘ilmī*, penulis memilih dua kitab, yaitu: *Jawāhir al-Qur’ān* karya Ṭanṭawī Jawharī (w. 1358 H/ 1940 M)<sup>57</sup> dan *Tafsīr al-Marāghī* (w. 1364 H/1945 M).<sup>58</sup> Untuk tafsir *lughawī* dan *adabī*, penulis memilih tiga kitab, yaitu: *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhshariy (w. 538 H/ 1143 M),<sup>59</sup> *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abu Ḥayyān (w. 745 H/1344 M),<sup>60</sup> dan *at-Tafsīr al-Bayānī* karya

<sup>43</sup> Abdurrahmān al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr bi al-Ma’tḥūr*.

<sup>44</sup> Al-Fayd al-Kāsyānī, *Tafsīr al-Shāfi*, Teheran: Maktabah al-Shadr, 1379 H.S, cet. II.

<sup>45</sup> Al-Fakhr al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*.

<sup>46</sup> Muḥammad ibn ‘Ali al-Syawkānī, *Fath al-Qadīr*.

<sup>47</sup> Al-Fadhl ibn al-Ḥasan al-Ṭabarsī, *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*.

<sup>48</sup> Sayyid Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa as-Sab’ al-Ma’ānī*.

<sup>49</sup> Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Kairo: Dār al-Manār, 1948, cet. II.

<sup>50</sup> Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: al-Dār at-Tūnisīyyah li al-Nashr, 1984.

<sup>51</sup> Abu al-Qāsim al-Qushairiy, *Laṭā’if al-Isyārāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.

<sup>52</sup> Ruzbihān Baqliy, *‘Arā’is al-Bayān fī Haqā’iq al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008.

<sup>53</sup> Abdulqādir al-Jaylānī, *Tafsīr al-Jaylānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014, cet. II.

<sup>54</sup> Muḥyiddīn Ibn ‘Arabi, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011, cet. III; *Raḥmah min al-Raḥmān*, Damaskus: Mathba’ah Nadhr, 1989.

<sup>55</sup> Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*, Kairo: Ḥasan ‘Abbās Zakīy, 1999.

<sup>56</sup> Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*.

<sup>57</sup> Ṭanṭawī Jawharī, *Jawāhir al-Qur’ān*, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabiy, 1350 H, cet. II.

<sup>58</sup> Muḥammad Muṣṭafā al-Maraghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabiy, 1946.

<sup>59</sup> Al-Zamakhshariy, *al-Kashshāf*, Riyadh: Maktabah al-‘Abikan, 1998.

<sup>60</sup> Abu Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

‘Āishah bint Shāṭi’ (w. 1418 H/1998 M)<sup>61</sup>. Untuk tafsir nusantara, penulis memilih tiga kitab, yaitu: *Mar’ah al-Labīd* karya Nawawi al-Bantani (w. 1314 H/1897 M),<sup>62</sup> *al-Azhār* karya Hamka (w. 1401 H/1981 M),<sup>63</sup> dan *al-Mishbāh* karya Quraish Shihab.<sup>64</sup> Terakhir, untuk kamus Al-Qur’an penulis memilih empat kitab, yaitu: *Mufradāt Alfāzh Al-Qur’ān* karya Rāghib Iṣfahānī (w. 501 H/1108 M),<sup>65</sup> *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur’ān* karya Muṣṭafāwī (w. 1426 H/2005 M),<sup>66</sup> *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur’ān* karya Muḥammad Fu’ād ‘Abdulbāqiy (w. 1386 H/1967 M),<sup>67</sup> dan *Mu’jam Kalimāt al-Qur’ān* karya Muḥammad Zakīy Muḥammad Khidhr.<sup>68</sup>

Tentang rujukan hadis, penulis menggunakan dua belas buku induk kodifikasi hadis, yaitu: *Shaḥīḥ al-Bukhārī*,<sup>69</sup> *Shaḥīḥ Muslim*,<sup>70</sup> *Sunan al-Tirmidziy*,<sup>71</sup> *Sunan Abī Dāwud*,<sup>72</sup> *Sunan an-Nasā’ī*,<sup>73</sup> *Sunan Ibn Mājah*,<sup>74</sup> *Musnad Aḥmad*,<sup>75</sup> *Muwaththa’ Mālik*,<sup>76</sup> *Sunan ad-Dārimīy*<sup>77</sup> dalam tradisi Sunni; juga *al-Kāfī*,<sup>78</sup> *al-Wāfī*,<sup>79</sup> dan *Bihār al-Anwār*<sup>80</sup> dalam tradisi Syi’i. Untuk memahani konten dan status dari hadis-hadis yang dirujuk, penulis

<sup>61</sup> Āisyah bint Shāṭi’, *at-Tafsīr al-Bayānī*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1968.

<sup>62</sup> Nawawi al-Bantani, *Mar’ah al-Labīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

<sup>63</sup> Hamka, *Tafsīr al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 2003.

<sup>64</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Jakarta: Lantera Hati, 2005.

<sup>65</sup> Rāghib Iṣfahānī, *Mufradāt Alfāzh Al-Qur’ān*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2009, cet.

#### IV.

<sup>66</sup> Sayyid Hasan Muṣṭafāwī, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur’ān*, Teheran: Markaz Nashr Āthār al-‘Allāmah al-Muṣṭafāwī, 1385 H.S.

<sup>67</sup> Muḥammad Fu’ād ‘Abdulbāqiy, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Hadīth, 1364 H.

<sup>68</sup> Muḥammad Zaky Muḥammad Khidr, “Mu’jam Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm”, dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>.

<sup>69</sup> Muḥammad ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Kairo: al-Mathba’ah as-Salafiyyah, 1400 H.

<sup>70</sup> Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Riyadh: Dār ath-Thayyibah, 2006.

<sup>71</sup> Muḥammad ibn ‘Īsa al-Tirmidziy, *Sunan at-Tirmidziy*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiy, 1996.

<sup>72</sup> Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Asy’ath, *Sunan Abī Dāwud*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997.

<sup>73</sup> Aḥmad ibn Syu’ayb an-Nasā’ī, *Sunan an-Nasā’ī*, Riyadh: Maktabah al-Ma’ārif, t.th.

<sup>74</sup> Ibn Mājah Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, Riyadh: Maktabah al-Ma’ārif, t.th.

<sup>75</sup> Aḥmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, Kairo: Dār al-Hadīth, 1995.

<sup>76</sup> Mālik ibn Anas, *al-Muwata’*, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabiyy, 1985.

<sup>77</sup> ‘Abdullāh ibn ‘Abdirrahmān ad-Dārimī, *al-Musnad al-Jāmi’*, Beirut: Dār al-Basyhā’ir al-Islāmiyyah, 2013.

<sup>78</sup> Muḥammad ibn Ya’qūb al-Kulaynī, *al-Kāfī*, Beirut: Manshūrāt al-Fajr, 2007.

<sup>79</sup> Al-Faydh al-Kāshānī, *al-Wāfī*, Isfahān: Maktabah Imam Amīr al-Mu’minīn, 1412 H.

<sup>80</sup> Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Bihār al-Anwār*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabiyy, 1983.

juga menggunakan berbagai sumber berupa kitab *sharḥ* hadis, kitab *mustadrāk*, kitab *rijāl*, juga *software* dan *website* tentang hadis.

Secara tradisional, masalah antropologi telah lama dibahas dalam cakupan ilmu-ilmu humaniora, utamanya yang ditulis dalam bahasa Arab dan Persia. Antropologi termasuk ilmu humaniora yang paling tua. Sebab, manusia senantiasa mencari sumber penciptaan dirinya. Oleh karena itu, banyak cerita dan legenda yang dibuat oleh manusia terkait dengan hal ini. Antropologi Timur berbanding terbalik dengan Barat, lebih banyak dikemas dalam bingkai religius. Masalah hakikat manusia, cara penciptaan dan permulaan kehidupannya serta kesudahan dan kedudukannya di alam wujud adalah tema-tema yang mendapat perhatian baik di syariat *tauhidi* maupun agama-agama yang bukan monoteis seperti Hindu dan Budha.

Sejarah antropologi menurut ajaran samawi seperti Islam kembali pada permulaan penciptaan manusia. Manusia sejak permulaan penciptaan diperintahkan untuk mengenal hakikat, potensi-potensi dan kapasitas serta kebahagiaan dan kesempurnaan dirinya.

Dalam peradaban Islam, ada tiga mazhab filsafat yang mengangkat tema “insan” sebagai dasar kajiannya, yaitu: mazhab filsafat *Massya'* (Paripatetik) yang tokoh utamanya adalah Syekh al-Ra'is Ibn Sina (370-428 H), mazhab filsafat *Isyrāq* (Illuminasi) yang dipimpin oleh Syekh Syihabuddin Suhrawardi (549-587 H) dan *Hikmah Muta'āliyah* yang digagas oleh Mullā Shadrudin Shirāzī (979-1050 H).<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup>*Asfār* merupakan kitab Mulla Shadra yang paling penting. Nama lengkap kitab ini adalah *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Penamaan kitab ini mengisyaratkan sistematika gagasan dan pemikiran Shadra. Karena nama *al-Hikmah al-Muta'āliyah* tidak dipakai dalam karya-karya beliau lainnya maka dapat ditarik kesimpulan bahwa pencapaian *al-Hikmah al-Muta'āliyah* bisa diperoleh melalui *al-Asfar al-'aqliyyah al-Arba'ah*. Sebab, huruf "fi" yang terletak antara *al-Hikmah al-Muta'āliyah* dan *al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* bermakna secara tersirat bahwa hikmah ini diperoleh melalui *al-Asfar al-'aqliyyah al-Arba'ah*. Yakni,

الحكمة المتعاليه، موجودهٗ او يتحصّل - في الاسفار العقلية الاربعه

Yang dimaksud Shadrā tentang safar sebagaimana dijelaskannya dalam mukadimah kitabnya ialah: "Ketahuilah bahwa para penumpuh jalan '*irfān* dan aulia terdapat empat safar yang ada di hadapan mereka...Maka, saya menyusun kitab ini sesuai dengan gerakan mereka dalam cahaya dan pengaruh berdasarkan empat safar.

Di samping itu, Muhammad Reda Qummasi dalam komentarnya atas kitab *Asfār* saat menjelaskan kata "*asfār*", beliau menulis: "Ketahuilah bahwa safar adalah gerakan dari wathan (tempat tinggal) atau lokasi diam (hunian) menuju suatu tujuan (maksud) dengan melalui pelbagai tahapan.

Tak syak lagi bahwa maksud safar di sini adalah bukan safar jasmani atau safar shuri (safar fisik yang berbentuk dan berpindah-pindah tempat) tapi safar ma'nawi (bepergian spiritual) yang ahli shuhud ('urafa/ahli makrifat) menetapkan ada 4 model.

Jadi, yang dimaksud Shadra dari safar (perjalanan) adalah suluk (gerakan rohani) *sālikin ahli tahqiq* dan *nazhar* (ahli ilmu dan amal) di pelbagai jenjang alam dan penyaksian

Para ulama Islam juga memiliki karya yang cukup banyak terkait dengan pengenalan manusia, khususnya *'urafā* Islam. Di samping membahas

(dengan mata hati) hakikat-hakikat alam wujud (pelbagai realita alam wujud dalam relasinya satu sama lain dan hubungannya dengan sumber dan sebab utama mereka). Sumber: <https://rasekhoon.net/article>. Diakses tanggal 26/1/2022.

Menurut Muthahari, *Hikmah Muta'aliyah* digagas oleh Mullā Shadrā (W. 1050 H). Kata *Hikmah Muta'aliyah* juga digunakan oleh Ibn Sīnā dalam kitab *Isharāt* namun filsafatnya tidak dikenal dengan nama ini. Filsafat Shadrā dikenal dengan sebutan *Hikmah Muta'aliyah* dan populer dengan nama ini. Dari sisi metode, aliran filsafat Shadrā menyerupai aliran Ishrāqiyyah, yakni menggabungkan dan mendamaikan antara *istidlāl* (argumentasi) dan *kashf* (penyingkapan)/*shuhud* (penyaksian batin) namun berbeda dari sisi prinsip/dasar dan kesimpulan.

Shadrā mendamaikan dalam banyak masalah yang diperdebatkan antara mazhab Paripatetik dan Ishrāqiyyah.

Shadrā menjelaskan 4 safar yang dimaksud sebagai berikut:

Safar pertama adalah safar dari *khalq* ke *al-Haqq* (السفر من الخلق الى الحق)

Pada tahapan ini, usaha *sālik* adalah melalui alam/dunia dan sebagian dari alam-alam metafisik pun mampu dilaluinya sehingga ia sampai pada Zat *al-Haqq* dan tidak ada hijab (penutup/tabir) antara dirinya dan *al-Haqq*.

Safar kedua, safar dengan *al-Haqq* dan di dalam *al-Haqq* (السفر بالحق في الحق)

Ini adalah perjalanan dan tahapan kedua. Setelah *sālik*, mengenal Zat *al-Haqq* dari dekat, dengan bantuan-Nya, ia melakukan perjalanan dalam pelbagai urusan dan kesempurnaan serta asma dan sifat-sifat-Nya.

Safar ketiga, safar dari *al-Haqq* ke makhluk dengan *al-Haqq*. Atau disebut,

(السفر من الحق الى الخلق بالحق)

Dalam perjalanan ini, *sālik* kembali ke masyarakat dan berada di tengah mereka, namun bukan berarti kembali dengan berpisah dan jauh dari Zat *al-Haqq*, bahkan ia melihat Zat *al-Haqq* bersama segala sesuatu dan di segala sesuatu.

Safar keempat, safar di tengah makhluk dengan *al-Haqq*.

السفر في الخلق بالحق

Dalam perjalanan ini, *sālik* sibuk memandu dan membimbing masyarakat serta mengantarkan mereka menuju *al-Haqq*.

Shadrā mengklasifikasi persoalan-persoalan filsafat dengan pertimbangan sebagai "pemikiran" yang merupakan bentuk suluk namun bersifat *dzhihni* (terkait dengan otak/pikiran) dalam empat bagian:

1. Persoalan-persoalan yang merupakan dasar dan mukadimah pembahasan tauhid dan pada hakikatnya perjalanan pemikiran kita dari makhluk ke *al-Haqq* (persoalan-persoalan umum filsafat).

2. Pembahasan-pembahasan tauhid dan makrifatullah serta sifat-sifat Ilahi (safar dengan *al-Haqq* dan di dalam *al-Haqq*).

3. Pembahasan-pembahasan perbuatan-perbuatan Allah dan alam-alam universal wujud (safar dari *al-Haqq* ke makhluk dengan *al-Haqq*).

4. Pembahasan-pembahasan *nafs* dan eskatologi (safar di tengah makhluk dengan *al-Haqq*). Sumber: <http://www.mortezamotahari.com>. Diakses tanggal 25/1/2022.

Shadrā di pelbagai tempat dalam kitab *Asfār*-nya menegaskan perihai keharmonisan antara wahyu dan akal. Shadrā meyakini bahwa wahyu dan akal bukan hanya tidak bertentangan bahkan keduanya saling mendukung dan menguatkan. *Asfār/al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār 'al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Intisharāt Maulā, Teheran, 1388, juz 5, hal. 20, juz 8, hal. 303.

tauhid dan *ma'rifatullāh*, 'Urafā mempunyai cukup banyak kajian tentang kriteria-kriteria *khalifātullah* dan *insān kāmil*. Kitab-kitab seperti *Tamhīd al-Qawā'id*, *Sharh Fuṣuṣ* Qaishari, *Futūhāt* Ibn 'Arabi, *Misbāh al-Uns* adalah di antara karya yang menyinggung masalah ini. Begitu juga para filosof Islam seperti Ibn Sīnā dan Mullā Shadrā mengkhususkan pembahasan tentang pengenalan manusia dalam pelbagai karya filsafatnya.

Sesuatu yang hari ini dikenal dengan istilah antropologi tidak dapat dianggap sebagai representasi dari seluruh upaya yang optimal dan maksimal terkait dengan pengenalan manusia. Antropologi adalah ilmu *jadīdu al-ta'sīs* (baru berdiri) dan populer sejak dua abad terakhir dan pada hakikatnya ilmu ini menganalisa sejarah alami manusia yang terbentuk dari empat cabang, yaitu: antropologi fisik, pengenalan fosil, antropologi budaya dan antropologi bahasa. Dan masing-masing dari cabang ini memiliki cabang-cabang turunan.<sup>82</sup> Dan pelbagai telaah dan penelitian yang terkait dengan dimensi kejiwaan/psikologis dan sosial manusia dapat disimpulkan dalam tiga cabang utama: antropologi *'ilmī*, antropologi *falsafī* dan antropologi *dīni*.<sup>83</sup>

Menurut Ja'far Murādi, munculnya antropologi filosofis pada masyarakat Barat sebagai satu ilmu terjadi karena sumbangsih filsafat John Luck, Earl Shaftesbury dan David Hume.<sup>84</sup> Mengapa demikian? Karena pada filsafat mereka terdapat epistemologi yang dapat diterima, sistematis dan filosofis yang menjelaskan tentang manusia.<sup>85</sup>

Pada dekade 20 antropologi semakin berkembang dan meningkat. Dan muncullah pelbagai mazhab filsafat yang cukup banyak yang sebagiannya berakar dari dekade delapanbelas dan sembilanbelas dan sebagian lagi karena tuntutan kondisi pemikiran abad kedua puluh yang masing-masing berlomba-lomba dalam mendeskripsikan kriteria manusia.<sup>86</sup>

Dalam konteks ini, buku-buku kontemporer tentang antropologi agama/religius,<sup>87</sup> antropologi *'irfāni*<sup>88</sup> antropologi dalam tinjauan filsafat<sup>89</sup> dan konsep *ma'rifat al-nafs*<sup>90</sup> menjadi bahan dasar bagi penelitian ini.

<sup>82</sup>Ahmad Wā'izī, "Buhrān Insan Shenosī Mu'āṣir", dalam *Jurnal Rawesh Shenosī 'Ulūm Insāni*, Musim dingin 1375 HS, No. 9, hal 3.

<sup>83</sup>Ahmad Wā'izī, "Buhrān Insan Shenosī Mu'āṣir" ..., No.9, hal 3.

<sup>84</sup>Ja'far Murādi, "Dar Omadiy bar Muthāla'āt Insān Syenakhti Tathbīqī: Insān Shenosī Falsafī," dalam *Majalah Ilmiah Ma'rifat*, No. 92, Tahun 1384 HS, hal. 3.

<sup>85</sup>Ja'far Murādi, "Dar Omadiy bar Muthāla'āt Insān Syenakhti Tathbīqī: Insān Shenosī Falsafī," ..., hal. 3.

Ali Asghor Halbi, *Insān dar Islām wa Makātīb Gharbiy*, t.tp.,Asathūr, 1374 HS, hal. 122-123.

<sup>86</sup>Ja'far Murādi, "Dar Omadiy bar Muthāla'āt Insān Syenakhti Tathbīqī: Insān Shenosī Falsafī," ..., hal. 3.

<sup>87</sup>Jawādi Āmulī, *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān*, Markaz Nashr Isrā, 1385 H dan kitab *Ṣūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān*, Qum: Markaz Nashr Isra, 1385 H serta kitab *Insān dar Islām*, Teheran: Markaz Nashr Farhang Rajā, 1372 HS. Muhammad Taqī Ja'fariy Tabrizī, *Insān dar 'Ufuqi Qur'ān*, Qāim, t.tp & t.th. Ahmad Behesytiy, *Insān dar Qur'ān*, Qum:

Salah satu aspek utama yang diteliti dalam disertasi ini adalah tentang antropologi Al-Qur'an dengan pendekatan sufistik yang menjelaskan kedudukan manusia dan mendefinisikan manusia secara holistik dan universal. Topik ini telah cukup banyak menarik perhatian para *mufasssir* yang bercorak *'irfāni* dan tentu juga *'urafā* dan cukup banyak karya yang telah mereka hasilkan. Dan di antara karya mutakhir yang penting terkait topik ini adalah karya Muṭahharī, Ṭabāṭabāi,<sup>91</sup> Jawādi Āmuli,<sup>92</sup> Ḥasan Zādeh Āmuli<sup>93</sup> dan Shamadi Āmuli.<sup>94</sup>

---

Kanun Nashr Tharīq al-Quds, 1361 HS. Ḥasan Zādeh Āmuli, *Insān dar Qur'an*, t.tp, az-Zahra, 1374 HS. Sayid Dhayauddin Sajjadi, *Insān dar Qur'an*, t.tp, Bunyod Qur'an, 1360 HS. Muḥammad Taqī Mishbāh Yazdī, *Ma'ārif Qur'an 3 (Insān Shenosī)*, Qum: Dār Rāhe Haqq, 1368 HS. Abdullah Nashri, *Mabāni Insān Shenosī dar Qur'an*, t.tp, Bunyod Intiqal bi Ta'lim wa Tarbiyat Islamiy, 1361 HS. Ahmad Wāizi, *Insān az Didgoh Islām*, Teheran: Simat, 1377 HS.

<sup>88</sup>Ḥasan Zādeh Āmuli, *Insān dar 'Urfi 'Irfān*, Teheran: Surusy, 1377 HS dan kitab *Durūs Ma'rifat Nafs*, t.tp, Intishārat 'Ilmiy Farhangiy, 1372 HS.

<sup>89</sup>Muhammad Taqī Ja'fari Tabrizī, *Syarah Nahj al-Balāghah*, Teheran: jilid 12, Daftar Nashr Farhangiy Islamiy, 1373 HS. Muhyiddin Hairiy Yazdiy, *Insān Shenosī*, Qum: Syafaq, 1372 HS. Mahmud Rajabiy, *Insān Shenosī*, editor Husain Dehnaviy, Qum: Muassasah Omuzesy wa Pozuhsy Imam Khumaini, 1379 HS. Muḥammad Taqī Fa'āliy, *Idrāk Hissiy az Didgoh Ibn Sinā*, Qum, Daftar Tablighat Islamiy Hauzah 'Ilmiyeh, 1376 HS. Murtaḍā Muṭahharī, *Insān dar Qur'an*, Teheran: Ṣadrā, t.th dan kitab *Insān Kāmil*, Teheran, Ṣadrā, 1376 HS dan kitab *Mukaddimah bar Johon Biniy Islamiy*, jilid 2 (*Insān wa Īman*), Teheran: Ṣadrā, 1379 HS serta kitab *Majmū'ah Athhar*, jilid 3, Teheran: Ṣadrā, 1375 HS.

<sup>90</sup>Ḥasan Zādeh Āmuli, *Ṣad Kalimeh dar Ma'rifat Nafs*, Qum: cetakan kedua, 1386 HS. Andishee Novine Dinī (A Quarterly Research Journal, Vol. 12, Spring 2016, No. 44), *Taqaddum Hudaogohi bar Hudogohi dar Ma'rifat Nafs az Manzahar Allamah Ṭabāṭabāi*, Ali Akbar Kunjoni, *Mabani Khud Shenosī 'Irfāni*, 1386 HS. Asghar Ṭāhir Zādeh, Asghar, *Khiston Pinhon*, Isfahān: Lub al-Mizan, 1390 HS. Asghar Ṭāhir Zādeh, *Osyti bo Khudo az Thariq Oysti bo Khud Rastin*, Isfahān: Lub al-Mizan, 1387 HS. Asghar Ṭāhir Zādeh, *Insān az Tanknoi Badan to Farakhtoi Qurb Ilahi*, Isfahān: Lub al-Mizan, 1391 HS. Asghar Ṭāhir Zādeh, *Makrifāt Nafs wa Hasyr*, Isfahān: Lub al-Mizan, 1392 HS. Muḥammad Husain Ṭabāṭabāi, *Irfān Ma'rifatun Nafs*, Beirut, 1429 H. Jawad Maliki Thabriziy, *Risālah Liqā'ullāh*, Qum: al-Qurba, 1381 HS. Ṣadrul Mutaalihin SiRāzi y, *al-Arsyiyah*, Qum: al-Qurba, Qum, 1381 HS. Muḥammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, Qum: Daftar Intisharat Islami Jāmi'ah Mudarrisin, 1417 H.

<sup>91</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, Daftar Intisharat Islami Jāmi'ah Mudarrisin, 1417 H.

<sup>92</sup>Jawādi Āmuli, *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'an*, Markaz Nashr Isra, 1385 H dan kitab *Ṣūrat wa sīrat Insān dar Qur'an*, Markaz Nashr Isra, 1385 H serta kitab *Insān. Dar Islām*, Teheran: Markaz Nashr Farhang Rajā, 1372 HS dan *Tafsīr Insān bi Insān*, Teheran: Markaz Nashr Farhang Rajā, 1372 HS.

<sup>93</sup>Ḥasan Zādeh Āmuli, *'Uyūn Masā'il al-Nafs wa Sarh al-'Uyūn fī Sharh al-'Uyūn*, Teheran: Intisharat Amir Kabir, 1371 HS.

<sup>94</sup>Ṣamadī Āmulī, *Syarah Durūs Ma'rifat Nafs*, Qum: Ruh wa Raihān, 1393 HS.

Di sisi lain, sebelumnya telah disebutkan bahwa salah satu tujuan penelitian ini adalah mendukung konsep antropologi Mullā Shadrā dalam *Hikmah Muta'āliyah* dan Hasan Zādeh Āmulī dalam teori *ma'rifat nafs*.

Sekalipun berbagai karya dan penelitian ilmiah terkait antropologi dalam bahasa Indonesia telah banyak, namun hampir semua membahasnya dalam cakupan dan koridor ilmu sosiologi dan psikologi.<sup>95</sup> Misalnya, buku

---

<sup>95</sup>Wacana mengenai antropologi Quran sejatinya bukan barang baru dalam dunia keilmuan. Wacana ini umumnya dikembangkan oleh orientalis untuk mengerdikan dan mendiskreditkan Al-Qur'an. Tidak muncul secara eksplisit sebagai kajian antropologi Al-Qur'an melainkan dalam kritik mereka terhadap Al-Qur'an, wacana ini didefinisikan oleh kelompok orientalis dan intelektual Muslim Liberal dalam upaya meletakkan Al-Quran sebagai produk *basyariyah*, produk buatan manusia. Mereka mencoba menyampaikan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya bukan merupakan produk Tuhan sebagaimana diungkapkan oleh ulama-ulama salaf.

Robert Morrey salah satu orientalis dan seorang sarjana Kristiani Barat mencoba menelanjangi Islam dan Al-Qur'an dalam bukunya *The Islamic Invasion*. Dalam bukunya Morrey seperti dikutip oleh Daniel, mengatakan "Umat Islam sering kali berargumentasi dengan menggunakan jalan berpikir yang berputar-putar. Mereka berdalih bahwa Islam dan Al-Qur'an diturunkan langsung dari surga, sehingga tidak mungkin ada sumber atau bahan-bahan duniawi yang dapat digunakan untuk mengonstruksinya.

Mereka selalu berasumsi demikian". Ia juga berpendapat "penelitian linguistik dan arkeologi yang dilakukan sejak pertengahan kedua abad 19 telah mengungkapkan banyak bukti bahwa Muhammad mengonstruksi agamanya dan Al-Qur'an dengan mengambil bahan-bahan yang berasal dari budaya Arab. Lihat (Koetnjaraningrat, *Pengantar Antropologi: Pokok-Pokok Etnografi*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998), Daniel Djuned, *Antropologi Al-Qur'an*, Jakarta : Erlangga.

Robert Roberts dalam bukunya *The Social Laws of The Qoran* membahas aspek-aspek sosial yang mempengaruhi pembentukan hukum Islam. Kajiannya difokuskan pada ayat-ayat hukum di dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan hubungan social seperti perkawinan, waris, dan perdagangan. Dalam kesimpulannya Roberts berpendapat bahwa penetapan hukum dalam Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh situasi social masyarakat Arab saat itu. Lihat Robert Roberts, *The Social Law of The Qoran* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1977).

Tidak hanya oleh para orientalis, kritik terhadap Al-Qur'an juga dilontarkan oleh intelektual Muslim liberal. Nasr Hamid Abu Zayd dalam bukunya *Mafhūm al-Naṣ: Dirasah fi Ulūm Al-Qur'an* mengungkapkan bahwa Al-Qur'an ialah teks verbal yang berupa untaian huruf-huruf yang membentuk bahasa, yakni bahasa Arab. Perangkat kebahasaan menjadi alat analisis yang sangat diperlukan untuk menjelaskannya. Analisis tersebut menurutnya harus didasarkan pada dialektika antara teks dan peradaban, baik konteks sebagai yang terbentuk oleh budaya maupun teks sebagai pembentuk budaya.

Khalil Abdul Karim, intelektual muslim liberal yang menulis buku berjudul *Nahw al Fikr Islāmī al-Jadīd* membahas ritus-ritus orang Arab dan kaitannya dengan Islam. Dalam pendapatnya Khalil menyebutkan bahwa sebelum kedatangan Islam masyarakat Arab sudah memiliki ritus-ritus yang sudah melembaga dan menjadi bagian dari adat istiadat mereka. Ritus-ritus tersebut kemudian dilanjutkan oleh Nabi dan dijadikan sebagai bagian dari ajaran Islam. Lihat Lihat Khalil Abdul Karim, *Nahw Fikr Islam al-Jadid*, Juz II (Kairo : Daar Misra al-Mahrusah, 2004)

Aksin Wijaya dalam bukunya *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan : Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* berusaha membuktikan bahwa Al-Qur'an yang terangkum dalam

---

mushaf Utsmani menunjukkan bias-bias tradisi Arab dalam penafsiran ayat-ayat yang erat kaitannya dengan perempuan. Ia berusaha membongkar tradisi Arab yang begitu kuat dalam penafsiran ayat-ayat ini. Dalam upayanya tersebut, Aksin Wijaya menjadikan salah satu pendekatan antropologi, yaitu pendekatan linguistic sebagai alat untuk membuktikan hipotesisnya. Lihat Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan, Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004) Bahasan mengenai antropologi dan Al-Qur'an dalam literatur di atas umumnya disampaikan secara implisit melalui teori-teori yang digunakan dalam mengkaji Al-Qur'an. Wacana-wacana antropologi dalam pembahasan di atas kerap kali dipergunakan dalam mengkritisi Al-Qur'an sebagai produk budaya. Pendekatan-pendekatan antropologi terutama berkaitan dengan tradisi dan budaya masyarakat Arab dijadikan sebagai model dasar dalam upaya-upaya tersebut. Wacana-wacana implisit inilah yang kemudian dipergunakan oleh beberapa intelektual Muslim dalam mengembangkan model antropologi Al-Qur'an.

Baidhowi dalam bukunya *Antropologi Al-Qur'an* mencoba mendeskripsikan gagasan antropologi Quran berdasarkan pemikiran intelektual Muslim Prancis, Muhammad Arkoun. Arkoun yang dikenal liberal dalam mengembangkan pemikirannya tentang Islam kerap kali melakukan kritik terhadap penafsiran Al-Qur'an dan sikap umat Islam. Arkoun memandang Al-Qur'an yang dibakukan menjadi mushaf dari sisi antropologi sebagai upaya mereduksi nilai-nilai masyarakat Arab yang Ummi menjadi masyarakat Arab yang pandai membaca dan menulis. Menurutnya peralihan tersebut juga menyebabkan peralihan wacana kenabian yang bersifat lisan menjadi wacana Al-Qur'an. Peralihan wacana ini menyebabkan nilai-nilai yang bersifat terbuka menjadi kaku dan dimanfaatkan sebagai alat kekuasaan oleh para khalifah untuk mereduksi dan meminggirkan berbagai masyarakat, budaya lisan, dan agama non populer. Lihat Baidhowi, *Antropologi Al-Qur'an*, (Yogyakarta : LKIS, 2009), 202, lihat juga Mohammed Arkoun, *L'Ouverture Islam*, juga lihat Baidhowi, *Antropologi Al-Qur'an*, 203; lihat juga Mohammed Arkoun, *Lecture du Coran*, hal. 46.

Ali Sodiqin dalam bukunya *Antropologi Al-Qur'an* beranggapan bahwa terjadi dialektika antara Al-Qur'an dan tradisi Arab. Dialektika tersebut berbentuk tahmīl atau sikap menerima atau membiarkan berlakunya tradisi yang telah ada, tahrīm atau sikap menolak keberlakuan sebuah tradisi masyarakat, dan taghyīr atau sikap Al-Qur'an yang menerima tradisi Arab, tetapi memodifikasinya sedemikian rupa sehingga berubah karakter dasarnya. Dialektika ini pada prosesnya menurut Ali mengindikasikan adanya proses enkulturasi Al-Qur'an terhadap budaya lokal. Enkulturasi yang dimaksud ialah proses antropologi berupa upaya mengenalkan, mensosialisasikan, dan menanamkan nilai-nilai modern yang dilakukan Al-Qur'an terhadap kebudayaan Arab. Enkulturasi ini menurutnya terjadi melalui dua arah, yaitu asimilasi nilai Al-Qur'an ke dalam budaya Arab dan asumsi atau penerimaan budaya Arab dalam ajaran Al-Qur'an.

Daniel Djuned dalam buku yang sama yaitu *Antropologi Al-Qur'an* juga mencoba membahas mengenai Al-Qur'an dan sudut pandang antropologi manusia yang berkaitan dengannya. Dalam hal ini Daniel Djuned lebih menitikberatkan sudut pandang manusia dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an. Dengan tetap menjelaskan pembahasan mengenai Al-Qur'an, sejarah penulisan dan pengkodifikasiannya, Daniel Djuned juga mencoba mengkritisi ilmu dan teori yang bermunculan sebagai akibat dari pemahaman manusia terhadap Al-Qur'an. Dalam pandangannya, kajian ilmu-ilmu keislaman sering kali memahami manusia sebagai manusia kulliyah atau universal, yang cenderung menganggap semua manusia sama dalam potensi yang dimilikinya. Kesamaan dalam kemampuan berpikir dan berijtihad sebagaimana yang dimaksud para ahli usul fikih, kemampuan menangkap hal-hal abstrak sebagaimana yang dimaksudkan para filsuf, dan kemampuan berpikir mencari Tuhan sebagaimana yang diilustrasikan para mutakallimin. Hal ini menurutnya dalam konteks

dengan judul *Antropologi*<sup>96</sup> yang diajarkan di sekolah pada jenjang SMA atau Aliyah di Indonesia, materi pokoknya adalah keragaman budaya, dinamika budaya, integrasi budaya, unsur pokok kebudayaan, bahasa dan dialek. Dan di antara kompetensi dasar yang hendak dicapai adalah kemampuan menganalisis keragaman budaya dalam masyarakat, kemampuan menganalisis wujud dinamika budaya yang berkembang di masyarakat dan kemampuan mengembangkan sikap terhadap bahasa dan dialek yang ada di masyarakat.

Sedangkan pada Institut PTIQ, sepanjang pengamatan penulis, tidak ditemukan penelitian yang bertemakan antropologi secara khusus, paling cuma penelitian yang berkenaan dengan budaya seperti penelitian Miftah Ulya (2020) yang berjudul *Budaya Melayu Riau Perspektif Al-Qur'an, doctoral thesis*. Juga penelitian karya Mohammad Muhtadi (2018) yang berhubungan dengan pendidikan secara manusiawi yang berjudul *Pendidikan Humanistik dalam Perspektif Al-Qur'an, doctoral thesis* dan penelitian Jalim Muslim (2018) yang berjudul *Pendidikan Kesehatan Mental bagi Anak Berkebutuhan Khusus (ABK) dalam Perspektif Al-Qur'an, doctoral thesis*.

Adapun jurnal ilmiah yang membahas antropologi Al-Qur'an dan pembahasan yang terkait dengannya dari tahun 2012 M sampai 2020 M di antaranya: "Cistiy Tafsir Maudhu'i wa Tafawut on bo tafsir Qur'an be Qur'an," karya Laila Ghulami, dalam *Jurnal Motaleat-e Tafsiri, A Research Journal*, Vol. 2 No. 8 Winter 2012, "Internasionalism 'Irfānī Mabnāye Fikrī Insān Shenohktī Maulāna," karya Muhammad Reza 'Abidi dalam *Fashal Nomeh 'ILmī-Pozoheshi Insān Pozohe Dinī*, tahun kesepuluh, Vol. 29, musim semi dan musim panas tahun 2014 M, Marḍiyyah Kahnūji, "Barresī Mabānī 'Ilmi wa Falsafī Tarbiyyat az Didgoh Qurān", dalam *Jurnal Muṭāla'āt Fiqh Islamy wa Mabānī Huqūq*, edisi 26 Musim Panas 2014, "Tafsir Ayat Insān Shenosi wa Naqshi on dar Darmoni Afsurdegi," karya Muhammad Jawad Najafi dalam *Jurnal Quarterly Research Journal* Vol. 4 No. 16 Winter 2014, "Farjam Nufus Insānī pasaz Marg Badan dar Andisheh Ibn Sinā, Suhrawardi wa Mullā Ṣadrā," karya Furugh Sadat Rahimpur dalam *Majalah Dufashel*

---

antropologi merupakan sebuah idealisme yang tidak ada dalam wujudnyatanya. Dalam pandangannya kepengikutan atau taklid merupakan sunatullah dalam lahirnya mazhab-mazhab fikih, aliran-aliran kalam atau tasawuf. Lihat Baidhowi, *Antropologi Al-Qur'an*, 205; lihat juga Mohammed Arkoun, *Humanisme...*, 367, lihat Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an : Model Dialektika Wahyu & Budaya*, ( Jogjakarta : Ar-Ruzz Media, 2008). Sumber utama referensi ini diambil dari artikel Imam Subchi yang berjudul *Antropologi Al-Qur'an: Integrasi Keilmuan Kisah-Kisah Al-Qur'an dan Pokok-Pokok Antropologi Koentjaraningrat* pada jurnal *Ilmu Ushuluddin*, Volume 6, Nomor 1, Januari 2019, Fakultas Ushuluddin UIN Syaif Hidayatullah Jakarta yang terdapat dalam situs: <https://repository.uinjkt.ac.id>. Diakses tanggal 20/1/2022.

<sup>96</sup>Taufik Rohman, *et.al, Antropologi 1*, kurikulum 20204, terbitan Yudhistira, Maret 2005 M, hal. VI.

*Nomeh 'Ilmi-Pozuhesyi Insan Pozuhe Dīnī*, Vol.10 No.29, musim semi dan musim panas 2014, “Barresi Tathbiqi Insan Syenosi Qur'ani bo Inson Syenosi Gharbiy bo Tawajjuh be Maboniy I'tiqadi Syi'eh,” karya Musthafa Kazarwani dalam *Jurnal Hosna: Specialiced Quarterly of Quranic and Hadith*, Vol. 7. No. 25 summer 2015, “Mabaniy Nazhari wa Mafhum Insan Ma'nawī dar Andhisheh Ibn Sīnāwa 'Allamah Ṭabāṭabāi,” karya Muqaddam Musawi dalam *Jurnal Andhishee Novine Dīnī, A Quarterly Research Journal* Vol. 10, No. 39 Winter 2015, “Baqoe Fardiye Nafs az Nikoh Ibn Rushd,” karya Nader Syukr Ilahi, *Jurnal Andhishee Novine Dīnī, A Quarterly Research Journal*, Vol. 11 No. 40 Spring 2015, “Mīzan Tathbiq Tabyinhoye Hikami Falasifeh bo Didgoh Qur'an wa Riwayat Darboreh Huduts wa Qidam Nafs”, karya Mardhiyyah Rezhawi dalam *Jurnal Andhishee Novine Dīnī, A Quarterly Research Journal* Vol. 10 No. 39 Winter 2015, “Barresi Insān Shenosi Qur'āni bo Insān Shenosi Gharbi bo Tawajjuh be Mabāni I'tiqādi Syi'ah, karya Sayed Mustafā Kazruni dalam *Hosnā Specialicd Quarterly Quranic and Hadith*, Volume 7. No 25. summer 2015, “Insan Shenosi Polus az Manzhare Gunoh Dhati,” karya Mustafa Husaini dan Sayed Akbar Husaini dalam *Jurnal Ma'rifat Adyon*, Vol. 5 No 4 musim gugur 2015, “Taqaddum Hudaogohi bar Hudogohi dar Ma'rifat Nafs az Manzahar Allamah Ṭabāṭabāi,” karya Hamid Reza Sa'idi dalam *Andishee Novine Dinī (A Quarterly Research Journal)*, Vol. 12, Spring 2016, “Barresi Tathbiqi az Khud Bigonegi az Didgoh Mulawi wa Mullā Ṣadrā”, karya Insiyyeh Mahini dalam *Jurnal Andishee Novine Dīnī, A Quarterly Research Journal* Vol. 12, Spring 2016, “Al-Nafs wa Naqs on Dar Istikmale Nafs Insānī,” karya Muhammad Fana'i Asykuri dalam *Jurnal Ilmiah Hikmat Islami Ab'ad Makrifat* tahun ketiga, Vol. II, musim panas 2016, “Uṣūl wa Rawishhoye Tarbiyyati az Didgohe Imam Khomainī, karya Ozder Syamhani, Powar Nur Aliyan dll, dalam *Jurnal Baṣīrat wa Tarbiyyat Islamiy* 26/4/2016, “Barresi Didgoh John Callon Darboreh His Uluhi wa Muqayeseh on bo Nazhariyyeh Fithrat,” karya Ali Qarbani, dalam *Majalah Dufashel Nomeh 'Ilmi-Pozuheshi Insan PozuheDīnī*, Vol. 12 No. 34 musim gugur dan musim dingin 2016, “Payomadhoye Kalami Harakat Jauhari Nafs”, karya Jahromi Zodeh dalam *Jurnal Andhishee Novine Dīnī, A Quarterly Research Journal* Vol. 11 No. 43 Winter 2016, “Joigoh Insān Shenosī dan Nizām Akhlāqi Kant”, karya Yousof Shaghool, dalam *Pozuheshhoye Falsafi*, tahun ke-10, edisi ke-18, musim semi dan musim panas 2017, “Insān dar Johonbini Shams Tabrizi”, karya Farhang Suniya, dalam *Fashelnomeh 'Ilmi-Pozuhesyi Adabiyyot 'Irfāni wa Ustūrah Shenokhti*, edisi 47, musim panas 2018 M, “Muthale'eh Tahbiqi Didgohhoye Tafasir Syi'ah wa Sunni Darboreh Ma'nosyenosi Shifat Insan dar Muthale'ah Mauridi Zhalum wa Jahul,” karya Sayed Abdul al-Salam Mahmudiyon, dalam *Jurnal Ilahiyyat Thathbiqi*, tahun ke-10, Vol. 21, Musim Panas, 2020.

Dalam bentuk karya tulis (buku) kontemporer di bidang antropologi yang terkait dengan tafsir Al-Qur'an, terdapat tulisan Dr, Anwar Mujahidin. MA. Yang berjudul *Antropologi Tafsir Indonesia*, (Analisis Kisah Ibrahim, Musa dan Maryam dalam Tafsir karya Mahmud Yunus, Hamka dan M. Quraish Shihab), terbitan Stain po Press, Ponorogo, Desember 2016, buku karya Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Quran: Model Dialektika Wahyu & Budaya*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008, karya Baidhowi, *Antropologi Al-Quran*, Yogyakarta: LKIS, 2009, karya Daniel Djuned, *Antropologi Al-Quran*, Jakarta: Erlangga, 2011. Juga buku karya H. Lebba Kadorre Pongsibanne yang berjudul *Islam dan Budaya Lokal: Kajian Antropologi Agama*, diterbitkan oleh Kaukaba Dipantara Agustus 2017. Dan buku karya I. Wayan Pastika, *Antropologi Linguistik vs Sociolinguistik*, Universitas Udayana, 2004, buku karya Beni Ahmad Saebani, *Pengantar Antropologi*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2012, buku karya Rusmin Tumanggor, *Antropologi Agama*, terbitan UIN Press, 1-10-2014, buku karya Lu'lu' Abdullah Afifi, et.al. yang berjudul *Kontekstualisasi Antropologi dan Sosiologi Agama*, penerbit Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, cetakan pertama, Agustus 2020.

Nama Koentjaraningrat (1923-2002) tidak bisa dilepaskan dari perkembangan antropologi di Indonesia, bahkan beliau disebut sebagai bapak antropologi Indonesia yang berjasa dalam meletakkan dasar-dasar perkembangan ilmu antropologi dan di antara karyanya adalah *Pengantar Ilmu Antropologi*, terbitan Aksara Baru, Maret 1986,<sup>97</sup> *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 2016, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat, 1967, *Kebudayaan, Mentalitet, dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia, 2000, *Pengantar Antropologi II : Pokok-Pokok Etnografi*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 1998. Juga buku karya Masinambow, E.K.M, *Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia*. Jakarta: Obor, 1997.

Dan sangat jarang—sejauh yang penulis dapati—penelitian yang secara khusus mengkajinya dari sudut pandang ilmu tafsir dan Al-Qur'an yang menyingkap pengenalan manusia (antropologi Al-Qur'an) dengan menggunakan pendekatan dan corak tafsir antropologi *'irfāni*. Hal inilah yang akan penulis tawarkan dalam disertasi ini.

Corak tafsir teologis telah terlebih dahulu mendominasi khazanah ilmu-ilmu Islam. Ayat-ayat yang berbicara tentang manusia dan tema kemanusiaan lebih banyak diuraikan dan ditafsirkan dengan pendekatan teologis daripada sufistik. Hal ini lumrah karena ilmu *kalām* atau teologi dianggap lebih dahulu kemunculannya daripada ilmu tasawuf.<sup>98</sup> Dan mengingat bahwa para

<sup>97</sup>Taufik Rohman, et.al, *Antropologi 1*, kurikulum 2020. hal. 13.

<sup>98</sup>Ilmu *kalām* terbentuk pada akhir abad pertama dan permulaan abad kedua Hijriah. Dan mazhab Mu'tazilah lahir melalui Washil bin 'Atha (80-131 Hijriah) lalu pada akhir abad

*mufassir* generasi pertama banyak yang berafiliasi kepada mazhab *kalām* tertentu maka sudah barang tentu karya tafsir yang mereka hasilkan pun sangat kental bercorak teologis dan *kalām*. Sehingga ayat-ayat antropologis (ayat-ayat yang terkait dengan tema manusia) lebih banyak diuraikan dan ditafsirkan dalam bingkai *kalām*. Dengan kata lain, seakan-akan hanya *mutakallimīn* (ahli teologi) yang berhak berbicara dan berdiskusi tentang manusia serta cuma mereka yang mendefinisikan manusia.

Polemik kalangan *mutakallimīn* mazhab Asyā'irah, Mu'tazilah dan Imamiyyah tentang manusia, utamanya menyangkut *jabr*, ikhtiar dan takdir manusia serta *maqām 'ishmah* (perihal kemaksuman) begitu mencuat dan mengemuka. Dan perlu dicatat bahwa ilmu tasawuf karena dianggap munculnya belakangan maka kaum sufi secara otomatis tidak banyak terlibat dalam diskursus tentang manusia ini. Oleh karena itu, tafsiran *mutakallimīn* tentang manusia begitu mendominasi dan memenuhi kitab-kitab tafsir dan ilmu-ilmu pendukungnya, seperti hadis, sastra dan lain-lain. Padahal, banyak yang memaknai tafsir bi *al-ra'yi* sebagai bentuk pemaksaan suatu pemahaman teologis tertentu yang diyakini oleh *mufassir* lalu ia berusaha menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan keyakinan teologisnya tersebut.<sup>99</sup>

Di sinilah tafsir dengan pendekatan dan metode sufistik dan *'irfāni* yang obyektif dan rasional pada ayat-ayat antropologi menjadi penting. Dan untuk memenuhi hasrat ini, ada sejumlah karya kontemporer yang selalu dirujuk sebagai buku tafsir dengan metode *'irfāni*, seperti karya-karya Jawādi Āmuli<sup>100</sup> untuk peneliti luar Indonesia; dan karya-karya Quraish Shihab,<sup>101</sup> Buya Hamka,<sup>102</sup> dan Tafsir Depag yang mewakili karya tafsir nasional.

Sebagaimana telah dijelaskan di bagian latar belakang, berbagai karya yang ada sekalipun telah berhasil menawarkan solusi Al-Qur'an tertentu bagi pengenalan manusia seutuhnya, namun umumnya masih sarat dengan penafsiran yang bercorak teologis dan tidak jarang yang terjebak dalam praktik *tafsir bi al-ra'yi*. Disertasi ini mencoba menawarkan penafsiran

ketiga dan akhir abad keempat mazhab Ash'airah muncul melalui Abu al-Hasan Ash'ari (W. 330 Hijriah) dan dilanjutkan oleh mazhab Maturidi (W. 333 Hijriah), sedangkan akidah Syi'ah yang memiliki pandangan khusus terkait dengan masalah *imāmah* dan *'ishmah* sudah ada sejak zaman permulaan Islam padaabad-abad berikutnya diteguhkan secara sistematis oleh Syekh Mufid. (Lihat, Muhammad Ali Ridā'i Isfahāni, *Mantiq Tafsir Qur'ān*, Qum: Jāmi'ah al-Mustafa, 1387 H, jilid 2, hal. 334).

<sup>99</sup>Syekh Ṭusī, *al-Tibyān fī Tafsir al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Hādī, 1435 H, juz 1, hal. 6-5. Faiḍ Kashani, *Tafsir al-Sāfi*, Qum, Dār al-Qurbā, 1438 H, jilid 1, hal. 36-37.

<sup>100</sup>Muhammad 'Utsman Nejadi, *Al-Qur'ān wa 'Ilm al-Nafs*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2001; *Madkhal ilā 'Ilm al-Nafs al-Islāmiy*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2001.

<sup>101</sup>Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbāh*, Jakarta: Lantera Hati, 2005

<sup>102</sup>Hamka, *Tafsir al-Azhār*, Singapura: Pustaka Nasional, 2003.

tentang manusia yang lebih monoteis, humanis, holistik dan komprehensif dengan pendekatan dan metode tafsir *ishāri-bātini* atau *'irfāni-shuhūdi* yang dapat dijadikan dasar dan pedoman dalam pendidikan. Sejauh penelusuran penulis, karya ilmiah dalam bentuk seperti ini belum ada.

## **G. Metodologi Penelitian**

Metodologi penelitian disertasi yang akan dipaparkan mencakup jenis penelitian, sumber data penelitian, pendekatan penelitian, tehnik pengumpulan data, dan teknik analisa data.

### **1. Jenis Penelitian**

Penelitian disertasi ini dikategorikan sebagai jenis penelitian kualitatif untuk menjadikan fenomena-fenomena yang ditemukan menjadi ilmiah dan filosofis. Penelitian juga bersifat kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan metode deskriptif-analistis dengan prosedur kerja sebagai berikut: *Pertama*, penulis terlebih dahulu memaparkan dan sekaligus menganalisa penafsiran *mufassirrūn* dari pelbagai mazhab, baik tekstualias maupun kontekstualias tentang ayat-ayat antropologis atau ayat-ayat yang berbicara tentang manusia yang terkait dengan tema penelitian. Metode deskriptif dilakukan secara beriringan dengan metode analistis-kritis. Jadi, ketika data dikemukakan, penulis melakukan analitis secara kritis dengan didukung oleh data lainnya sebagai pembanding. Dengan demikian, selain menerapkan metode deskriptif, analistis-kritis, penulis menggunakan analisis komparatif.

### **2. Sumber Data Penelitian**

Sesuai dengan jenis penelitiannya, data dapat dikategorikan menjadi dua sumber, yaitu: sumber primer dan sumber sekunder. Data primer penelitian ini adalah *Tafsīr-e Insān be Insān, Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān, Šūrāt wa sīrat Insān dar Qur'ān, Ma'rifat Syenosi Dar Qur'ān, Tasnim, Tafsir Qur'ān Karīm*, karya Jawādi Āmuli. Dan kitab *Durūs Ma'rifat Nafs*, karya Hasan Zodeh Āmuli serta Syarh *Durūs Ma'rifat Nafs*, karya Shamadi Āmuli dan *Nazhariyyah Islamy Rusyd Insān*, karya Jamilah 'Alam al-Huda. Sedangkan data sekunder penelitian ini adalah pelbagai kitab tafsir dari beragam mazhab di antaranya, *Tafsir al-Mizān, Tafsīr Ibn Kathīr, Tafsir al-Amthāl* dan karya tafsir lainnya yang relevan dengan penelitian ini.

### **3. Pendekatan Penelitian**

Penelitian ini menggunakan multi pendekatan, baik pendekatan hermenetik (tafsir dengan metode *mauḍū'ī*) maupun penggunaan seluruh metode tafsir yang tersedia.

Ilmu tafsir merupakan salah satu ilmu islami yang orisinil yang memiliki tiga dimensi: *Pertama*, tema ilmu tafsir, yaitu Al-Qur'an *al-karīm*. *Kedua*, tujuan ilmu tafsir, yakni memahami dan menjelaskan makna dan

maksud ayat-ayat Al-Qur'an. *Ketiga*, metode tafsir, yakni cara menyingkap makna dan maksud ayat-ayat Al-Qur'an.

Penggunaan metode dalam setiap ilmu itu begitu penting. Sebab, mempelajari metode yang benar dan menggunakannya secara tepat akan mengantarkan manusia pada tujuan ilmu. Dan sebaliknya, tidak menggunakan metode yang sah atau salah menerapkannya akan menjauhkan seseorang dari tujuan ilmu.

Kualitas kitab tafsir Al-Qur'an dapat dilihat dari dua aspek penting yang digunakannya: pertama, *uslūb* (metode) dan kedua, *ittijāh* (corak) tafsir. Kerancuan dan kedangkalan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an salah satunya diakibatkan oleh kesalahan dalam memilih dan menggunakan metode tafsir. Usaha menjelaskan metode dan *ittijāh* (corak) tafsir merupakan masalah prinsipil dalam pembahasan dan kajian Al-Qur'an yang berhubungan langsung dengan motivasi dan tujuan *mufasssirīn*, sehingga bila aspek ini tidak jelas bagi pembaca kitab-kitab tafsir maka ia tidak dapat memanfaatkan kitab tafsir secara baik.

Demikian pentingnya metode tafsir Al-Qur'an sehingga sebagian metode jelas-jelas dilarang dan bahkan diharamkan, seperti *tafsir bi al-ra'yi* (menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapat pribadi tanpa dasar), sesuai dengan hadis yang berbunyi:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ<sup>103</sup>

*Ibn 'Abbas* meriwayatkan bahwa Nabi saw bersabda: "Barangsiapa berpendapat tentang Al-Qur'an sesuai dengan pendapatnya sendiri maka hendaklah ia mempersiapkan tempatnya di neraka". (HR. al-Bukhari dari Ibn 'Abbas).

Hadis tersebut memberi ancaman keras kepada siapapun yang mencoba menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan dan metode yang salah, yaitu metode tafsir *bi al-ra'yi*. Pada hakikatnya metode ini tidak berupaya menyingkap maksud ayat-ayat Al-Qur'an tetapi menjelaskan pandangan dan pendapat pribadi orang-orang. Maka hasil tafsir *bi al-ra'yi* tidak dapat disebut sebagai tafsir Al-Qur'an.

Jadi, mengenal pelbagai metode dan *ittijāh* (corak) tafsir yang tepat dan komprehensif bagi setiap *mufasssir* adalah suatu keharusan. Dan ketika penulis amati sejarah tafsir dan *mufasssirīn* terbukti bahwa biasanya

<sup>103</sup> Abu Isa al-Tirmidzi, *al-Sunan /Jami' al-Tirmidzi*, Dar al-Ghar al-Islamy, t.t., 1996 M, jilid 5, nomer hadis 2951. Muhammad bin Ahmad Qurthubi, *Al-Jāmi' li Ahkāmī al-Qur'an*, Intishārat Nāshir Khusru, Teheran, 1364 H, juz 1, hal. 27.

*mufassisrīn* yang mengenal dengan baik metode tafsir yang digunakannya dan mereka mampu memperkenalkannya maka mereka lebih berhasil dalam penafsiran Al-Qur'an daripada selain mereka, dan karya-karya mereka banyak dijadikan rujukan dan acuan.

Dalam kamus besar bahasa Indonesia, metode dijelaskan sebagai "cara teratur yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki; cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan."<sup>104</sup> Sedangkan yang dimaksud metode tafsir adalah menggunakan alat-alat atau sumber khusus dalam tafsir Al-Qur'an, sehingga dengannya makna dan maksud ayat menjadi jelas serta memberi hasil yang nyata. Dengan kata lain, cara menyingkap dan *istikhrāj* (proses mengeluarkan) makna dan maksud ayat-ayat Al-Qur'an dinamakan dengan "metode tafsir Al-Qur'an".<sup>105</sup> Jadi, metode tafsir merupakan cara untuk menyingkap dan mengungkap makna dan maksud ayat-ayat Al-Qur'an.

Adapun tafsir dalam pengertian bahasa Arab berarti menyingkap, menghilangkan tabir (penutup) dan menjelaskan.<sup>106</sup> Ibn Manzhūr memaknai tafsir sebagai upaya menyingkap maksud dari lafal/kata yang sulit.<sup>107</sup> Sedangkan menurut istilah, tafsir bermakna menerangkan kesamaran kata dan kalimat Al-Qur'an serta menguraikan maksud dan tujuannya.<sup>108</sup> Dan yang dimaksud *ittijāh* (corak) di sini adalah pengaruh keyakinan mazhab, teologi dan orientasi serta gaya pemahaman (penarikan kesimpulan) dalam tafsir Al-Qur'an yang biasanya terbentuk berdasarkan akidah, pelbagai kebutuhan dan *dhauq* (cita rasa) serta hasrat dan spesialisasi ilmiah *mufasssir*.<sup>109</sup>

Pembahasan tentang metode dan corak tafsir merupakan pengetahuan baru di bidang tafsir yang berkembang sangat cepat dan pada setiap tahunnya terdapat banyak makalah dan kitab yang ditulis terkait dengannya. Al-Dzahabi membagi tafsir dalam dua cabang utama: 1-Tafsir *ma'tsūr* (*rawā'i*) 2-tafsir *bi al-ra'yi*. Kemudian tafsir *bi al- ra'yi* dibagi lagi dalam dua cabang: pertama, *mamdūh* (terpuji, yaitu tafsir *'aqli*) dan kedua, *madzmūm* (tercela).<sup>110</sup>

<sup>104</sup> www. <http://badanbahasa.kemdikbud.go.id>. Diakses tanggal 27/01/2016.

<sup>105</sup> Muhammad Ali Riḍā Isfahānī, *Mantiq Tafsīr Qur'ān*, Markaz Bainal Milali Tarjamah wa an-Nashr al-Muṣṭafa, 1434 H, cetakan kelima, hal. 22.

<sup>106</sup> Raghīb Isfahānī, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, Dār al-'ilm, Dār al-Shāmiyyah, Beirut, 1412 H, akar kata فسر, hal. 636.

<sup>107</sup> Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab*, Dār Ṣādir, Beirut, 1414 H, jilid 5, hal. 55.

<sup>108</sup> Muhammad Husain Ṭabāṭabāī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, Daftar Intisharat Islami Jami'ah Mudarrisin, 1417 H, juz 1, hal. 4.

<sup>109</sup> Muhammad Ali Riḍā Isfahānī, *Mantiq Tafsīr Qur'ān ...*, hal. 23.

<sup>110</sup> Muhammad Hādī Makrifat, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, al-Jāmi'ah al-Riḍāwiyyah lil 'Ulūmil-Islamiyyah, Masyhad, Iran, 1426 H, juz 1, hal. 255-284.

‘Abd Al-Hayy al-Farmawy seperti yang termuat dalam bukunya *Al-Bidāyah fi Tafsir al-Maudū’ī* memetakan metode tafsir menjadi empat macam, yaitu metode *tahlīlī* (analisa), metode *ijmālī* (global), metode *muqārīn* (perbandingan), dan metode *maudū’ī* (tematis).<sup>111</sup>

Muhammad Ali Riḍā Isfahānī dalam bukunya “*Manthiq Tafsir Qur’ān*” membagi metode tafsir dalam dua metode: metode yang komprehensif dan metode yang kurang, dan metode kurang itu ada enam metode: 1-metode tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an 2-metode tafsir *rawā’i* (tafsir berdasarkan Sunah) 3-metode tafsir *‘ilmī* 4-metode tafsir *‘aqlī* dan *ijtihādi* 5-metode tafsir *ishāri* (tafsir sufi) 6-metode *tafsir bil ra’yi* (metode yang terlarang).<sup>112</sup>

Kemudian Isfahānī menjelaskan apa yang dimaksud dengan metode tafsir yang komprehensif dengan menyatakan bahwa yang dimaksud metode tafsir yang komprehensif adalah metode yang menggunakan seluruh metode yang sah (lima metode di atas) sehingga maksud ayat dari pelbagai sisi dan dimensi dapat dijelaskan.

Pada hakikatnya, untuk menafsirkan Al-Qur’an secara benar dan muktabar maka perlu menggunakan seluruh metode yang benar (lima metode tersebut) di tempatnya yang sesuai. Tentu saja sebagian metode tidak dapat diterapkan pada sebagian ayat. Misalnya, tidak terdapat riwayat yang khusus dalam kajian ayat yang sedang dibahas atau tidak ditemukan poin ilmiah dalam suatu ayat. Jadi, metode yang komprehensif diterapkan pada sekelompok ayat yang memang dapat menggunakan beragam metode yang sesuai. Demikian Isfahānī lebih jauh menjabarkan.<sup>113</sup>

Sehubungan dengan corak tafsir, Muhammad Hādī Makrifat membaginya dalam sembilan bagian: corak mazhab, corak *kalāmi* (teologis), corak sufi/*irfāni*, corak filsafat/*falsafi*, corak sastra/*adabi*, corak fikih, corak *jāmi’* (komprehensif) corak ilmiah, corak sosial.<sup>114</sup>

Adapun perbedaan fundamental antara metode tafsir dan corak tafsir adalah:

- a. Metode tafsir berupaya untuk menemukan bagaimana cara menyingkap makna dan maksud ayat
- b. Kajian metode terbentuk berdasarkan sumber dan alat-alat tafsir, seperti penggunaan akal dan riwayat.

---

<sup>111</sup><http://rasailmedia.com>. Diakses tanggal 26/01/2016. Lihat Abd al-Hayy al-Farmawiy, *Al-Bidāyah fi Tafsir al-Maudū’ī*, Maktabah Jumhuriyah, Mesir, 1977, hlm. 23; juga Dr. Mursyi Ibrahim al-Fayumi, *Dirasah fi Tafsir al-Maudū’ī*, Dar al-Taufiqiyah, Cairo, 1980, hlm. 9; juga Dr. Ali Hasan al-‘Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom, Rajawali Pers, Jakarta, 1994, hlm. 40.

<sup>112</sup>Muhamad Ali Riḍā Isfahānī, *Manthiq Tafsir Qur’ān ...*, hal. 43.

<sup>113</sup>Muhamad Ali Riḍā Isfahānī, *Manthiq Tafsir Qur’ān ...*, hal. 31.

<sup>114</sup>Muhamad Ali Riḍā Isfahānī, *Manthiq Tafsir Qur’ān ...*, hal. 39.

- c. Dalam kajian corak tafsir, sebagian besar mengemukakan pribadi *mufassir*, yakni keyakinan, kesukaan dan orientasi pribadi *mufassir* yang mengarahkan tafsir ke arah tertentu.
- d. Dalam pembahasan corak, biasanya yang mengemuka adalah *matn* (teks) tafsir. Lalu dipertanyakan bagaimana gaya penulisannya dan sebagian besar di dalamnya masalah-masalah *kalāmi* (teologis), sastra atau yang lain yang dibahas?

Metode *mauḍūʿī* dipilih dalam penelitian ini,<sup>115</sup> karena metode ini dapat digunakan sebagai penggali tema antropologi Al-Qur'an secara lebih komprehensif.

Tafsir *mauḍūʿī* termasuk pendekatan klasik dalam metode tafsir, dan di samping tafsir *tartībī*, ia digunakan oleh ulama Islam untuk menunjukkan pandangan Al-Qur'an. Hādī Makrifat berpandangan bahwa dilihat dari satu dimensi fukaha adalah pelopor metode tafsir *mauḍūʿī*. Fukaha terbiasa menyusun dan mengumpulkan ayat-ayat yang terkait dengan setiap bab fikih dari seluruh Al-Qur'an, lalu mereka meneliti dan merenungkannya.

Menurut Hādī Makrifat, metode tafsir tematis hanya diterapkan oleh para penulis ayat *al-ahkām* (ayat tentang hukum) dari mazhab Imamiyyah, sedangkan fukaha Ahlu Sunnah hanya menggunakan metode tafsir *tartībī*. Kitab pertama terkait dengan ayat *al-ahkām* atau *Fiqhu al-Qur'ān* atau *ahkām Al-Qur'ān* ditulis oleh Muhammad bin Saib Kalbi (Wafat 146 H) yang merupakan salah satu sahabat Imam al-Shadiq. Kitab ini diterbitkan dalam dua jilid dan ayat-ayat yang terkait dengan *thahārah*, shalat, puasa dan yang semisalnya masing-masing dipisahkan dan diletakkan dalam bab tersendiri serta diberi keterangan singkat. Setelah itu, muncullah karya yang lain seperti *Ahkām Al-Qur'ān*, Imam Syafi'i (wafat 204), *Ahkām Al-Qur'an*, karya Abi Bakr Ahmad bin Ali Jashshas (wafat 370 H), *Fiqh al-Qur'an*, karya Quthbuddin Rawandi, ahli fikih Imamiyyah abad kelima, *Ahkām al-Qur'ān*,

---

<sup>115</sup>Secara semantik, *al-tafsīr al-mauḍūʿī* berarti tafsir tematis. Yaitu: menghimpun seluruh ayat Al-Qur'an yang memiliki tujuan dan tema yang sama. Lihat: 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍūʿīyyah: Dirāsah Manhajīyyah Mauḍūʿīyyah* (Mesir: Maktabah Jumhuriyyah, t.th.). hal. 43-44.

Metode ini mempunyai dua bentuk: 1- Tafsir yang membahas satu surah Al-Qur'an secara menyeluruh, memperkenalkan dan menjelaskannya maksud-maksud umum dan khususnya secara garis besar, dengan cara menghubungkan ayat yang satu dengan ayat yang lain, dan atau antara satu pokok masalah dengan pokok masalah lain. Dengan metode ini surah tersebut tampak dalam bentuknya yang utuh, teratur, betul-betul cermat, teliti dan sempurna. 2- Tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian memberikan penjelasan dan mengambil kesimpulan di bawah satu bahasan tema tertentu. Lihat: Muhammad Quraish Shihab, dkk., *Sejarah dan Ulūm Al-Qur'ān* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), cet. ke-3, 192-193. Lihat juga: Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-mauḍūʿīyyah: Dirāsah Manhajīyyah Mauḍūʿīyyah*, hal. 42-43.

karya Qadhi Abu Bakr Muhamamd bin Abdullah Hafezh Maliki yang dikenal dengan Ibn 'Arabi (wafat 543 H), *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, karya Abu Abdillah Qurthubi (W 671 H), seorang ahli fikih Mazhab Maliki, *Kanz al-'Irfān fi Fiqh al-Qur'an*, karya Jamaluddin Miqdad bin Abdullah Saiwari yang dikenal dengan Fadhil Miqdad (w 826 H). Dan Sayed Syihabuddin Mar'asyi Najafi (w 1411 H) mendaftarkan 57 kitab ayat *al-ahkām* yang di antara jumlah ini terdapat 23 karya, sumbangsih ulama empat mazhab dan lima karya dari ulama Zaidiyyah dan 29 karya dari fukaha Imāmiyyah.<sup>116</sup>

Tafsir *mauḍū'ī* berarti mengumpulkan ayat-ayat yang terkait satu tema dari seluruh Al-Qur'an dan menginvestigasinya dengan tujuan untuk mendapatkan pandangan Al-Qur'an terkait dengan tema tersebut. Dan tujuan tafsir *mauḍū'ī* adalah menentukan sikap/pandangan Al-Qur'an dan selanjutnya risalah Islam dari pelbagai tema kehidupan atau kosmologi.<sup>117</sup>

Sayid Ṣadr membagi bentuk-bentuk tafsir dalam delapan macam:

- a. Tafsir yang memperhatikan aspek kata dan sastra serta *balāghah*.
- b. Tafsir yang memperhatikan aspek kandungan dan makna.
- c. Tafsir yang memperhatikan aspek hadis dan menafsirkan nas Al-Qur'an berdasarkan *ma'tsūr* dari ahlul bait, para sahabat dan tabiin.
- d. Tafsir yang menjadikan akal sebagai alat untuk menafsirkan dan memahami Kitab Allah.
- e. Tafsir yang memihak yang didahului oleh sikap-sikap sektarian dan berusaha menerapkannya atas nas Al-Qur'an.
- f. Tafsir yang netral yang berusaha menginterogasi Al-Qur'an atau berdialog dengannya, sehingga suatu pendapat diterapkan atas Al-Qur'an dan tidak sebaliknya.
- g. Tafsir *tajzī'ī* (pemisahan).
- h. Tafsir *mauḍū'ī*.<sup>118</sup>

Selanjutnya, Sayid Ṣadr berpendapat bahwa tafsir tematik adalah lawan dari tafsir *tajzī'ī* (tafsir pemisahan), yakni sebuah metode yang digunakan oleh *mufassir* di mana saat mengupas ayat Al-Qur'an *al-kaīm*, ia membahasnya ayat demi ayat dan sesuai dengan urutan susunan ayat dalam mushaf yang mulia. Sedangkan saat mendefinisikan tafsir tematik yang Ṣadr menyebutnya dengan ungkapan *al-ittijāh al-tauhīdi* (corak tauhid), beliau mengatakan, “Sesungguhnya tafsir tematik adalah metode yang digunakan untuk mengkaji Al-Qur'an dalam satu tema dari pelbagai tema tentang aspek

<sup>116</sup>Muhammad Hādī Makrifat, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīn* ..., juz 2, hal. 1037.

<sup>117</sup>Abu Khamshin, “al-Ittijāh al-Tajzī'ī wa al-Ittijāh al-Mauḍū'ī fī al-Tafsīr”, *Jurnal 'Ulūm Al-Qur'an*, Edisi 3, Qom, t.th., hal. 103.

<sup>118</sup>Syekh Muhammad Fakir al-Maubadi, *Al-Tafsīr al-Tajzī'ī wa al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, *Jurnal Nushush Mu'aṣarah*, tahun ketiga, Qom edisi ke-10, 2007, hal. 99.

akidah atau sosial atau kosmos, lalu *mufassir* menjelaskannya, membahasnya dan menelitinya.”<sup>119</sup>

Selain menggunakan metode tafsir tematik Sayid Shadr, penelitian ini juga mengakomodir prosedur penafsiran Al-Qur’an dengan metode tematik dalam format yang diperkenalkan oleh Ahmad Sa’id al-Qummī.<sup>120</sup> Dan untuk memperkaya, penelitian ini juga menggunakan metode tafsir *maudū’ī* yang dirumuskan oleh Rasywānī.<sup>121</sup>

Syekh Makārim Syirazī menguraikan tafsir tematik seperti ini, Usaha mengumpulkan pelbagai peristiwa dan bidang/tema serta mengurutkannya sehingga tampak pandangan Al-Qur’an terkait dengan tema tersebut dan dimensi-dimensinya. Misalnya, menghimpun ayat-ayat yang terkait dengan dalil *ma’rifatullāh* (mengetahui Allah), seperti fitrah, *burhān nadhm* (argumentasi keteraturan), *burhān wujud wa imkān* (argumentasi keberadaan dan kemungkinan), dan dalil-dalil yang lain. Sebab Al-Qur’an itu sebagiannya menafsirkan yang lain, sehingga menjadi jelaslah dimensi-dimensi tema ini.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup>Muhammad Faqir Al-Mibadi, *Qawā’id al- Tafsīr Lada al-Syi’ah wa al-Sunnah*, cetakan *al-Majma’ al-‘Alami Li al-Taqrīb baina al-Madzahib al-Islamiyyah*, Tahun 1428 Hijriah, hal. 390. Shahid al-Hakim mempertajam maksud dari keterangan Sayid Şadr tersebut dan mengatakan,

Yang dimaksud tematik adalah yang terkait dengan suatu tema, di mana seorang *mufassir* memilih suatu tema tertentu kemudian ia mengumpulkan ayat-ayat yang sinkron dengan tema tersebut lalu ia menafsirkannya dan ia berusaha untuk menyimpulkan pandangan Al-Qur’an darinya yang terkait dengan tema tersebut. Lihat Muhammad Faqir Al-Mibadi, *Qawā’id al- Tafsīr Lada al-Syi’ah wa al-Sunnah*, hal. 400.

<sup>120</sup>Prosedur metode tematik al-Qummī sebagai berikut.

1. Menentukan bahasan Al-Qur’an yang akan diteliti secara tematik.
2. Melacak dan mengkoleksi ayat-ayat sesuai topik yang diangkat.
3. Menata ayat-ayat tersebut secara kronologis (sebab turunnya), mendahulukan ayat *makkiyah* daripada *madaniyyah* dan disertai pengetahuan tentang latar belakang turunnya ayat.
4. Mengetahui korelasi (*munāsabah*) ayat-ayat tersebut.
5. Menyusun tema bahasan dalam kerangka yang sistematis (*outline*).
6. Melengkapi bahasan dengan hadis-hadis terkait.

<sup>121</sup>Prinsip metode tafsir ini adalah dengan melalui enam langkah berikut.

1. Pemilihan, deskripsi, dan pemahaman realitas tema kajian.
2. Pembatasan dan pelacakan ayat.
3. Penyusunan dan pengklasifikasian ayat.
  - a. Analisis konteks historis ayat.
  - b. Analisis semantik dan pragmatik.
  - c. Analisis korelasi antar ayat. Silakan lihat Sāmīr ‘Abdurrahmān Rasywānī, *Manhaj al-Tafsīr al-Maudū’ī li al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Naqdīyyah*, hal. 141-216.

<sup>122</sup>Lalu manfaat apa yang diperoleh *mufassir* saat menggunakan metode tafsir tematik? Dalam hal ini, Syekh Makārim Shirazī menjelaskan beberapa manfaatnya:

1. Menghilangkan problem-problem yang muncul di sebagian ayat untuk pertama kali dan ayat-ayat yang *mutāsyabih* yang terdapat dalam Al-Qur’an akan terpecahkan masalahnya atau hilangnya kesamaran dalam Al-Qur’an.

Sehubungan dengan urgensi tafsir tematik, Syekh Ja'far Subhānī menjelaskannya sebagai berikut,

Salah satu metode yang sangat berpengaruh yang mesti ditempuh oleh para *mufassir* dalam usahanya menjelaskan Al-Qur'an *al-kaīm* dan memahami maksud-maksudnya yang mendalam adalah hendaklah mereka menciptakan sebuah perubahan yang signifikan dalam metodologi tafsir. Dan yang demikian itu akan tercapai saat mereka menghindar untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan metode yang umumnya dipakai oleh kalangan *mufassir*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an surah demi surah dan ayat demi ayat, yakni tafsir *tajzī'i* (pemisahan). Hendaklah mereka mencoba dan memberikan perhatian pada metode yang lain, yaitu tafsir Al-Qur'an secara tematik. Sebab melalui metode ini, akan dibuka horizon-horizon dan cakrawala-cakrawala yang besar dari pelbagai ilmu dan makrifat Al-Qur'an. Dan mereka akan melihat sejauh mana pengaruhnya dalam pandangan-pandangan tafsir mereka.<sup>123</sup>

Sementara itu, Muhammad Hādī Makrifat menguraikan urgensi tafsir tematis seperti ini,

Metode ini, khususnya dewasa ini, merupakan suatu kebutuhan. Sebab, dunia saat ini sedang menunggu untuk menerima pesan-pesan Al-Qur'an dan haus untuk menggapai masalah-masalah yang dikemukakan di kitab samawi ini sehingga ia mengetahui apayang dipersembahkan oleh permata agung ini bagi manusia dan bagi alam keabadian dan samudera kebahagiaan manakah yang dibukakan bagi manusia. Karena itu, para *mufassir* yang mumpuni dan yang mulia hendaklah bangkit dan memenuhi panggilan insan-insan yang berkomitmen ini dan hendaklah mereka menyampaikan pesan-pesan dan ajaran-ajaran agung Al-Qur'an dengan gaya dan metode yang menarik pada masyarakat dunia.<sup>124</sup>

Penggunaan metode tafsir tematis adalah praktik dialog dengan Al-Qur'an yang diperintahkan oleh Sayidina Ali dalam sebuah pernyataannya,

ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ

Itulah Al-Qur'an yang kalian harus lakukan interogasi terhadapnya.<sup>125</sup>

2. Mengetahui kondisi-kondisi dan keistimewaan-keistimewaan serta sebab-sebab dan hasil-hasil pelbagai tema dan pelbagai persoalan yang dikemukakan dalam Al-Qur'an *al-kaīm*.
3. Mendapatkan penafsiran yang komprehensif terkait dengan pelbagai tema, seperti tauhid, *ma'rifatullāh*, Hari Kemudian, ibadah, jihad dan tema-tema penting lainnya.
4. Mendapatkan rahasia-rahasia dan inspirasi-inspirasi baru dari Al-Qur'an melalui penghubungan antara pelbagai ayat dan ayat yang lain. Lihat Sāmir 'Abdurrahmān Rasywānī, *Manhaj al-Tafsīr al-Maudū'ī li al-Qur'ān al-Kaīm: Dirāsah Naqdiyyah*, hal. 410. Muhammad Hādī Makrifat, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, hal. 412.

<sup>123</sup> Sāmir 'Abdurrahmān Rasywānī, *Manhaj al-Tafsīr al-Maudū'ī li al-Qur'ān al-Kaīm: Dirāsah Naqdiyyah*. 411.

<sup>124</sup> Muhammad Hādī Makrifat, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, juz 2, hal. 530.

<sup>125</sup> Sayidina Ali, *Nahj al-Balāghah*, khotbah ke-158, terjemahan Muhammad Dashti, Intisharat Quds, Qom, t.t.h., hal. 206.

Yang menarik, Sayidina Ali memerintahkan manusia untuk melakukan *istintāq* (introgasi dan dialog) terhadap Al-Qur'an. Ungkapan *istintāq* yang digunakan oleh Sayidina Ali tersebut merupakan ungkapan terindah tentang proses tindakan tafsir *maudū'ī* sebagai bentuk dialog dengan Al-Qur'an dan mengemukakan masalah tematis guna menemukan jawaban Al-Qur'an atasnya.

Dengan metode tafsir tematis menurut Muhammad Quraish Shihab *mufasssir* berusaha mengkoleksi ayat-ayat Al-Qur'an yang bertebaran di beberapa surat dan mengaitkannya dengan satu tema yang telah ditentukan. Selanjutnya *mufasssir* melakukan analisis terhadap kandungan ayat-ayat tersebut sehingga tercipta satu kesatuan yang utuh. Metode ini pertama kali digagas oleh Ahmad Sayyid al-Qummī, ketua jurusan tafsir Universitas al-Azhar sampai tahun 1981. Namun langkah-langkah operasional metode ini secara gamblang dikemukakan oleh 'Abd al-Hayy al-Farmawī dalam bukunya *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū'ī*.<sup>126</sup>

Pemilihan dan penggunaan metode dalam setiap disiplin ilmu adalah hal yang sangat penting. Sebab, penggunaan metode yang benar akan mengantarkan peneliti pada tujuan dan hasil ilmiah, dan tidak menggunakan metode yang benar atau kesalahan dalam penerapan metode akan menyebabkan kegagalan dalam mencapai tujuan ilmiah.

Dari pelbagai metode tafsir yang ada, seorang *mufasssir* mestinya menggunakan metode yang komplit/komprehensif sehingga seluruh dimensi yang diperlukan dalam menafsirkan satu ayat dapat dipenuhinya.

---

<sup>126</sup>Menafsirkan Al-Qur'an dengan metode ini juga seperti yang pernah dilakukan oleh Amin Khuli (w.1966) dan isterinya Bint al-Shati' dalam menafsirkan Al-Qur'an melalui pendekatan bahasa dan sastra. Selain itu, upaya kontekstualisasi pesan Al-Qur'an juga dilakukan oleh Fazlur Rahman, yang memandang latar belakang ayat dan kondisi sosial yang melingkupi masyarakat Mekah ketika Al-Qur'an diturunkan sebagai sesuatu yang sangat membantu dalam pemahaman pesan Al-Qur'an dan sarana dalam menemukan prinsip-prinsip umum yang sangat bermanfaat dalam mengentaskan persoalan umat Islam kontemporer. Lihat: Muhammad Quraish Shihab dalam kata pengantar buku karangan: Ahmad Shukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman* (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007), cet. I. Lihat juga: Ahmad Sa'id al-Qummī, *al-Tafsīr al-Maudū'ī*. Lihat juga: Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr Maudū'ī 'iyyah: Dirāsah Manhajiyah Maudū'ī 'iyyah*, 51.

Di antara karya tafsir yang menjadi representasi metode ini adalah *al-Mar'ah fī al-Qur'ān* dan *al-Insān fī al-Qur'ān* karya 'Abbaās Mahmūd al-'Aqqād, *al-Ribā fī al-Qur'ān al-Karīm* karya Abu al-A'lā al-Maudūdī (w.1979), *al-Wasāya al-Ash'ar* karya Mahmūd Shaltūt, *Major Themes of The Qurān* karya Fazlul Rahman (w.1408/1988), *Wawasan Al-Qur'an* karya Muhammad Quraish Shihab, *al-'Aqīdah fī al-Qur'ān al-Karīm* karya M. Abu Zahrah dan *Wasāya Surah al-Isrā'* karya 'Abd al-Hay al-Farmawī. Perlu dicatat, bahwa semua karya ini ada yang menerapkan sistematika metode tematik secara utuh, ada yang hanya sebagian, dan adapula yang tidak memakainya sama sekali.

Yang dimaksud metode yang komplit dan komprehensif adalah *mufassir* dapat memanfaatkan seluruh alat/media dan sumber yang diperlukan untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga dimensi-dimensi makna dan maksud ayat menjadi sangat jelas dan ia dapat menarik hasil (kesimpulan).<sup>127</sup>

Jadi, masing-masing dari metode dan corak/haluan tafsir yang sah tidak dengan sendirinya menjadi solusi dan jawaban atas penafsiran seluruh ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi masing-masing menyempurnakan yang lain, dan memanfaatkan keseluruhannya sesuai dengan kebutuhan dan kondisi ayat yang dibahas kiranya dapat melahirkan karya tafsir yang muktabar dan komplit.

#### 4. Teknik Pengumpulan Data

Berbagai data yang digunakan dalam penelitian ini dikumpulkan melalui riset kepustakaan (*library research*).<sup>128</sup> Data-data tersebut berupa ayat-ayat Al-Qur'an, berbagai bahan tertulis yang telah dipublikasikan baik dalam bentuk buku, jurnal, *software*, dan *website*, yang relevan dengan

---

<sup>127</sup>Tafsir yang holistik/komprehensif harus memanfaatkan pelbagai metode sebagai berikut:

1. Menggunakan metode tafsir *Alqur'ān bil Qur'ān* untuk mendapatkan *qarā'in naqli Qur'āni* saat menafsirkan ayat.
2. Menggunakan tafsir *rawā'i (bil ma'tsūr)* untuk mendapatkan *qarā'in naqlihadithi* saat menafsirkan ayat.
3. Menggunakan metode *tafsīr 'ilmī* untuk mendapatkan *qarā'in 'ilmī qath'i* saat menafsirkan ayat.
4. Menggunakan metode *tafsīr 'aqli* untuk mendapatkan *qarā'in qath'i 'aqli* saat menafsirkan ayat.
5. Menggunakan metode tafsir *isyāri* untuk mendapatkan *bāṭin* dan takwil ayat secara benar.

Dalam metode tafsir yang komprehensif pun diperlukan corak-corak tafsir. Yakni, tafsir komprehensif itu memerlukan:

1. Rujukan kitab-kitab dan penafsiran kecenderungan bahasa dan sastra sehingga poin-poin sastra dan simantik ayat-ayat menjadi jelas.
2. Rujukan tafsir yang berhaluan fikih sehingga poin-poin fikih ayat menjadi jelas.
3. Rujukan tafsir yang berhaluan *kalāmi* (teologis) sehingga poin-poin teologis ayat menjadi jelas.
4. Tentu *mufassir* Al-Qur'an tidak boleh mengikuti haluan-haluan teologis, tetapi ia harus membangun keyakinan-keyakinan teologisnya dari Al-Qur'an. Dengan kata lain, akidahnya harus dicocokkan dengan Al-Qur'an, dan bukan sebaliknya.
5. Rujukan haluan-haluan sosial sehingga poin-poin sosiologi Al-Qur'an dan kesimpulan-kesimpulan sosiologis ayat menjadi nyata.

Di samping itu, tafsir yang komprehensif juga memanfaatkan *'ulūm Al-Qur'ān* dan merujuk pada kitab-kitab tafsir klasik serta sejarah Islam dan Muslimin, sehingga karya tafsir menjadi lebih kaya dan lebih lengkap.

<sup>128</sup>Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor, 2008.

penelitian ini. Berbagai hasil riset lapangan dari sumber-sumber terpercaya juga digunakan dalam penelitian ini sebagai data-data pendukung.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan dan hermeneutika Muhammad Taqi Ja'fari dan Paul Ricoeur. Hermeneutika Taqi Ja'fari menekankan bahwa, pengetahuan dan pemahaman adalah relasi antara dua kutub: saya dan bagian saya, yakni pengetahuan dan pemahaman merupakan produk hubungan dua kutub ini. Bila realita dunia di otak seperti pantulan gambar di kaca, niscaya dua orang tidak akan berbeda pendapat. Oleh karena itu, sepanjang sejarah manusia antara para filsuf dan pemikir terdapat perbedaan pendapat dan akar hal ini bukan hanya dilihat dari sisi realita eksternal tapi juga di kutub internal manusia, yakni "saya".

Ja'fari dalam pelbagai karyanya sering mengutip pernyataan Niels Bohr, "Kita—dalam pertunjukan besar dunia—sebagai pemain dan sekaligus penonton."<sup>129</sup> Manusia sebagai pemain berarti lautan pengetahuan saat ingin masuk ke dalam diri kita pasti melalui saluran-saluran yang sudah terkontaminasi baik yang bisa ditangkap dengan panca indra maupun non-indrawi.<sup>130</sup>

Ada tiga unsur yang mempengaruhi pengetahuan dan pemahaman: otak manusia, realitas di luar otak dan terjadinya koneksi antara otak dan fenomena-fenomena eksternal.

Menurut Ja'fari, saya atau otak manusia berpengaruh dalam menangkap dan memahami pelbagai persoalan. Dengan kata lain, pemahaman terhadap realitas-realitas eksternal tergantung pada saya atau otak manusia.

Ja'fari berpandangan bahwa meskipun dalam memahami suatu realitas kita (manusia) sebagai pemain dan sekaligus penonton, yakni terkadang suatu realitas kita pahami sesuai dengan keinginan-keinginan dan otak kita. Namun adakalanya sebagian realitas mengurangi kapasitas kita sebagai pemain. Misalnya, struktur alam yang begitu sistematis (teratur) dan indah dan dahsyat yang tidak dapat diragukan sedikitpun hingga kedudukan manusia sebagai pemain tidak bisa mengingkari hal ini.

Sementara itu, hermeneutika Paul Ricoeur memadukan antara nilai-nilai objektif dan subjektif dalam memahami teks dan fenomena kemanusiaan.<sup>131</sup> Hermeneutika Ricoeurian adalah metode penafsiran teks yang menempuh tiga langkah hermeneutis: distansiasi, interpretasi, dan apropriasi.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup>Muhammad Taqi Ja'fari, Mulawi wa Johon Biniha, Muassasah Tadwin wa Nasyr Allamah Ja'far 1379, hal. 12.

<sup>130</sup>Muhammad Taqi Ja'fari, Mulawi wa Johon Biniha ..., hal. 180.

<sup>131</sup>Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004, hal. 121-127.

<sup>132</sup>Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis...*, hal. 121-127.

## 5. Teknik Analisa Data dan Kerangka Konseptual

Langkah operasional yang ditempuh dalam penelitian ini pada dasarnya berangkat dari tiga metode *tafsīr maudū'ī* (tafsir tematis) yang dirumuskan oleh Sayid Shadr, Ahmad Sa'id al-Qummī dan Rasywānī, yang telah disinggung sebelumnya. Penjelasan tentang langkah tersebut adalah sebagai berikut.

Pada langkah *pertama*, problem antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan yang menjadi tema utama penelitian ini dipilih berdasarkan berbagai hal sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian latar belakang masalah. Deskripsi lebih jauh tentang tema ini dan pemahaman terhadap realitasnya akan diteliti lebih jauh dengan metode penelitian kualitatif kepustakaan dengan pendekatan filsafat hermeneutika Paul Ricoeur sebagaimana telah disebutkan. Dengan pendekatan seperti ini, penulis sepenuhnya menyadari bahwa ada jarak hermeneutis antara penulis dengan para penulis teks yang diteliti, sehingga penulis sama sekali tidak bisa mengklaim mampu mencapai kebenaran objektif murni sebagaimana yang mereka kehendaki. Sekalipun demikian, pendekatan ini tetap mengharuskan penulis untuk berusaha memahami dan menginterpretasikan maksud teks seobjektif mungkin, dengan keleluasaan yang sah secara metodologis untuk menyesuaikannya dengan kepentingan penulis.

Langkah *kedua* adalah pembatasan dan pelacakan ayat. Di bagian latar belakang telah dijelaskan bahwa kata insan disebut 65 kali dalam Al-Qur'an yang tidak digunakan dalam makna jasad dan gambar lahiriah sebagaimana yang dimaksud dalam kata *bashar*, namun dimaknai sebagai batin, potensi dan kemanusiaan serta perasaan manusia.

Penulis akan menelusuri lebih jauh penggunaan berbagai istilah insan tersebut dan kata yang menjadi antonim dan sinonimnya. Setelah itu penulis akan menelusuri berbagai ayat Al-Qur'an yang menggunakan kata-kata tersebut dengan memanfaatkan berbagai kamus Al-Qur'an, aplikasi, dan *website* terkait. Dalam hal ini, sekalipun Rasywānī mensyaratkan harus tercapainya *istiqrā' tām* (induksi sempurna) terhadap ayat-ayat terkait tema yang diteliti, namun penulis sepenuhnya sadar bahwa survei menyeluruh seperti itu dalam arti sebenarnya adalah mustahil. Ini karena Al-Qur'an itu sebenarnya merupakan samudera tak bertepi. Ini di satu sisi dan di sisi lain, penulis melihat bahwa problem *istiqrā' tām* dalam konteks ini tidak bisa diselesaikan hanya dengan satu disertasi. Sehingga, di sini penulis hanya mencoba maju satu langkah dari penelitian-penelitian yang sudah ada, sebagai satu tahap agar ke depannya problem *istiqrā' tām* ini bisa relatif teratasi.

Langkah *ketiga*, yaitu penyusunan dan pengklasifikasian ayat, penulis lakukan dengan memanfaatkan berbagai kategori, khususnya yang menunjukkan defenisi manusia, hakikat dan *maqām*-nya.

Langkah *keempat*, yaitu analisis konteks historis ayat, penulis lakukan dengan merujuk pada sumber-sumber informasi tentang *sabab* dan *syā'n nuzūl* (penyebab turunnya) ayat, juga sumber-sumber yang menyajikan analisis historis tentang ayat-ayat yang penulis teliti.

Langkah *kelima*, yaitu analisis semantik dan pragmatik, penulis lakukan dengan merujuk ke kamus-kamus induk bahasa Arab, kamus-kamus Al-Qur'an, dan berbagai buku tafsir dan hadis sebagaimana yang telah disebutkan di bagian tinjauan pustaka. Dalam hal ini penulis menggunakan metode tafsir eklektik (*jāmi'*), sehingga penulis mencoba mengombinasikan berbagai sumber tafsir, baik dalam hadis, pandangan sahabat dan *tābi'in*, tasawuf, ilmu-ilmu akli, sains, fikih, dan bahasa. Tentunya, pada akhirnya penulis akan memilih makna yang paling tepat menurut penulis ketika ada beragam pandangan dalam sumber-sumber yang penulis rujuk itu.

Langkah *terakhir*, yaitu analisis korelasi antar ayat, penulis lakukan dengan merujuk pada buku-buku tentang teori dan aplikasi analisis *munāsabah* (kesesuaian) dalam ilmu Al-Qur'an dan tafsir.<sup>133</sup> Asumsi utama dari analisis korelasi seperti ini adalah bahwa Al-Qur'an secara keseluruhan memiliki kesatuan pesan, dan ada korelasi antar surat pada satu Al-Qur'an, antar kumpulan surat, antara satu surat dengan surat sebelum dan sesudahnya, antara kumpulan ayat pada satu surat, dan antara satu ayat dengan ayat sebelum dan sesudahnya pada satu surat. Analisis korelasi seperti ini tidak independen melainkan terikat dengan berbagai kaidah tafsir, seperti tentang *'ām-khāsh* (umum-khusus), *muthlaq-muqayyad* (mutlak-terbatas), semantik, dan termasuk tentang *maqāshid* (tujuan-tujuan) Al-Qur'an.

Secara teoritis, analisa data yang digunakan dalam penelitian ini telah dipaparkan dalam pendekatan penelitian di atas.

## H. Sistematika Penulisan

Untuk mempermudah proses penelitian ini, penulis membagi penelitian ini menjadi VI bab. Mulai bab pendahuluan, teori, diskursus, topik, analisis, temuan, dan penutup. Secara detail isi bab-bab tersebut dijelaskan sebagai berikut.<sup>134</sup>

Bab pertama menengahkan tentang pendahuluan, yang membahas tentang latar belakang masalah, permasalahan penelitian, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan diakhiri dengan sistematika penulisan.

Bab kedua membahas tentang diskursus ilmiah tentang antropologi. Pembahasan ini menjabarkan seputar konsep antropologi dan sekilas tentang

---

<sup>133</sup>Muhamad Ali Riḍā Isfahānī, *Manṭiq Tafsīr Qur'ān*, Qum: Jāmi'ah al-Muṣṭafā al-Ālamiyyah, 1429 H, hal. 40.

<sup>134</sup>Telaah dan Baca buku *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.

*ma'rifah al-nafs* dalam diskursus ilmiah, yang meliputi ilmu agama, ilmu teoritis dan ilmu praktis. Dalam diskursus ilmu agama, antropologi akan dibaca melalui perspektif Al-Qur'an dan hadis yang menjelaskan tentang relasi mutual antara antropologi (menenal manusia) dan *ma'rifatullāh*, tasawuf yang mengupas relasi antara *ma'rifah al-nafs* dan *tazkiyah nafs*, serta filsafat yang menguraikan masalah teori kemunculan jiwa.

Bab ketiga membahas polemik tentang antropologi dalam pandangan lintas agama dan pemikiran. Dalam bab ini dijabarkan bagaimana antropologi dalam perspektif Al-Qur'an, baik antropologi *huṣūlī* dan *huḍūrī*. Juga dikupas kemungkinan antropologi, relasi antara manusia dan Tuhan, dan penciptaan manusia serta teori *insān kāmil*. Juga diuraikan ayat-ayat *anfusiyyah* dalam sudut pandang *mufassirīn* kontemporer. Bahkan antropologi dalam sudut pandang kaum *'urafā* dan sufi, filosof Islam dan dalam pandangan filosof dan ilmuwan Barat serta lintas agama pun dijelaskan di bab ini.

Bab keempat membahas wawasan Al-Qur'an tentang antropologi sebagai dasar pendidikan. Juga mengisyaratkan istilah-istilah yang menunjukkan hakikat manusia dan kemanusiaan yang digunakan dalam Al-Qur'an, yaitu *nafs* dengan pelbagai macamnya (dikemukakan pula relasi antara *nafs* dan badan dan *burhān tajarrud nafs* alias argumentasi jiwa yang non-materi, ruh, *qalb*, *fu'ād*, *ṣadr*, akal).

Di samping itu, bab ini yang merupakan salah satu bagian terpenting penelitian ini mengemukakan relasi antara antropologi Qur'ani dan pendidikan Islami, sekilas tentang visi dan misi pendidikan Islami, dasar pendidikan (dasar ontologis, antropologi, epistemologi), prinsip pendidikan (prinsip tafakur dan *ta'āqqul*, kebebasan dan ikhtiar, mendahulukan diri sendiri).

Bab kelima mengupas antropologi Al-Qur'an dan relevansinya sebagai dasar pendidikan. Bab ini mengisyaratkan kemungkinan, efektifitas dan urgensi antropologi Al-Qur'an dalam pendidikan serta dasar-dasar yang berperan dalam gerakan pendidikan dan ditutup dengan pembahasan aplikasi pendidikan berdasarkan antropologi Al-Qur'an.

Di samping itu, bab ini juga mengisyaratkan sembilan poin penting tentang *ma'rifah nafs* dan menjelaskan pengaruh antropologi Qur'ani pada *ma'rifatullāh*, pembangunan karakter/etika, kebahagiaan manusia, pemaksimalan potensi fitrah, kedudukan manusia sebagai *khalifātullah*, *karāmah* (kemuliaan) manusia, pengenalan alam, kefakiran diri, menjaga lingkungan dan menjamin keselamatan ekologi, pencapaian *maqām ulu al-bāb* dan pengaruh makrifat *nafs* dalam sudut pandang *'irfān Islami*. Dan juga disampaikan teori tafsir *insān bi al-insān* (manusia dengan manusia) serta manfaat dan pengaruh tafsir *insān bi al-insān*.

Bab keenam mengakhiri pembahasan dengan kesimpulan dan saran untuk para peneliti selanjutnya, guna melengkapi kekurangan dari penelitian ini.

Demikian bab 1 yang membahas secara detail pentingnya topik penelitian disertasi ini dengan menjelaskan pelbagai operasionalnya. Selanjutnya akan dibahas mengenai teori sebagai kerangka berpikir dalam penelitian ini pada bab II sebagaimana berikut.



## **BAB II**

### **DISKURSUS TENTANG ANTROPOLOGI**

#### **A. Pemahaman dan Pemaknaan**

Banyak ilmu yang mengkaji tentang manusia, masing-masing dengan sudut pandang dan analisisnya. Salah satu yang mempelajari manusia dari sudut cara berpikir dan pola berperilaku adalah antropologi (sering juga disebut antropologi sosial dan budaya).

Antropologi adalah ilmu yang membahas tentang asal manusia, kehidupan, dan jenis/tipikal serta budaya manusia. Antropologi adalah ilmu yang membahas pengenalan manusia dan menjelaskan kriteria-kriteria dan kekhususan-kekhususannya.<sup>1</sup> Sebagian menjabarkan antropologi sebagai ilmu

---

<sup>1</sup>Secara harfiah antropologi adalah ilmu (logos) tentang manusia (antropos). Definisi demikian tentu kurang jelas, karena dengan definisi seperti itu antropologi mencakup banyak disiplin ilmu seperti sosiologi, psikologi, ilmu politik, ilmu ekonomi, ilmu sejarah, biologi manusia dan bahkan humaniora, filsafat dan sastra yang semuanya mempelajari atau berkenaan dengan manusia. Sudah tentu hal ini tidak benar, apalagi disiplin-disiplin ilmu lain tersebut justru sudah berkembang jauh lebih tua daripada antropologi. Oleh karena itu pasti ada sesuatu yang khusus tentang manusia yang menjadi pusat perhatian antropologi. Sayangnya bidang permasalahan yang khusus dipelajari oleh antropologi tidak jelas batasnya, karena terlalu cepatnya pemisahan ilmu-ilmu cabang antropologi yang sangat berlainan bidang permasalahan yang dipelajari. Akibatnya tidak ada satupun definisi umum yang dapat disepakati oleh semua ilmuwan antropologi. Lihat Gungu Nurmansyah, *et.al, Pengantar Antropologi 3: Sebuah Ikhtisar Mengenal Antropolog*, Penerbit Aura, september 2019, hal. 4. Hamīd Nassāj, Barresī Taṭbīqī Insān Shenosī Dar aro'e Michel Fuku bo Ta'līm Qur'ān, dalam *Fashel Nomeh Takhashushī Pazuheshoye Siyasī*, tahun ke-3, Vol. 7, hal 26.

yang menelaah kebutuhan-kebutuhan alamiah, sosial dan budaya manusia, dan memprediksi perubahan-perubahan yang akan datang berdasarkan pilar ini. Jadi, antropologi menelaah manusia dari sisi perkembangan jasadiyahnya dan budayanya.

Antropologi atau mengenal manusia karena pada dasarnya manusia merupakan tema terpenting penciptaan maka ia adalah tujuan paling penting setiap mazhab pemikiran dari zaman dahulu sampai sekarang. Oleh karena itu, antropologi diutamakan atas setiap ilmu, termasuk ilmu akhlak. Dalilnya adalah bahwa selama hakikat manusia belum dikenali: apakah ia memiliki ruh atau tidak maka tidak dapat dibahas tentang apa yang harus dilakukannya dan apa yang mesti ditinggalkannya.

Sebelum menjadi jelas definisi antropologi, harus menjadi jelas pula pemahaman tentang manusia sebagai tema utama antropologi. Analisa dan penelitian tentang manusia merupakan salah satu dari tiga pilar pemikiran manusia di seluruh kehidupan rasionalnya. Tiga pilar pemikiran yang dimaksud ialah: Tuhan, manusia dan alam.

Masalah definisi manusia<sup>2</sup> pada abad kedupuluh merupakan masalah yang menghebohkan. Pelbagai definisi dan karakter khusus serta deskripsi-deskripsi yang membedakan manusia dengan makhluk-makhluk lainnya yang telah dimulai ribuan tahun lalu sampai sekarang pun belum selesai dan berakhir.

Di sebagian teks disebutkan bahwa manusia adalah *hayawān nāthiq* (hewan yang berpikir). Ada yang berpendapat bahwa kata insan asalnya *uns* dan huruf alif dan nun adalah tambahan dan dilekatkan padanya. Dan makna *uns* adalah keharmonisan dan penampakan. Jadi, insan berasal dari *uns* karena kelestarian dan keutuhannya tidak akan terwujud kecuali saat ia berdekatan dan bersosialisasi dengan yang lain.

Sebagian lagi berpendapat bahwa kata insan berasal dari *nisyān* (lupa). Dan insan adalah nama bagi jasad tertentu dan *nafs* tertentu yang tinggal di jasad, dan jasad dan *nafs* adalah dua bagian dari manusia yang salah satu dari dua bagian tersebut mulia. Salah satu dari dua bagian tersebut seperti pohon

---

Secara keilmuan Antropologi salah satu cabang ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari tentang budaya masyarakat suatu etnis tertentu, Antropologi lahir atau muncul berawal dari ketertarikan orang-orang Eropa yang melihat ciri-ciri fisik, adat istiadat, budaya yang berbeda dari apa yang dikenal di Eropa. Terbentuklah ilmu antropologi dengan melalui beberapa fase. Antropologi lebih memusatkan pada penduduk yang merupakan masyarakat tunggal, tunggal dalam arti kesatuan masyarakat yang tinggal daerah yang sama. Lihat antropologi.fib.uho.ac.id. Diakses tanggal 17/1/2022.

<sup>2</sup>Detail masalah definisi manusia akan peneliti sampaikan pada bab V.

dan bagian lainnya seperti buah dari pohon. *Nafs* adalah *rākib* (penggendar) dan jasad adalah *markūb* (kendaraan).<sup>3</sup>

Menurut Hasan Mustafawi, para pakar bahasa berbeda pendapat perihal *ishtiqaq* (derivasi) kata insan, namun mereka bersepakat tentang penambahan huruf nun terakhir. Kata “*anisa*” bermakna *zuhūr as-sha’i* (penampakan dari sesuatu). Kata *al-ins* berbeda dengan *al-jin*. Manusia dinamakan *al-ins* karena penampakan mereka.<sup>4</sup>

Lebih jauh, Hasan Mustafawi menjelaskan bahwa asal kata ini bermakna kedekatan yang disertai dengan penampakan sebagai bentuk *al-istīnās* (keakraban/keharmonisan), dan kebalikannya adalah kebencian dan ketakutan serta kejauhan. Makna ini terdapat dalam seluruh derivasinya. Adapun yang merasa takut seperti binatang buas dan hewan, sedangkan yang tidak tampak dan tidak akrab seperti jin.<sup>5</sup>

Ibn Manzhur berpandangan bahwa asal kata insan adalah *insiyān* karena kaum Arab semuanya mengatakan bahwa “*unaisyān*” merupakan bentuk *tasghīr*-nya. Abu Manşur berkata: Bila insan asalnya dari *insiyān* maka itu mengikuti *wazn fi’lān* dari *al-nisyān*.<sup>6</sup>

Fakhruddīn Ṭuraihi berpendapat bahwa *al-insān* dari *al-nās* yang merupakan *ism jins* yang digunakan untuk laki dan perempuan, tunggal dan jamak. Para pakar bahasa berbeda pendapat perihal derivasinya. Kaum Baṣrah berpandangan bahwa kata *al-insān* berasal dari *al-ans*, sedangkan kaum Kufah mengatakan bahwa derivasinya dari *al-nisyān*.<sup>7</sup>

Dalam Al-Qur'an *al-Karīm*, lebih dari 65 kali digunakan kata insan. Mungkin salah satu alasan mengapa begitu banyak digunakan kata insan dalam Al-Qur'an adalah karena mengenal manusia itu begitu penting menurut Al-Qur'an, sehingga semakin manusia mengenal dirinya maka ia akan mampu melalui jalan ini untuk mendaki kesempurnaan yang tinggi.<sup>8</sup>

Muhammad Shaibani berpandangan bahwa Al-Qur'an menggunakan empat kata terkait dengan manusia. Empat kata yang dimaksud ialah: *nās*, *bashar*, dan *ādam* (*banī ādam*). Secara global dapat dikatakan bahwa kata insan mengisyaratkan karakter-karakter psikologis dan struktur spiritual serta

<sup>3</sup>Sayed Mustafā Kazruni, “Barresi Insān Shenosi Qur’āni bo Insān Shenosi Gharbi bo Tawajjuh be Mabāni I’tiqādi Syi’ah, dalam *Hosnā Specialid Quarterly Quranic and Hadith*, Volume 7. No 25. summer 2015, hal. 173.

<sup>4</sup>Hasan Mustafawī, *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*, Nāshir: Bingoh tarjamah wa Nashr, Teheran, 1360, jilid1, hal. 160.

<sup>5</sup>Hasan Mustafawī, *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*, jilid1, hal. 160.

<sup>6</sup>Muhammad bin Mukrim Ibn Manzur, *Lisān al-‘Arab*, Dār Ṣādir, Beirut, 1414, jilid 6, hal. 11.

<sup>7</sup>Fakhruddīn Ṭuraihi, *Majmā’ al-Bahrain*, Kitāb Furushi Murtaḍawi, Teheran, 1375 HS, jilid 4, hal. 46.

<sup>8</sup>Sayed Mustafā Kazruni, “Barresi Insān Shenosi Qur’āni bo Insān Shenosi Gharbi bo Tawajjuh be Mabāni I’tiqādi Syi’ah ...”, hal. 173.

terkadang struktur alamiahnya. Kata *nās* melihat manusia dari sisi perhimpunan dan kemasyarakatan. Kata *bashar* memandang sebagai *maujūd* fisik yang memiliki aspek alamiah yang khusus. Dan kata *ādam* dan *banī ādam* menjelaskan aspek ideologinya.<sup>9</sup>

Muhammad Syaibani mendefinisikan antropologi seperti ini, “Yang dimaksud antropologi ialah penelitian yang menguraikan sudut pandang universal dari wujud manusia, aspek-aspek dan bagian-bagian keberadaannya, kekuatan dan pelbagai potensinya, kedudukannya di antara pelbagai hirarki makhluk, dan hubungannya dengan Tuhan serta dunia.”<sup>10</sup>

Tawakkul Habib Zodeh dan Ismail Ojarlu berpandangan bahwa bila sejarah pengenalan manusia diperhatikan maka antropologi dapat didefinisikan sebagai kumpulan ilmu dan pengetahuan yang menganalisa dan menjelaskan pelbagai dimensi wujud manusia atau bagian dari manusia.<sup>11</sup>

Pakar antropologi William A. Haviland mengatakan:

Antropologi adalah studi tentang umat manusia, dimana ilmu tersebut berusaha menyusun generalisasi yang bermanfaat tentang manusia dan perilakunya, dan untuk memperoleh pengertian yang lengkap tentang keanekaragaman manusia. Ada tiga hal yang menjadi pusat studi antropologi yakni (a) usaha menyusun sebuah generalisasi, (b) generalisasi itu kemudian tertuju pada fungsinya mengenai manusia dan perilaku sosial, (c) pada dan dengan cara itu antropologi yang sama menemukan sebuah pengertian yang lengkap mengenai pluralisme manusia.<sup>12</sup>

<sup>9</sup>Muhammad Shaibani, “Insān dar Qur’ān bo Nikohi be ‘Irfān”, dalam *Majalah Pozuheshhoye Islamy Doneshkadeh Adabiyyat wa ‘Ulum Insani Donesyogh Syahid Bahunar*, Kerman, Vol. 1 No. 1 musim gugur 1386 HS.

<sup>10</sup>Muhammad Shaibani, “Insān dar Qur’ān bo Nikohi be ‘Irfān” ..., hal. 106.

<sup>11</sup>Tawakkul Habib Zodeh dan Ismail Ojarlu, *Naqd Mabani Insan Syenokhti Ashl Tafkik Quwwa*, dalam *Dufashalnومه ‘Ilmy-Pozuhesyī Pozuhesyinomeh Huquq Islamy*, tahun ketiga belas, Musim gugur dan Musim dingin 1391 HS, hal. 109.

<sup>12</sup>William A. Haviland, *Antropologi*, Alih Bahasa: R.G. Soekadijo, Jakarta: Erlangga, Jilid 1 1999, hal. 6-7. “Antropologi adalah studi tentang perkembangan dan cara hidup orang-orang hingga masyarakat besar dan kompleks dan dari awal mula manusia hingga hari ini. Satu cabang studi antropologi tidak hanya membahas *homo sapiens* (manusia) tetapi juga spesies primata lainnya, termasuk yang hanya diketahui dari catatan fosil.” Lihat I Gede A.B. Wiranata, *Antropologi Budaya*, hal. 3. Prof Harsojo berpandangan bahwa antropologi adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari tentang umat manusia sebagai makhluk masyarakat, terutama pada sifat-sifat khusus badani dan cara-cara produksi, tradisi-tradisi dan nilai-nilai yang membuat pergaulan hidup menjadi berbeda dari yang satu dengan lainnya. Lihat Harsojo, *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Bina Cipta. Angkasa Offset, 1997 hal. 13. Koentjaraningrat berpendapat bahwa ilmu antropologi memperhatikan lima buah masalah mengenai makhluk hidup yaitu: Masalah pada perkembangan manusia sebagai makhluk biologis. Masalah pada sejarah terjadinya aneka bentuk makhluk manusia, dipandang dari sudut ciri-ciri tubuhnya. Masalah pada sejarah asal, perkembangan, serta penyebaran berbagai macam bahasa di seluruh dunia. Masalah persebaran dan terjadinya keanekaragaman kebudayaan manusia di seluruh dunia. Masalah pada dasar-dasar dan keanekaragaman kebudayaan manusia dalam kehidupan masyarakat masyarakat dan suku bangsa yang tersebar di seluruh penjuru bumi pada zaman sekarang ini. Lihat Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru, 2009, hal. 10

Keesing (1981) berpandangan bahwa antropologi adalah kajian tentang manusia. Roger M. Keesing dari The Australian National University (1981) menulis bahwa pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, antropologi sudah merupakan sebuah cabang ilmu yang mengkaji perbandingan orang-orang yang dijumpai di batas pemukiman (*frontier*) daerah ekspansi negara-negara Eropa, tetapi dengan tujuan yang agak berbeda dengan tujuan antropologi modern. Cakupan cabang ilmu antropologi tidak saja tertuju pada usaha yang serius untuk merekonstruksi secara spekulatif pertalian historis antara orang-orang pada zaman purba dan manusia kini, melainkan juga untuk merekonstruksi tahapan yang telah dilampaui oleh evolusi budaya manusia semenjak awal. Mulai tahun 1920, sebagaimana telah disebut Haviland, cabang ilmu antropologi berkecimpung pada pemahaman yang lebih luas untuk semakin menggeluti proses penyusunan generalisasi dalam upaya membangun teori-teori tentang perilaku manusia dan budaya sosial masyarakat secara umum dalam konteks tertentu.

Antropologi berasal dari dua akar kata Yunani: *anthropos*, artinya “orang” atau “manusia”; dan *logos*, artinya “ilmu/nalar”. Menurut kamus, antropologi dapat diartikan sebagai suatu ilmu yang berusaha mencapai pengertian tentang makhluk manusia dengan mempelajari aneka warna bentuk fisik, kepribadian, masyarakat, serta kebudayaannya. Dari analisis usul asal kata, disimpulkan bahwa antropologi merupakan ilmu pengetahuan tentang manusia. Dalam refleksi yang lebih bebas, antropologi adalah ilmu pengetahuan yang mencoba menelaah sifat-sifat manusia secara umum dan menempatkan manusia yang unik dalam sebuah lingkungan hidup yang lebih bermartabat.

Ariyono Suyono (1985) memberikan batasan tentang antropologi sebagai berikut, “Antropologi berasal dari kata Latin; *anthropos* yang berarti manusia dan *logos* atau akal. Dengan begitu, antropologi dapat diartikan sebagai suatu ilmu yang berusaha mencapai pengertian tentang makhluk manusia dengan mempelajari aneka warna bentuk fisik, kepribadian, masyarakat, serta kebudayaannya.”<sup>13</sup>

Michael fuko, ilmuwan Postmodernisme meyakini bahwa sejak masa Kant dan setelahnya antropologi tidak lagi tidak lagi disebut sebagai sebuah pengetahuan yang khusus namun ia telah menjadi pandangan dunia yang membentuk dasar bagi seluruh ilmu-ilmu humaniora. Dengan kata yang lebih sederhana, antropologi pada hakikatnya adalah pandangan ideologis dalam

---

<sup>13</sup>I Gede A.B. Wiranata, *Antropologi Budaya ...*, hal. 3. Roger M. Keesing, *Cultura Anthropology, A Contemporary Perspective/Second Edition*, diterjemahkan oleh Drs. Samuel Gunawan, tahun 1999 dengan judul *Antropologi Budaya, Suatu Perspektif Kontemporer*, Jakarta : Penerbit Erlangga, hal. 2-3.

koridor pemahaman modern terhadap manusia dan ini merupakan sebuah hal yang baru dan dasar serta poros ilmu-ilmu humaniora dan filsafat modern.<sup>14</sup>

Ilmu antropologi bercabang pada banyak ilmu, di antaranya: *antropometry* yang membahas perbandingan badan manusia untuk mengetahui perbedaan-perbedaan antara individu-individu dan masyarakat. Juga istilah *antropomorphize* yang bermakna penyandaran sifat-sifat manusiawi pada Allah (Tuhan) yang muncul darinya mazhab *al-tashbīh* (penyerupaan makhluk dengan Tuhan/*antromorphism*). Dan di antara ilmu-ilmu yang muncul dari istilah ilmu ini adalah *strategical antropology*, yaitu studi yang mengurus metode dan perencanaan militer dan tujuan-tujuan jangka panjangnya, bukan hanya masa kini, bahkan mempertimbangkan perkembangan-perkembangan yang terjadi di dalam perjalanan sejarah masyarakat dalam pemikiran dan taktik militer sejak dahulu sampai sekarang dengan penelusuran secara mendalam terhadap keyakinan-keyakinan agama mereka dan tradisi-tradisi sosial yang dominan di dalamnya yang mempengaruhi metode perangnya dan keyakinan perjuangannya.

Bahan antropologi strategis ini menjamah tema-tema teknik lainnya, di antaranya: *acculturation tactique*, *social strategy*, *psycological strategy*. Bahkan akhir-akhir ini muncul ilmu *political antropology*. Meskipun ia merupakan ilmu baru dibandingkan selainnya dari ilmu-ilmu humaniora, namun dasar-dasarnya kembali pada buku Aristoteles (politik) yang menganggap bahwa manusia adalah wujud politikus secara alami.

Perlu dicatat dan diperhatikan bahwa antropologi yang dikemukakan di Barat yang dikenal sebagai cabang ilmu baru berbeda dengan apa yang terdapat dalam budaya agama yang dibahas dalam tema pengenalan manusia. Antropologi dalam budaya agama lebih terbatas dari antropologi ilmiah dan berada dalam mata rantai antropologi ilmiah yang populer. Oleh karena itu, antropologi dalam teks-teks religi diungkapkan dengan istilah *ma'rifah nafs*. Manusia dalam antropologi religius dibahas sebagai *maujūd* yang memiliki potensi kesempurnaan dan ia mampu mencapai tujuan yang tinggi yang telah digariskan untuknya. Dan manusia ini mampu—dengan merenungkan wujudnya dan menemukan faktor-faktor yang terdapat pada fitrahnya yang membantunya untuk mencapai tujuan utamanya dan dengan memperhatikan gerakan-gerakan internal yang terkait dengan nilai-nilai tinggi kemanusiaan—untuk mencapai tujuan-tujuan agung insani dan kesempurnaan serta kebahagiaan yang hakiki.<sup>15</sup>

Sekarang, penulis akan menyampaikan sedikit pandangan Al-Qur'an terhadap manusia. Antropologi Al-Qur'an meyakini bahwa manusia di samping memiliki *gharīzah* (naluri), ia juga mempunyai fitrah, sedangkan

---

<sup>14</sup>Michel Foucault, *The Order of Things; An archaeology of the human sciences*, London: Routledge, 2002, hal. 338.

<sup>15</sup>Abdul Husain Khusru Panoh, "Cistiye Inson *Shenosī*"..., hal. 40.

dalam pandangan Barat, dua pemahaman ini justru disatukan dalam bingkai *tabī'ah* (alam), sehingga mereka hanya menganggap manusia mempunyai *gharīzah*. Dalam pandangan Al-Qur'an, antropologi pada hakikatnya adalah gerakan dari diri alamiah menuju diri hakiki. Dan dalam proses ini, manusia dibimbing untuk keluar dari ikatan dan jerat *hayawāni* (hewani) dan *gharīzah thabī'iyah* (naluri alami) menuju kehidupan yang disertai dengan keadilan sosial.

Al-Qur'an mendeskripsikan manusia sebagai *maujūd* (makhluk) yang memiliki serangkaian dimensi material dan spiritual yang kontradiktif. Dan tentu saja hanya mengenal satu dimensi dan juga melupakan relasinya dengan Pencipta akan menyebabkan timbulnya pemahaman yang kurang utuh dan salah tentang manusia.

Antropologi Al-Qur'an menekankan pada telaah terhadap penciptaan manusia, kematian dan kehidupannya serta tidak meragukan keesaan Tuhan dan menjelaskan tahapan-tahapan wujud manusia dan kedudukannya pada jenjang-jenjang itu.

Kriteria terpenting antropologi Al-Qur'an menurut Muṭahharī ada tiga: Pertama, yang paling fundamental dari aspek antropologi Al-Qur'an adalah dimensi komprehensifitasnya. Kedua, manusia menurut Al-Qur'an adalah *maujūd* yang kebahagiaan dan kesempurnaannya hanya bisa dijamin oleh Allah. Ketiga, Al-Qur'an memuji dan sekaligus mencela manusia.<sup>16</sup>

Dengan kata lain, Al-Qur'an mengemukakan nilai dan kontra nilai bagi manusia. Di sini Al-Qur'an menyampaikan parameter pujian dan kecaman terhadap manusia. Mengingat bahwa manusia mempunyai dua dimensi: rohani dan jasmani, maka ia selalu berada dalam pergulatan dua kekuatan positif dan negatif. Dan bila potensi-potensi aspek dimensi rohani memanifestasi dan menyempurna maka manusia berhak mendapatkan pujian dan ia mendapatkan kedudukan hakikinya di alam wujud, namun bila potensi-potensi aspek materi yang memanifestasi maka ia akan terjatuh dan menurun sampai ke derajat yang paling rendah alias *asfala sāfilīn*.

Salah satu kelebihan antropologi Al-Qur'an adalah ia mengungkapkan masalah yang berbeda dengan apa yang disampaikan oleh ilmu-ilmu homaniora terkait dengan manusia, bahkan tidak mampu dijangkau oleh akal dan eksperimen manusia. Manusia yang diperkenalkan melalui jalan akal dan eksperimen tidak akan pernah mampu secara terperinci berbicara tentang eskatologi dan bagaimana kehidupan setelah hancurnya jasmani.

Di samping defenisi manusia, kriteria dan sifat-sifatnya juga tidak kalah pentingnya, khususnya dalam pembahasan antropologi. Dan secara umum, sifat segala sesuatu itu terbagi dalam dua bagian: sifat positif dan sifat

---

<sup>16</sup>Muhammad Ṣādiq Iftikhārī. "Nikoh Ustad Shahid Muṭahhari be Insān dar Qur'ān", dalam *Majalah Āfāq* Vol. 22. tth, hal. 4.

negatif yang ini sangat penting untuk mengenal dan menjelaskan sesuatu. Demikian juga manusia yang merupakan salah satu dari makhluk di alam ini mempunyai sifat positif dan negatif. Sumber pelbagai pujian terhadap manusia dalam Al-Qur'an adalah kecenderungan pada fitrah, sedangkan sumber pelbagai kecaman terhadap manusia adalah kecenderungan terhadap alam.

Penulis setuju dengan pernyataan Ali Ahmad Nashih dan Majid Asadi bahwa poin yang paling menarik terkait dengan pembahasan-pembahasan Al-Qur'an tentang manusia adalah komprehensifitas tema-temanya dan terkadang eksklusifitas materi-materinya. Dan analisa komprehensif tentang manusia adalah poin persamaan antara Al-Qur'an dan ilmu antropologi baru. Sebagaimana ilmu antropologi meyakini bahwa dalam proses pengenalan manusia harus disingkap bidang yang luas dari budaya, sejarah manusia sampai ilmu-ilmu humaniora, ilmu-ilmu biologi dan ilmu-ilmu sosial, di dalam Al-Qur'an pun diisyaratkan secara langsung atau pun tidak tentang pelbagai dimensi tersebut, sehingga dapat dikatakan bahwa Al-Qur'an berusaha memaparkan pandangan yang komprehensif tentang manusia. Buktinya adalah bahwa Al-Qur'an mengajak untuk menelaah pelbagai tema yang terkait dengan manusia dan menyampaikan gambaran tentang manusia yang mencakup kehidupannya pra dan pasca dunia.<sup>17</sup>

## **B. Latar Belakang Sejarah Antropologi**

Antropologi termasuk ilmu humaniora tertua. Sebab, manusia senantiasa mencari asal muasal kemunculan dirinya dan karena itu, ia membuat pelbagai dongeng dan kisah terkait dengan hal ini. Antropologi di dunia Timur sebagian besar diuraikan dalam bingkai mazhab dan agama tertentu dan hal ini berbeda dengan dunia Barat.

Hakikat manusia, cara penciptaan dan permulaan kehidupannya, kesudahan dan masa depan serta kedudukannya di sistem alam wujud adalah tema-tema yang mendapat perhatian dengan pelbagai pandangannya pada syariat tauhid dan agama-agama non samawi, seperti Hindu dan Budha. Latar belakang sejarah antropologi menurut pandangan syariat-syariat tauhid seperti Islam kembali pada permulaan penciptaan manusia.

Para ilmuwan Islam sejak berabad-abad dahulu telah memiliki karya di bidang pengenalan manusia, khususnya *'urafā* Islam yang membahas cukup banyak masalah kriteria-kriteria *khalīfatullāh* dan *insān kāmil* dicela-cela pembahasan tauhid dan *ma'rifatullāh*. Kitab-kitab seperti *Tamhīd al-Qawā'id*, *Sharh Fushūs* Qaishari, *Futuhāt* Ibn 'Arabi dan *Misbāh al-Uns* adalah di antara karya-karya penting yang memperbincangkan tentang

---

<sup>17</sup> Ali Ahmad Nashih dan Majid Asadi, *Insān Shenosī* dar Andisyeh Imam Khomaini dalam *jurnal Pozuhesynomeh Matin*, Tahun ke-18, edisi ke-71, musim panas 1395, hal.130.

manusia. Begitu juga para filosof seperti Ibn Sīnā dan Mullā Ṣadrā pun dalam pelbagai karya filsafatnya juga mengupas persoalan pengenalan manusia.

Antropologi—dalam satu makna—senantiasa ada. Bila antropologi dimaknai sebagai upaya manusia untuk memahami budayanya sendiri dan makna umum antropologi adalah mengetahui dan menelaah manusia maka ilmu ini senantiasa ada. Sebelum masa Renaisans yang Humanisme terbentuk secara bertahap dan mengemuka sebagai pandangan dunia, pengenalan manusia sudah ada melalui pelbagai agama, baik agama Ilahi maupun agama-agama lainnya. Yakni, pandangan manusia terhadap manusia dan pelbagai pertanyaan, seperti, siapakah manusia? Apakah kehidupan? Bagaimana manusia tercipta? Bagaimana terbentuknya keluarga, bahasa, tanah (tempat tinggal)? Dan bagaimana masa depan dan tujuan serta kehidupan manusia? Tentu pertanyaan-pertanyaan tersebut telah dijawab oleh pelbagai agama. Demikian juga para filosof seperti Confesius dan para filsuf Yunani pun telah menjawab pertanyaan-pertanyaan masyarakat (manusia). Dari masa Renaisans dan setelahnya secara bertahap pelbagai penjelasan metafisika telah kehilangan legalitasnya dan orang-orang yang tinggal di Eropa telah mempertanyakan pelbagai penjelasan Kristen dan Yahudi yang tertulis di kitab Taurat dan Injil dan secara pelan-pelan ada upaya meragukan dan mengkritisi filsafat penciptaan yang dipaparkan oleh agama-agama Ilahi.

Dan setelah masa Renaisans (abad ke-16 dan seterusnya) dengan terbentuknya pandangan-pandangan Humanisme, manusia berupaya untuk memberikan jawaban baru—meskipun di zaman itu agama-agama dan pelbagai filosof telah memberikan jawaban—atas serangkaian pertanyaan yang menyangkut dirinya melalui pelbagai analisa eksperimental dan telaah serta otopsi manusia (otopsi jasmani dan ruhnya). Dan sejak zaman itu, manusia telah berubah menjadi subyek untuk ditelaah sehingga manusia mulai menelaah manusia sendiri. Ilmu telaah terhadap manusia terbentuk pada abad kedelepanbelas. Pada abad 18, ada beberapa kelompok yang banyak membantu munculnya ilmu antropologi, di antaranya: para pelancong, yaitu para wisatawan dan para penemu. Orang-orang seperti Marcopolo yang hidup pada abad ke-13 telah memulai pelayaran-pelayaran besar dan mereka pergi ke kawasan-kawasan yang tak dikenal dan mereka mengenal pelbagai gaya hidup baru.<sup>18</sup> Dan para penemu melalui indikasi variasi-variasi budaya, variasai cara hidup, mereka menjadikan budaya sebagai tema sentral terkait dengan manusia.<sup>19</sup> Kelompok kedua, kaum

---

<sup>18</sup>Marco Polo memulai penjelajahan dunia pada 1271, ketika ia berusia 17 tahun. Baca <https://www.kompas.com>. Diakses tanggal 24/1/2022.

<sup>19</sup>Sepanjang catatan sejarah, penjelajahan dunia telah dilakukan oleh banyak petualang melintasi daratan, lautan, hingga menyeberang benua. Motif petualangan itu beragam, dari sekadar melancong, politik, ekonomi, hingga agama. Catatan petualangan mereka bersumbangsih besar bagi peradaban manusia.

---

1100 sebelum Masehi (SM)

Bangsa Fenisia menggunakan bintang Polaris sebagai navigasi penjelajahan. Pada 600 SM, atas sponsor Firaun Mesir melakukan penjelajahan lengkap ke putaran Pantai Afrika. Tujuannya untuk mengetahui apakah Afrika dikelilingi unsur air.

310 SM

Penjelajahan oleh Pytheas yang berasal dari Marseilles Yunani melewati Gibraltar menuju Pantai Eropa. Ia menuju Thule (Norwegia).

138-125 SM

Zhang Qian dikirim oleh Kaisar Wudi dari Dinasti Han menuju Baktria. Ia dianggap penghubung pertama peradaban antara Timur Jauh dan Mediterania. Kontak antara peradaban semakin terbuka hingga tercetus Jalan Sutra.

1 M

Keberadaan Jalur Sutra membuka hubungan intens antara Mediterania dan Pasifik.

8 M

Khaskhas Ibnu Saied, petualang Muslim asal Cordova, mencapai Benua Amerika pada 889 M, 603 tahun sebelum Colombus.

9 M

Ibnu Fadhlān, penjelajah Muslim pertama, menjalankan misi ke Rusia dan kawasan sekitarnya. Catatan perjalanannya tertuang dalam Rihlah Ibn Fadlan.

10 M

Erik penjelajah asal Islandia menemukan perumahan permanen di Nordic, Samudra Atlantik.

11 M

Al-Idrisi, pakar geografi Muslim asal Maroko, melancong ke Hijaz, Mesir, Prancis, Inggris, Konstantinopel, dan Asia Kecil. Peta yang ia tuangkan di kitabnya yang berjudul *Nuzhat al-Musytaq fi Ikhtiraq al-Afaq* menjadi rujukan utama oleh Barat.

Ibnu Jabir, petualang Muslim asal Spanyol, berpetualang dua tahun menuju Hijaz. Kitabnya, *Rihlat Ibn Jabir* merupakan sumber penting sejarah dan geografi.

12 M

Dinasti Turki Ottoman, melaksanakan eksplorasi besar-besaran ke sejumlah wilayah hingga ke Tanduk Afrika.

13 M

Mongol membuka saluran baru dan kuat dari komunikasi antara Timur dan Barat. Amerika dan Australia belum dikenal. Begitu pula dengan Afrika Selatan dan Sahara. Dunia sebatas mengenal Eropa dan Asia.

Marco Polo dari Italia mengadakan layatan ke Timur. Dia singgah, antara lain, di Cina dan Indonesia.

Petualang Muslim ternama, Ibnu Battuta, menjelajah dunia selama 1325-1354. Ia menyusuri Afrika, Eropa, dan Asia.

14 M

Eksplorasi besar-besaran oleh Eropa atas dunia mulai dilakukan oleh Portugal dan Spanyol. Bahkan, pada 7 Juni 1494 tercetus Perjanjian Tordesillas yang membagi kawasan Barat untuk Spanyol dan Timur untuk Portugal. Abad ini menjadi awal yang berharga bagi eksplorasi dunia pada abad berikutnya.

<https://www.republika.co.id/berita/nfw3cg15/penjelajahan-dunia-untuk-kehidupan>.

Diakses tanggal 24/1/2022.

“Nazhareyehoye Insān *Shenosi*”, dalam <http://www.farhangshenasi.ir>. Diakses pada 19 Maret 2018. “Nazhareyeh Takamul Ijtimāi wa Herbert Spencer”, dalam <http://www.rasekhoon.net>. Diakses pada 19 Maret 2018.

naturalis yang mencakup para ilmuwan ekologi, para peneliti binatang, dan para peneliti tanaman. Ilmuwan-ilmuwan seperti Jean-Baptiste Lamarck dan Carolus Linnaeus adalah orang-orang yang mengemukakan masalah teori evolusi kehidupan dan secara perlahan mereka menyampaikan pertanyaan-pertanyaan baru seputar proses penciptaan manusia. Dan akhirnya telaah-telaah kaum naturalis melahirkan terbitnya buku yang populer "sumber spesies", karya Charles Robert Darwin (1809–1882) pada tahun 1859 dan pada tahun ini pula teori evolusi kehidupan disampaikan.<sup>20</sup>

Menurut Abdolhosein Khosrowpanāh, sehubungan dengan antropologi, dunia Barat telah melalui tiga masa sejarah. Masa pertama yang kemudian dikenal dengan sebutan masa filosofis adalah masa yang Sokrates dikenal sebagai filosof pertama Yunani yang menjadikan manusia sebagai topik pemikiran dan gagasan filsafatnya. Masa kedua antropologi dimulai dengan masuknya agama Kristen dalam pemikiran dan budaya Barat dan dengan pandangan yang dipenuhi dengan keimanan dan penyandaraan kepada kitab suci dikemukakan masalah antropologi religius karena kurangnya peran akal dalam banyak persoalan dan bahkan agama dianggap bertentangan dengannya. Masa ketiga antropologi di Barat dikemukakan sebagai ilmu yang independen. Sehingga pada abad 17 dunia Timur menyaksikan munculnya antropologi di atas sebagai ilmu baru yang bertemakan manusia.<sup>21</sup>

Masalah ini terjadi karena hubungan tiga arus pemikiran:

1. Telaah kaum Naturalis seperti Buffon (1707-1788 M) yang berusaha mengklasifikasi manusia dalam kelompok pelbagai makhluk alami lainnya. Menurut Buffon, manusia memiliki keistimewaan-keistimewaan yang membedakannya dengan pelbagai binatang, seperti berbicara, berpikir, kemampuan berkreasi, hidup (bersosialisasi) di suatu masyarakat yang diatur oleh undang-undang dan ketentuan-ketentuan moral. Temuan Buffon membuktikan bahwa antara spesies binatang yang paling sempurna dan spesies manusia yang paling cacat (paling tidak sempurna) pun tidak tampak keharmonisan. Sebab, manusia mempunyai aspek alamiah yang berbeda dengan binatang dan tidak mungkin manusia secara riil dan bertahap menjadi kera.
2. Gagasan-gagasan para filosof pencerahan (*age of enlightenment*) dari Rousseau sampai Kant yang berupaya mengemukakan satu teori tentang aspek alamiah manusia. Para filosof abad ini berupaya untuk memikirkan sisi alamiah manusia sehingga mereka mengemukakan pelbagai pandangan terkait dengan dasar-dasar kemanusiaan. David Hume (1711-1776 M) menulis buku pada tahun 1738 dengan judul "*A Treatise of*

---

<sup>20</sup>“Nazhareyehhoye Insān Shenosī”, dalam <http://www.farhangshenasi.ir>. Diakses pada 19 Maret 2018.

<sup>21</sup>Abdolhosein Khosrowpanāh dan Reḡā Mirzāi, Cistiye Insān Shenosī, dalam *Jurnal Insān Pozūhī Dīnī*, Vol. 7, No. 24, musim gugur dan musim dingin Tahun 1389 HS, hal. 36.

*Human Nature*", Jean Jacques Rousseau pada tahun 1755 menerbitkan buku dengan judul "*Discourse on the Origin of Inequality*" dan Kant filosof German (1724-1804 M) pada tahun 1798 menulis buku "*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*".

3. Laporan-laporan dan kesaksian-kesaksian yang terjadi karena temuan-temuan dalam gelombang kedua pelbagai penjelajahan ilmiah di Afrika, Amerika dan Samudera Pasifik, seperti penjelajahan dan penemuan Kapten James Cook terhadap pulau Samudra Pasifik.

Telaah-telaah antropologi dalam tempo yang lama hanya dibatasi pada masyarakat-masyarakat primitif sehingga ada yang mengasumsikan bahwa ilmu antropologi adalah ilmu tentang masyarakat primitif, padahal sesuai dengan tugasnya, ilmu ini harus membahas seluruh masyarakat manusia dan tema-tema penting yang disukai oleh antropologi ialah: hubungan antara keluarga, sistem budaya, manasik (ritual ibadah), agama, bahasa, keyakinan-keyakinan, bentuk-bentuk kekuasaan. Dan hari ini sudut pandang tentang antropologi telah berubah sehingga para antropolog mulai meneliti masyarakat-masyarakat modern dan di antara tema-tema baru antropologi adalah membahas masalah kekuasaan di negara-negara modern, kota dan aspek yang terkait dengannya.<sup>22</sup>

### C. Konsep Antropologi

Antropologi adalah salah satu ilmu humaniora terpenting yang memengaruhi bidang pengetahuan-pengetahuan manusia dan agama. Analisa dan pemahaman yang teliti dan komprehensif tentang hakikat dan identitas manusia adalah pintu masuk menuju pembahasan-pembahasannya. Dan untuk memahami hakikat manusia maka perlu dibahas pelbagai persoalan, seperti latar belakang, sejarah, definisi, dan krisis kemanusiaan.

Antropologi berasal dari Barat. Yakni antropologi sebagai ilmu modern yang hari ini ditelaah di pelbagai universitas dunia sebagai cabang dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora adalah pengetahuan dari Barat. Oleh karena itu, untuk memahami pelbagai pandangan, konsep dan teori antropologi dan juga mengetahui pemahaman-pemahaman kunci disiplin ilmu ini maka kita harus menganalisa kondisi-kondisi sejarah, sosial dan khususnya filsafat Barat.

Banyak jalan dan cara untuk memahami pelbagai ajaran dan konsep antropologi. Dan salah satu caranya adalah meletakkan antropologi dalam bentang sejarah (*historical context*) dan konteks budaya (*cultural context*) yang ilmu dan jurusan ilmiah ini mewujudkan dan berkembang serta menyempurna.

Bila analisa masalah-masalah kemanusiaan merupakan titik temu seluruh ideologi, baik yang besar maupun yang kecil maka pembahasan

---

<sup>22</sup>Abdolhosein Khosrowpanāh dan Reḡā Mirzāi, *Cistiye Insān Shenosī ...*, hal. 37.

tentang alam dan hakikat manusia akan mendapat perhatian khusus. Sebab, antropologi memainkan peranan penting dan mendasar dalam menganalisa pelbagai kajian dan permasalahan terdahulu. Di samping itu, setiap filsuf dan intelektual akan menyampaikan pandangannya dalam masalah ini.<sup>23</sup> Dan tak syak lagi bahwa agama-agama monoteis dan pandangan-pandangan Ilahiah tidak mungkin tidak memberikan perhatian dalam urusan ini. Oleh karena itu, antropologi yang masuk dalam cakupan besar ilmu-ilmu humaniora berada dalam posisi yang sangat penting.

Mengenal manusia dan kriteria-kriteria istimewa yang ada pada dimensi wujudnya merupakan hal yang sangat penting, bahkan banyak para ilmuwan dan pakar di pelbagai jurusan dan disiplin ilmu yang membahas masalah ini. Para peneliti tentang tema manusia menegaskan bahwa alat-alat dan sarana-sarana biasa tidak mampu memberikan jawaban yang komprehensif terkait dengan pertanyaan-pertanyaan penting tentang manusia.<sup>24</sup>

Menurut Ahmad Shafi'i, tema antropologi mempunyai tiga pilar universal yang mesti dilihat sebagai batasan pengenalan manusia sebagai prinsip-prinsip asumptif terkait dengan pembahasan ini. Sebab, ketidakpedulian terhadap tiga pilar ini akan menyebabkan pengenalan dan makrifat tentang manusia akan kurang (tidak sempurna). Dan tiga pilar universal yang dimaksud ialah:

1. Mengenal identitas; yakni hakikat dan identitas manusia
2. Mengenal kedudukan; yakni mengenal dimana asal kedudukan manusia di alam wujud?
3. Mengenal cara interaksi/muamalah manusia dengan alam wujud. Dengan kata lain, bagaimana bentuk interaksi atau kerja sama antara manusia dan ciptaan-ciptaan lainnya?<sup>25</sup>

Lebih jauh Ahmad Shafi'i menguraikan bahwa dalil bahwa ketiga hal tersebut merupakan pilar dalam pembahasan antropologi adalah bahwa manusia di alam wujud tidak terpisah dari sistem keberadaan. Allah tidak menciptakan manusia secara terpisah, namun ia merupakan salah satu dari tiga persegi yang satu sisinya adalah dunia dan sisi yang lain adalah manusia serta sisi ketiganya adalah hubungan manusia dan dunia.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup>Abullah Ibrahim Zādeh Āmuli, "Insān dar Niḡoh Islām wa Umanisme," dalam *Jurnal Qabasāt*, Vol. 12, No. 44 Tahun 1386 HS, hal. 51.

<sup>24</sup>Carel dan Fromm mengisyaratkan perihal kesulitan mengenal dan memahami manusia dan dunia sedang mengalami krisis antropologi. Lihat Abdullah Ibrahim Zādeh Āmuli, "Insān dar Niḡoh Islām wa Umanisme," dalam *Jurnal Qabasāt*, hal. 51.

<sup>25</sup>Ahmad Shafi'i, "Ṣurat Pardāzī Maḡhum Insān wa Jigunegi Ta'thīri on bar Andisheh Siyāsi Hobes wa Jawādi Āmuli", dalam *Jurnal Insān Pazuhe Dinī*, Vol. 8 No. 26 musim gugur dan musim dingin 1390 HS, hal. 122.

<sup>26</sup>Ahmad Shafi'i, "Ṣurat Pardāzī Maḡhum Insān wa Jigunegi Ta'thīri on bar Andisheh Siyāsi Hobes wa Jawādi Āmuli" ..., hal. 122.

Ajaran-ajaran materialis dan manusiawi, utamanya Humanisme berbicara tentang hak-hak dan kebebasan manusia dan tujuannya adalah meninggikan dan memuliakan serta mengantarkan manusia pada hak-hak dan kedudukan-kedudukan tinggi manusiawi. Demikian juga ajaran-ajaran sawawi dan Ilahi, utamanya Islam. Tapi mana di antara kedua ajaran manusiawi dan Ilahi tersebut yang lebih obyektif dalam klaimnya? Tentu hal ini memerlukan analisa obyektif dan jauh dari asumsi.

Dalam ajaran-ajaran Islam, setelah masalah Tuhan, manusia merupakan masalah yang paling utama. Penciptaan dunia, pengutusan para nabi serta penurunan kitab-kitab samawi untuk mengantarkannya pada kebahagiaan dan keberhasilan hakiki sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ  
يَتَفَكَّرُونَ

*Dan Dia menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untukmu semuanya (sebagai rahmat) dari-Nya. Sungguh, dalam hal yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang berpikir. (Surat al-Jatsiyah [45]:13).*

Demikian juga diisyaratkan dalam Surat Ibrahim [14]: 34); Surat Āli 'Imrān [3]:164; Surat al-Baqarah [2]: 185).

Manusia terbentuk dari dua dimensi atau hakikat wujud yang independen yang masing-masing mempunyai pengaruh dan kekhasan tersendiri. Dua hakikat yang dimaksud ialah:

1. *Jism ṭabīʿī* yang terbentuk dari pelbagai unsur dan organ material yang mengandung fisik dan kimia
2. Dimensi rohani dan psikologis yang diambil dari serangkaian syaraf melalui perbuatan-perbuatan khususnya.

Rohani dan jasmani meskipun secara eksistensi masing-masing bersifat independen dan mempunyai pengaruh dan kekhasan yang berbeda, namun karena keduanya memiliki hubungan yang erat, maka keduanya saling memengaruhi dan menyempurnakan yang lain. Sebagai contoh, saat rohani/spiritual tersentuh secara luar biasa maka air mata akan mengalir dari jalur mata dan dengan mengosongkan lambung (perut) maka manusia akan merasakan lapar.

Ruh berbeda dengan asumsi kaum materialis, bukan hanya ia mewujud, bahkan ia berasal dari materi kosong. Lebih dari itu, ruh merupakan pembentuk dasar manusia sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ  
عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

*Dan Allah telah menciptakan kamu, kemudian mewafatkanmu, di antara kamu ada yang dikembalikan kepada usia yang tua renta (pikun), sehingga dia tidak mengetahui lagi sesuatu yang pernah diketahuinya. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahakuasa. (Surat al-Nahl [16]: 70).*

Hal tersebut juga diisyaratkan dalam Surat al-Zumar [39]: 42); (Surat al-Sajdah [32]: 11; dan juga manajer dan pengatur badan. Dan karena ruh berhubungan dengan badan maka ia disebut *nafs*.

Sepanjang hidup, seringkali manusia mengungkapkan dirinya dengan ungkapan "saya", padahal badannya mengalami banyak perubahan seperti sakit, masa tua, kekurangan organ, gemuk dan kurus dan lain sebagainya. Dengan segala perubahan jasmani ini, hakikat manusia tidak pernah berkurang. Dan dalam setiap keadaan, bahkan saat organ tubuh manusia yang paling vital, yaitu otak diangkat maka ia tetap dianggap sebagai manusia dan ia tidak jauh dari hakikat kemanusiaan. Ini menunjukkan bahwa hakikat asli dan "saya" yang sesungguhnya adalah ruh, bukan jasmani.

Adalah tidak benar bahwa manusia dapat melakukan suatu perbuatan yang keluar dari rung lingkup dunia atau terputus dari alam, bahkan seluruh atom wujudnya memengaruhi alam sebagaimana ditegaskan dalam ayat:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ  
وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

*Jikalau sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) itu, maka Kami siksa mereka disebabkan perbuatannya. (QS. al-A'raf [7]:96).*

## **D. Diskursus Tentang Antropologi**

### **1. Ilmu Naqliyyah (Ilmu Agama)**

#### **a. Tafsir: Ayat-Ayat Antropologi dalam Al-Qur'an**

Sebelum menunjukkan bagaimana kepedulian dan pembahasan *āyāt anfus* (tanda-tanda dalam diri) atau ayat-ayat antropologi dalam Al-Qur'an, penulis menilai perlu untuk menjelaskan maksud dari ayat-ayat antropologi dalam Al-Qur'an. Menurut Jamileh Alamolhoda, studi atas realitas manusia dalam perspektif Al-Qur'an tentu saja berimplikasi pada keterlibatan

beberapa studi rumit dan ekstensif seputar aspek-aspek psikologis, sosiologis, dan biologis manusia.

Studi ayat-ayat Al-Qur'an tentang antropologi terfokus pada enam topik utama: esensi manusia, posisi manusia di dunia, gerak manusia, kesatuan spesis manusia dalam esensi, kebebasan manusia, dan tujuan manusia.<sup>27</sup>

Selanjutnya, penulis akan menjabarkan enam topik utama tersebut berikut ini:

1) Hakikat manusia dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menyampaikan beberapa penjelasan tentang penciptaan manusia sehingga untuk mendapatkan kesimpulan umum, penulis akan mengemukakan tema-tema umum berikut ini:

a) Manusia tidak memiliki latar belakang apapun

لَمْ يَكُ شَيْئاً

*Padahal (sebelumnya) dia tidak berwujud sama sekali (QS. Maryam [19]: 67).*

b) Manusia adalah "sesuatu yang tidak layak disebut"

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً

*Bukankah telah datang kepada manusia suatu waktu dari masa yang ia belum merupakan sesuatu yang dapat disebut? (QS. Al-Insan [76]: 1).*

c) Manusia diciptakan dari tanah

إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّنْ طِينٍ

*Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah. (QS. Shad [38]: 71).*

d) Manusia adalah air yang mengalir dengan kuat

خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ

*Dia diciptakan dari air (mani) yang terpancar, yang keluar dari antara tulang punggung (sulbi) dan tulang dada. (QS. Ath-Thariq [86]: 6-7).*

e) Manusia memiliki pelbagai rupa/bentuk karena perkembangan jasmani

<sup>27</sup> Jamileh Alamolhoda, "Teori Pendidikan Islam", Sadra Internasional Institute, Cetakan 1, 2022, hal 137.

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا

*Kemudian Kami jadikan "pati" itu (setitis) air benih pada penetapan yang kukuh; Kemudian Kami ciptakan air benih itu menjadi sebuku darah beku. lalu Kami ciptakan darah beku itu menjadi seketul daging; kemudian Kami ciptakan daging itu menjadi beberapa tulang; kemudian Kami balut tulang-tulang itu dengan daging. (QS. Al-Mu'minun [23]: 13-14).*

- f) Selain penciptaan manusia dalam bentuk jasmani, ia memiliki ruh sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ

*Setelah sempurna kejadian itu Kami bentuk dia menjadi makhluk yang lain sifat keadaannya. (QS. Al-Mu'minun [23]: 14).*

## 2) Kedudukan manusia di dunia

Cukup banyak ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang menjelaskan kedudukan istimewa manusia di dunia. Misalnya, ayat-ayat yang mengisyaratkan khilafah manusia dari sisi Allah yang nyata-nyata menjelaskan keistimewaaannya dibandingkan seluruh makhluk.

Relasi manusia dan alam tidak hanya sebatas taskhir (penundukan alam bagi manusia), tetapi paling tidak minimal ada empat model relasi dalam Al-Qur'an yang terbentuk antara manusia dan semesta:

- a) Sebagian ayat mengisyaratkan perbandingan antara manusia dan alam seperti:

ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا مِّنَ السَّمَاءِ بَنَاهَا

*Apakah penciptaan kamu yang lebih hebat ataukah langit yang telah dibangun-Nya? (QS. An-Nazi'at [79]: 27).*

- b) Selompok ayat yang mengisyaratkan pengetahuan dan pengawasan dunia atas manusia seperti:

وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

*Dan milik Allah-lah bala tentara langit dan bumi. (QS. Al-Fath [48]: 7).*

- c) Sekelompok ayat yang mengisyaratkan relasi pengetahuan antara alam dan manusia bak simbiosis mutualisme sehingga alam diposisikan sebagai wahana pengenalan Tuhan bagi manusia seperti:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (QS. Fushilat [57]: 53).*

### 3) Gerak manusia

Sebagian ayat Al-Qur'an berbicara tentang "sair", yaitu perihal perpindahan dan gerakan yang terkait dengan tempat tertentu, sedangkan sebagian ayat yang lain membahas harakah *istikmāliyyah dzātiyyah*, yaitu gerakan non-fisik atau gerakan penyempurnaan batiniah sebagaimana diisyaratkan dalam ayat-ayat berikut ini:

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ

*Dan milik Allah seluruh kerajaan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya. Dan kepada-Nya semua akan kembali.” (QS. Al-Maidah [5]: 18).*

Kata *al-mashīr* dalam ayat-ayat tersebut bukan bermakna perpindahan tempat dan zaman, dan bukan juga berarti gerakan pertumbuhan makhluk sebagaimana kata *nabt* dan *khalq* dalam Al-Qur'an mengisyaratkan makna ini (gerakan pertumbuhan). Kata *al-mashīr* mengandung makna harakah istikmaliyyah wujud (gerakan proses menuju kesempurnaan wujud).<sup>28</sup>

Kata lain yang mengisyaratkan gerakan adalah hijrah. Dan sesuai dengan ayat di bawah ini hijrah bermakna perubahan batin, sehingga tampaknya hijrah memiliki makna yang lebih terbatas daripada *al-mashīr*.

وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ

*Segala (perbuatan) yang keji, tinggalkanlah! (QS. Al-Mudaddsir [74]: 5).*

<sup>28</sup>Jawādi Āmuli, *shurat wa sirat Insan dar Qur'an*, Qom Isra, 1378, hal. 115-116.

#### 4) Kesatuan Manusia Menurut Al-Qur'an

Spesis manusia semula memiliki perbedaan seperti diisyaratkan dalam ayat:

وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ

*Kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat memanfaatkan sebagian yang lain. (QS. Az-Zukhruf [43]: 32).*

Meskipun adanya perbedaan-perbedaan awal ini dalam penciptaan yang bersumber secara alami dari tuntutan lingkungan manusia tetapi hakikat manusia itu satu sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

لَحْنٌ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ

*Kamilah yang menentukan penghidupan mereka. (QS. Az-Zukhruf [43]: 32).*

Mungkin *nafs* merupakan hakikat gradualis yang pada pelbagai individu atau pada tahapan-tahapan kehidupan memiliki tingkatan-tingkatan yang berbeda-beda sebagaimana dalam Al-Qur'an diisyaratkan jenjang terendah sebagaimana disebutkan dalam surat al-A'raf [7]: 79 dan surat al-Baqarah [2]: 74). Dan jenjang *nafs* tertinggi sebagaimana disebutkan dalam surat al-Baqarah [2]: 31 dan surat al-An'am [6]: 75).

Salah satu istilah yang menunjukkan hakikat manusia adalah *nafs* (jiwa) yang dalam Al-Quran disebutkan dengan pelbagai sifat sebagaimana terdapat dalam ayat-ayat ini: surat as-Syams [91]: 8-7, surat Yusuf [12]: 18, surat Thoha [20]: 96, surat Yusuf [12]: 53, surat al-Qiyamah [75]: 2, surat al-Fajr [89]: 27.

Meskipun ayat-ayat tersebut mengisyaratkan masalah *nafs* dan sifat-sifatnya yang beraneka ragam namun sejatinya menjelaskan hakikat *nafs* manusia yang satu dan keragaman *nafs* itu bersifat sekunder yang terakit dengan hakikat dan substansi manusia.

#### 5) Kebebasan manusia dalam pandangan Al-Qur'an

Penegasan perihal kesatuan hakikat manusia dalam ayat surat ar-Rum [30]: 30 disertai dengan diskripsi bahwa *nafs* manusia yang satu itu menyandang pelbagai sifat dan atribut sebagaimana diisyaratkan dalam ayat-ayat ini: surat Yusuf [12]: 53, surat al-Qiyamah [75]: 2, surat al-Fajr [89]: 27.

Semua ayat-ayat tersebut mengisyaratkan variasi dan keragaman manusia. Semua ini menjadi semacam pengantar dan pintu masuk yang dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an menjamin kebebasan manusia.

Bila *nafs* manusia dapat melakukan pelbagai aktifitas bahkan kontradiktif seperti lebih hina daripada binatang dan lebih keras daripada batu atau guru malaikat dan saksi alam malakut dan ia bisa bergerak di antara dua kutub: baik dan buruk sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ وَأُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ

*Mereka itulah seburuk-buruk makhluk. Dan mereka itu adalah sebaik-baik makhluk. (QS. Al-Bayyinah [98]: 6-7).*

Jadi, jelas bahwa hakikat manusia itu tidak terikat dan terpenjara oleh apapun dan kebebasan adalah substansi dan hakikat kemanusiaannya.

#### 6) Tujuan Manusia

Berdasarkan prinsip gerak substansial manusia dan prinsip kebertujuan esensial gerak, Al-Qur'an menempatkan Tuhan sebagai tujuan gerak alam semesta, khususnya gerak manusia.

Ayat-ayat seperti: "*Ingatlah, kepada Allah segala urusan menuju!*", (QS. Al-Syura [42]: 53), dan "*Sungguh hanya kepada Tuhanmulah kembali*" (QS. Al-'Alaq [96]: 80) secara eksplisit memperkenalkan Tuhan sebagai tujuan akhir setiap bentuk gerak.

Selanjutnya, penulis memandang perlu untuk mengemukakan pengantar tentang posisi Al-Qur'an sebagai rujukan ilmiah yang penting dalam ilmu-ilmu humaniora, khususnya yang terkait dengan pendidikan.

Al-Qur'an *al-Karīm* merupakan sumber terpenting Islam yang menjadi referensi ilmiah bagi manusia. Yakni, seluruh dimensi ilmu-ilmu kemanusiaan, khususnya humaniora itu tercakup dalam hidayah Al-Qur'an. Masalah ini dapat ditetapkan melalui bukti-bukti di luar Al-Qur'an, seperti ketidakmampuan ilmu humaniora dan kesalahannya dalam menjelaskan seluruh aspek manusia. Dengan kata lain, ilmu humaniora tidak komprehensif dan tidak abadi seperti Al-Qur'an. Di samping itu, juga terdapat bukti-bukti dari internal Al-Qur'an sendiri, seperti kemukjizatan Al-Qur'an sebagai hujah, kemudian posisi Al-Qur'an sebagai pembenar (timbangan kebenaran) dan kebenarannya juga hidayah umumnya serta isyarat-isyarat strategis dan orientasinya dalam ilmu-ilmu humaniora. Maka, Al-Qur'an *al-Karīm* merupakan mukjizat abadi Nabi Muhammad SAW. Al-Qur'an merupakan sumber dan referensi terpenting dalam memberikan hidayah menurut Islam dan hidayah yang diberikan mencakup seluruh dimensi individual dan sosial manusia, termasuk pelbagai bidang ilmu, khususnya ilmu humaniora.

Dengan demikian, Al-Qur'an bisa menjadi rujukan. Dan yang dimaksud rujukan adalah bahwa Al-Qur'an bisa menjadi sumber yang dipercaya dan hujah dalam seluruh ilmu. Yakni, para ilmuwan dapat menjadikan kitab ini sebagai sumber epistemologi atau sumber pengetahuan

yang terkait dengan tujuan-tujuan prinsip-prinsip dan pelbagai ilmu, khususnya ilmu-ilmu humaniora. Al-Qur'an yang notabene merupakan sumber terpenting dalam Islam yang yang memberikan perhatian kepada seluruh persoalan-persoalan duniawi dan ukhrawi, termasuk ilmu humaniora. Dan hal ini merupakan salah satu prinsip atau dasar telaah intra disipliner Al-Qur'an dan dan ilmu-ilmu humaniora.

Terkait dengan posisi Al-Qur'an sebagai rujukan ilmiah, dapat dibuktikan dengan dalil-dalil internal Al-Qur'an dan di luar Al-Qur'an. Dalil eksternal pertama adalah ilmu-ilmu humaniora kontemporer yang digagas berdasarkan ilmu-ilmu eksperimental atau empiris yang manusia kontemporer justru tetap mengalami pelbagai problem dan dampak-dampak yang negatif. Cukup banyak ilmu-ilmu humaniora kekinian yang terbentuk berdasarkan Sekularisme dan Humanisme yang banyak mendatangkan dampak-dampak negatif di berbagai bidang politik, seperti kezaliman ekspansi militer, perang yang tidak berkasih sayang. Sedangkan dampak negatif di bidang sosial seperti, ketiadaan cinta di antara manusia, runtuhnya bangunan rumah tangga, tersebarnya berbagai kerusakan dan kekejian. Dan pengaruh negatif di bidang akhlak dan pendidikan adalah terjadi penyimpangan-penyimpangan pendidikan dan moral. Adapun pengaruh negatif di bidang psikologi adalah terjadi gangguan-gangguan mental dalam bentuk stres dan tekanan jiwa serta ketiadaan kesehatan mental dan lain sebagainya.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup>Kerusakan yang ditimbulkan oleh ilmu humaniora mungkin saja tidak pernah tampak dalam waktu yang lama tetapi dampak kerusakan pada ilmu medis dan mekanik langsung bisa kelihatan hingga karena itu tidak sembarangan orang bisa berpendapat atau bertindak dalam ilmu medis dan mekanik. Lain halnya dengan ilmu sosiologi atau ilmu humaniora, setiap orang bisa mengatakan apapun sesuai dengan kehendaknya tanpa peduli akibat dari pendapat dan ucapannya. Mungkin saja ada seseorang ilmuwan yang menyampaikan pendapat terkait dengan hak-hak manusia yang pendapatnya bisa menghancurkan sebuah peradaban. Sehingga ilmu ilmu humaniora menjadi semacam laboratorium yang antara hak dan batil bercampur sedemikian rupa. Marxisme datang atas nama ilmu dan tidak sedikit orang yang menjadi pengikut dan pengagumnya. Liberalisme juga datang dan sekian banyak orang menjadi pengikutnya dan membuat kerusakan. Nazisme datang dan menciptakan sebuah ideologi dan kemudian banyak pengikutnya dan selanjutnya masyarakat manusia saling berperang hingga banyak jatuh korban. Tiga ideologi tersebut muncul atas nama pengetahuan dan memberikan dampak buruk pada umat manusia.

Segala kejahatan ini mula-mula diproduksi di berbagai perpustakaan. Di sana mula-mula dikatakan bahwa agama itu bohong dan keadilan itu seperti ini. Lalu mereka datang memegang kekuasaan dan ekonomi dan berdasarkan ideologi mereka tersebut, mereka berperang dan mendatangkan banyak korban.

Ya, ilmu-ilmu humaniora begitu luas bidangnya dan di dalamnya terdapat perkataan yang mengagumkan, mengesankan dan memberi manfaat serta menyelamatkan banyak manusia tetapi di saat yang sama ada perkataan dan pendapat yang bisa menghancurkan manusia dan peradaban manusia. Bahkan dapat dikatakan bahwa teknologi dan industri berada dalam pengaruh ilmu-ilmu humaniora. Yakni di bawah pengaruh Marxist, Fasis dan

Dalil eksternal kedua, akal dan ilmu eksperimental. Meskipun keduanya banyak memberikan bantuan dan pelayanan yang cukup banyak kepada manusia tetapi terbatas dan rentan terhadap kesalahan. Manusia perlu memperhatikan dan merujuk kepada satu sumber yang tidak mungkin salah, yaitu Al-Qur'an dan ilmu-ilmu humaniora yang dipelajarinya harus disusun berdasarkan Al-Qur'an.

Dalil eksternal ketiga, ilmu-ilmu humaniora tidak komprehensif dan tidak kekal. Salah satu problem mendasar ilmu eksperimental adalah tidak komprehensif dan abadi, yaitu dari satu sisi ia berdasarkan eksperimen dan panca indra manusia dan ini merupakan ilmu yang terbatas yang ruang

Liberalis. Betapa tidak, Anda bisa memperhatikan bagaimana bom atom, bom kimia, dan bom mikroba dibikin? Bagaimana teknologi obat-obat terlarang atau narkoba yang melumpuhkan pemuda-pemuda di dunia dibikin? Bagaimana alat-alat intelijen dunia yang menghancurkan privasi seseorang dibikin? Dan siapa yang membuat semua itu? Tentu saja yang membikin semua itu adalah ilmuwan empiris dan biologis. Tapi siapa yang memberikan orientasi kepada mereka atau siapa yang mengarahkan mereka? Yaitu, ideologi yang mapan pada ilmu sosial dan humaniora. Merekalah yang menjadi tuan dan sementara yang lain adalah budak-budak mereka. Einstein, misalnya duduk di laboratorium dan sebagai ilmuwan dia menemukan bom atom dan memang tugas seorang ilmuwan menemukan pengetahuan baru. Bom atom bisa mendatangkan manfaat bagi umat manusia sekaligus bisa mendatangkan mudarat. Tapi, apa akibat dari bom atom? Ternyata membawa korban ribuan manusia di Jepang, tepatnya Hiroshima. Bom atom ini dibikin oleh ilmuwan ahli empiris yang yang tidak memiliki ideologi dan seseorang yang tidak punya perasaan politik dan sosial. Seseorang yang hanya menjadi alat bagi ilmu-ilmu sosial dan Materialis. Siapa yang diuntungkan? Sistem Kapitalis.

Sekarang masih demikian keadaannya. Ilmu dipisahkan dari ideologi. Sains dipisahkan dari agama, mazhab dan akhlak. Lalu dimana gantungan ilmu itu? Sains mereka gantungan pada Marxisme, Nazisme dan Materialisme. Yang ada hanya sains dan kekuatan dan semua agama dan khurafatnya harus disingkirkan, termasuk mereka menolak sumber kenabian dan wahyu.

Ilmuwan semacam Francis Bacon, sebenarnya hanya mengubah Gereja pada bentuk yang lain, bukan menjauhkannya. Saya ingin membalikkan pertanyaan Bacon pada dirinya sendiri. Ia menyatakan, ada berhala spesies dan individual yang menyebabkan penyimpangan pemikiran sehingga Pemahaman kita bak cermin yang memantulkan gambar. Dan hakikat itu hanya pantulan dari gambaran pikiran kita hingga suatu realita tidak bisa kita lihat tanpa pantulan/refleksinya.

Bukankah pernyataan Anda tersebut sekarang terjadi dengan kepastian Materialis. Bencana yang pernah didatangkan Gereja terhadap ilmu /sains hari ini juga dilakukan oleh gereja Liberalis, Marxix, Fasis, gereka Posotifisme, Eksentensialis. Kami mengkritisi bentuk pandangan dunia antropologi dan epistemologi yang ilmu-ilmu humaniora dan ilmu empiris kalian giatkan dan bangun darinya dan gerakan dengannya.

Para pengikut Marxisme, Nazisme dan Materialisme berada di jalan yang tidak benar. Mungkin saja mobil yang mereka gunakan sehat dan benar tapi mereka salah jalan. Akal itu harus dipahami dalam koridor tauhid, bukan dalam dapur Marxix, Liberalis dan Materialis. Defenisi kalian tentang manusia salah dan sayangnya, defenisi ini terlanjur menjadi dasar ilmu-ilmu humaniora. Lihat pandangan Hasan Rahim Pour Azghadi yang disarikan dari situs resminya: <https://rahimpour.ir> tanggal diakses 19/Mei/2021.

lingkupnya hanya berurusan dengan materi. Dari sisi lain, ilmu ini akan berubah ketika ada eksperimen-eksperimen dan penemuan-penemuan baru, sehingga karena itu tidak bersifat abadi. Lain halnya dengan Al-Qur'an yang merupakan kitab yang Allah turunkan untuk seluruh manusia sepanjang zaman dan sepanjang waktu. Dan dalam hal ini, Allah berfirman:

تَبْرَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا

*Mahasuci Allah yang telah menurunkan Furqan (Al-Qur'an) kepada hamba-Nya (Muhammad), agar dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam (jin dan manusia). (QS. al-Furqan [25]: 1).*

Berdasarkan ayat tersebut, kitab ini merupakan kitab yang abadi dan universal untuk seluruh generasi pada semua zaman dan setiap tempat. Dan dari sisi lain, kitab ini mengandung komprehensifitas. Yakni, hidayahnya mencakup seluruh dimensi individual dan sosial; dunia dan akhirat manusia. Kitab ini sangat tepat memberikan sebuah warna dan orientasi terhadap ilmu-ilmu manusia dan memberikan pandangan yang komprehensif terhadap kehidupan manusia dan ajaran-ajarannya bersifat melintasi ruang dan waktu. Selain itu, dalam ayat di atas, keberkahan Allah disandingkan dengan masalah turunnya Al-Qur'an untuk menunjukkan bahwa turunnya Al-Qur'an merupakan manifestasi dari keberkahan Allah.

Di samping dalil-dalil eksternal tersebut yang menunjukkan Al-Qur'an sebagai *marja' 'ilmi* (rujukan ilmiah), terdapat juga dalil-dalil dari internal Al-Qur'an sendiri. Di sini penulis perlu menyampaikan mukadimah sehingga dalil perihal posisi Al-Qur'an sebagai rujukan ilmiah menjadi jelas.

Dalil internal pertama adalah kemukjizatan Al-Qur'an sebagai hujah. Yakni, Al-Qur'an merupakan mukjizat yang abadi bagi Nabi SAW yang sejak diturunkan 14 abad lebih telah menantang manusia untuk membuat seperti itu dan tidak ada seorangpun yang berhasil melakukannya sebagaimana yang diisyaratkan dalam ayat:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۖ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

*Dan jika kamu meragukan (Al-Qur'an) yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad), maka buatlah satu surah semisal dengannya dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar. (QS. al-Baqarah [2]: 23).*

Al-Qur'an merupakan hujah bagi seluruh manusia dan ia telah menyempurnakan hujahnya terkait dengan seluruh aspek kehidupan manusia. Karena itu, ajaran Al-Qur'an tidak boleh diabaikan.

Dalil internal kedua, Al-Qur'an merupakan parameter kebenaran. Yakni, Al-Qur'an *al-Karīm* adalah kitab kebenaran dan pemisah antara hak dan batil dan penentu berbagai persoalan. Dengan kata lain, kandungan yang disampaikan oleh Al-Qur'an selalu sesuai dengan kebenaran. Al-Qur'an memisahkan antara hak dan batil dan ketika berhadapan dengan perselisihan dan perbedaan, Al-Qur'an selalu menjadi hakim sebagaimana ditegaskan dalam ayat,

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ ۗ وَاِنَّ الَّذِيْنَ اٰخْتَلَفُوْا فِي الْكِتٰبِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيْدٍ

*Yang demikian itu karena Allah telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) dengan (membawa) kebenaran, dan sesungguhnya orang-orang yang berselisih paham tentang (kebenaran) Kitab itu, mereka dalam perpecahan yang jauh. (QS. al-Baqarah [2]: 176).*

Al-Qur'an adalah kebenaran karena ia memiliki banyak dalil yang kebenarannya dapat dibuktikan melalui akal, fitrah dan eksperimen. Di samping itu, kedudukan Al-Qur'an sebagai *furqān* (pembeda antara hak dan batil)—sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Furqan [25]: 1—merupakan berkah terbaik, sebab dengannya manusia bisa membedakan dan mengetahui antara yang hak dan batil.

Jadi, Al-Qur'an merupakan sarana untuk mengenali manusia secara lebih baik lagi, juga masyarakat dan tradisi-tradisi yang biasa terjadi di antara mereka. Al-Qur'an merupakan sarana untuk menganalisa akidah/keyakinan, undang-undang, adat dan akhlak yang benar dan ia memisahkan antara persoalan-persoalan yang batil dan khurafat.

Dalil internal ketiga, Al-Qur'an merupakan hidayah umum. Yakni, Al-Qur'an merupakan hidayah umum yang mencakup seluruh dimensi kehidupan manusia. Sebab, hidayah Al-Qur'an itu untuk seluruh manusia dan mencakup seluruh zaman, tempat dan keadaan. Dengan kata lain, hidayahnya untuk semua manusia pada seluruh zaman dan tempat serta keadaan manusia, baik di bidang politik, sosial, ekonomi maupun pendidikan.

Jadi, Al-Qur'an merupakan kitab hidayah bagi manusia dalam pelbagai urusan politik, sosial, ekonomi dan lain sebagainya. Sehingga dengan demikian, Al-Qur'an mampu mewarnai seluruh ilmu humaniora.

Dalil internal keempat, terdapat isyarat-isyarat strategis dan orientatif dalam Al-Qur'an terkait dengan bidang ilmu-ilmu humaniora. Al-Qur'an memberikan isyarat-isyarat strategis terhadap berbagai ilmu sehingga dengan demikian ilmu-ilmu humaniora bisa memiliki orientasi qur'ani. Tujuan Al-Qur'an adalah memberikan hidayah dan dalam pemberian hidayah kepada

manusia ini terdapat cukup banyak ayat yang menyinggung masalah dimensi-dimensi sosial, ekonomi, politik dan pendidikan serta kehidupan-kehidupan duniawi, sehingga manusia bisa menuju Allah dengan bimbingan Al-Qur'an.

Dalam Al-Qur'an terdapat ratusan ayat yang berhubungan dengan pendidikan, ekonomi, politik, pendidikan, sosial dan seterusnya. Ayat-ayat ini dapat memengaruhi dasar-dasar, tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip serta metode-metode ilmu-ilmu humaniora. Tentu saja Al-Qur'an bukan dalam rangka menjelaskan pengetahuan-pengetahuan manusia secara parsial tetapi ia mengisyaratkan hal-hal global yang terkait dengan sistematika dan konsep umum dalam berbagai ilmu.

Dalil internal kelima, Al-Qur'an memberikan jawaban atau solusi terhadap kebutuhan-kebutuhan kontemporer, khususnya di bidang ilmu-ilmu humaniora. Allah SWT memberikan perhatian kepada kebutuhan-kebutuhan material dan spiritual manusia di dunia dan di akhirat. Oleh karena itu, sebagaimana untuk kebutuhan-kebutuhan ekonomi, Allah menurunkan ayat-ayat dan aturan-aturan tertentu, maka untuk keperluan-keperluan spiritual, Dia juga menurunkan ayat-ayat dan aturan-aturan yang terkait dengannya. Dan sebagaimana Al-Qur'an juga memberikan perhatian kepada aspek-aspek individual manusia maka ia pun memberikan kepedulian kepada aspek-aspek sosial, politik, pendidikan dan hukum. Tentu saja ada ayat-ayat dan aturan-aturan yang diturunkan terkait dengan hal itu.

Jadi, Al-Qur'an merupakan solusi dan jawaban atas seluruh kebutuhan manusia sepanjang sejarah, khususnya manusia kontemporer dan lebih khusus di bidang ilmu-ilmu humaniora. Posisi Al-Qur'an seperti undang-undang dasar yang menjelaskan garis-garis haluannya, sedangkan detailnya diserahkan kepada para nabi dan kemampuan akal untuk menganalisa. Dengan demikian, Al-Qur'an menyampaikan persoalan seperti menyampaikan sebuah undang-undang secara universal dan umum dan tidak bersifat parsial, sehingga bisa diterapkan pada setiap masa dan generasi.

Setelah mukadimah di atas, sekarang penulis mengemukakan bagaimana ayat-ayat antropologi dalam Al-Qur'an dan bagaimana kitab suci ini memberi perhatian luar biasa terhadap ayat-ayat *anfusiyyah*.

Ajaran Islam mengajak manusia untuk membangun dan mengenali jiwanya. Dan Al-Qur'an sebagai kitab suci yang komprehensif menekankan kepada setiap insan mukmin untuk memperhatikan pembangunan jiwanya sebagaimana ditegaskan dalam Surat al-Ma'idah [5]:105 yang sering dikutip dalam disertasi ini.

Ada dua realita terkait dengan manusia yang perlu dicermati: Pertama, manusia adalah makhluk yang rumit sehingga bila dinamakan sebagai "fenomena wujud yang paling misterius" maka ini bukan penamaan yang tidak beralasan. Pengenalan manusia sangat sulit, bahkan tidak akan berhasil bila dilakukan dengan cara biasa. Kedua, pelbagai ajaran manusia dan para

pakar ilmu pengetahuan telah mengakui bahwa mereka tidak mampu mengenal dimensi-dimensi wujud manusia dan tidak berdaya dalam mengungkapkan rahasia-rahasia yang tersirat padanya. Sehingga tidak ada jalan lain kecuali seseorang memanfaatkan—untuk mengenal manusia dan mengetahui pelbagai dimensi wujudnya—sumber penciptaannya dan asal muasal wujudnya. Di sinilah perlunya merujuk kepada wahyu dan Al-Qur'an untuk mendapatkan gambaran yang sah tentang manusia.<sup>30</sup>

Makrifat *nafs* (mengetahui diri) adalah cara yang terbaik untuk mengenal Allah melalui ayat-ayat *anfusiyyah*. Sebuah perjalanan spiritual tidak akan pernah bisa maksimal dan mencapai hasil yang diharapkan ketika tidak berangkat dari makrifat *nafs*. Walaupun jalan untuk mengenal Tuhan itu banyak sekali, tetapi jalan lain selain mengenal diri dianggap sebagai jalan yang jauh. Dan makrifat *nafs* adalah jalan yang paling dekat dan paling cepat untuk mengenal Tuhan Yang Maha Esa.

Ada jalan lain untuk mengenal Allah yang lebih umum, dan lebih biasa, yaitu mengenal Allah melalui jejak dan tanda kebesaran-Nya (*āyāt al-āfāq*) di alam wujud. Alam semesta ciptaan Allah ini adalah sarana umum untuk mengenal Allah sebagai Penciptanya. Segala sesuatu yang berada di luar diri manusia dapat mengantarkan manusia kepada Allah. Melihat keindahan alam, melihat keteraturan dan keseimbangan di dalamnya, melihat hukum sebab-akibat adalah serentetan cara untuk mengenal Allah yang tercakup dalam satu istilah, yaitu; mengenal Allah melalui jejak dan tanda-Nya di kosmos. Tetapi semua ini adalah cara untuk mengenal Allah dari jalan yang jauh.

Diri manusia merupakan jalan atau jembatan menuju tujuan yang hakiki, yaitu Allah. Jadi, ketika manusia merenung dan menyelami dirinya, maka perenungan dan penyelaman ini akan mengantarkannya kepada tujuan yang dicari-carinya. Mengetahui diri merupakan pengantar tafakur, dan bertafakur akan mengantarkan manusia kepada suluk, yaitu perjalanan menuju Allah. Di saat manusia bertafakur, dia akan sadar tentang hakikat dirinya, dan kemudian kesadaran ini membuatnya lebih berhati-hati dalam bersikap.

Mengenal diri sama saja dengan mengenal sarana atau jalan menuju Tuhan. Dengan mengetahui keunggulan dan kekurangan diri, berarti mengetahui keunggulan dan kekurangan sarana tersebut, sehingga manusia dapat dengan baik menggunakan sarana itu untuk menuju Sang Maha Abadi. Dan jika manusia mengetahui kekurangan dirinya, maka dia akan menyadari kebesaran Tuhannya. Diri manusia dapat digunakan sebagai cermin untuk

---

<sup>30</sup>Abullah Ibrahim Zodeh Āmuli, *Insān dar Nigoh Islām wa Umanisme, Qabasāt* Volume 12, Issue 44, 1386 HS, hal. 51.

melihat kekurangan dan kecacatan internal, sehingga manusia hanya akan berharap kepada keindahan dan kesempurnaan Tuhan Yang Maha Sempurna.

Dalam suluk, manusia perlu untuk mencari potensi-potensi yang ada di dalam dirinya. Saat seluruh potensinya telah diketahui, pada tahapan selanjutnya manusia akan dapat membangun pondasi rohaninya. Pada tahapan awal suluk, manusia harus mengenali dirinya beserta sifat-sifatnya dan potensi-potensinya. Sehingga dengan itu manusia dapat menjadi tabib bagi dirinya sendiri. Mengenai hal ini, Sayidina Ali berkata, “Obatmu ada dalam dirimu, namun engkau tidak tahu, penyakitmu dari dirimu sendiri, namun engkau tidak melihat.”<sup>31</sup>

Jika manusia tidak mengetahui kelebihan dan kekurangan dirinya, maka bagaimana mungkin manusia dapat memperbaiki dirinya dan menggali potensi yang ada di dalam dirinya? Jika manusia tidak dapat memperbaiki dirinya dan menggali potensinya, maka bagaimana mungkin manusia dapat mengetahui tujuan hidupnya? Puncak dari makrifat adalah mengenal diri sendiri dan puncak dari kebodohan adalah tidak mengenal diri sendiri. Orang yang tidak mengenali dirinya, maka dia akan menjadi budak dunia dan hawa nafsu. Mengenali diri sendiri berarti mencoba untuk berkomunikasi dan berdialog dengan diri sendiri.

Secara esensial, manusia mengenal dirinya, yakni mengenal hakikat dirinya. Bukankah pertama manusia terbentuk dahulu dan baru kemudian ia mengenal dirinya? Kemunculan “saya” manusia sejatinya adalah kemunculan pengetahuan/pengenalan saya terhadap diri saya. “Saya” adalah realitas yang pada hakikatnya adalah pengenalan terhadap diri sendiri.

Manusia pada tahap-tahap berikutnya, yakni setelah pengetahuannya terhadap hal-hal yang lain baik secara kuantitas maupun kualitas meningkat maka pengetahuannya terhadap dirinya pun—sebagaimana ia mengenali hal-hal lain—bertambah. Dengan kata lain, manusia mempersepsi *image* tentang

---

<sup>31</sup>Samadī Āmulī, *Syarh Durūs Ma’rifat Nafs*, Qum: Ruh wa Raihān, 1393 HS, hal. 62. Teks lengkap perkataan Sayidina Ali di atas sebagai berikut:

دَوَاؤُكَ فِيكَ وَمَا تُبْصِرُ  
 وَدَاؤُكَ مِنْكَ وَمَا تَشْعُرُ  
 أَتَرَعُمُ أَنَّكَ جُرْمٌ صَغِيرٌ  
 وَفِيكَ إِنظَوى الْعَالَمِ الْأَكْبَرُ  
 فَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي  
 بِأَحْرَفِهِ يَظْهَرُ الْمَضْمَرُ  
 وَمَا حَاجَةٌ لَكَ مِنْ خَارِجٍ  
 وَفِكَرُكَ فِيكَ وَمَا تُصَدِّرُ

dirinya di otaknya. Namun sebelum mencapai pengetahuan tentang dirinya seperti ini, bahkan sebelum manusia mengetahui apapun yang lain, ia telah “merasakan” dan “mengalami” dirinya. Pengenalan manusia terhadap dirinya dengan pengetahuan pencapaian hakikat sesuatu—bukan melalui pengetahuan yang diperoleh melalui pencapaian *image* sesuatu di otak—menafikan keraguan dan kebimbangan tentang apakah saya ada atau tidak ada.

Sebab, pengetahuan yang diperoleh dengan pencapaian hakikat sesuatu tidak memberi ruang sedikit pun untuk keraguan dan kegalauan. Hal ini tak ubahnya orang yang merasakan manisnya gula. Mungkinkah setelah ia merasakan kemanisan gula, ia meragukan bahwa gula itu manis?

Jadi, pengetahuan dan pengenalan manusia terhadap dirinya itu bersifat fitri (berhubungan dengan fitrah/sifat asal), bukan ilmu yang diperoleh melalui indrawi atau proses belajar-mengajar pada umumnya.

Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ<sup>ط</sup>

*Hai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu. Tiadalah orang yang sesat itu akan memberi mudharat kepadamu apabila kamu telah mendapat petunjuk.* (QS. al-Ma'idah [5]: 105).

Husain Ṭabāṭabāi menegaskan bahwa dari ayat di atas dapat dipahami dengan baik bahwa jalan yang diperintahkan untuk dilalui adalah jiwa orang mukmin. Sebab, ketika dikatakan, “Hati-hatilah jangan sampai kalian kehilangan jalan” maknanya adalah menjaga jalan itu sendiri, bukan keterpisahan dari para pejalan. Oleh karena itu, di sini ketika dikatakan, “Hati-hatilah dan waspadalah terhadap jiwa kalian dan jangan sampai kalian kehilangan jiwa kalian,” maka menjadi jelas bahwa jiwa adalah jalan, bukan pejalan.<sup>32</sup>

Jadi, ketika Al-Qur'an mengatakan, “Hati-hatilah dan perhatikanlah jiwa kalian,” maksudnya adalah pegangilah jiwa kalian erat-erat. Sebab jiwa kalian adalah jalan hidayah dan petunjuk kalian. Dan jiwa bukanlah salah satu dari pejalan jalan hidayah.

Dengan kata lain, Allah SWT memotivasi orang-orang mukmin untuk menjaga dan mempertahankan jalan petunjuk, dan Dia memerintahkan supaya mereka berpegangan dengan jiwanya. Maka, menjadi jelas bahwa jiwa orang mukmin adalah jalan itu sendiri yang harus dilalui.<sup>33</sup>

<sup>32</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, Daftar Intisharat Islami Jāmi'ah Mudarrisīn, 1417 H, jilid 6, hal. 166.

<sup>33</sup>Asghar Ṭāhir Zādeh, *Khiston Pinhon*, Isfahān: Lub al-Mīzān, 1390 HS, hal. 59.

Oleh karena itu, jiwa orang mukmin adalah jalan, dan garis perjalanan yang bermuara dan berakhir kepada Tuhan Yang Mahaesa. Jiwa orang mukmin adalah jalan petunjuk yang akan mengantarkannya kepada kebahagiaan.

Isyarat ayat antropologi dalam ayat tersebut terdapat dalam ungkapan “*‘alaikum anfusakum*” yang mengandung kalimat perintah supaya manusia memperhatikan jiwanya. Salah satu tanda bahwa ayat di atas ayat antropologi adalah karena ia membahas esensi manusia, yaitu *nafs*. Kata *nafs* dalam Al-Qur’an—sebagaimana detailnya akan penulis jelaskan pada bab empat—mengandung makna jasmani dan ruh manusia serta kepribadian internal manusia.

Jadi, ajakan ayat tersebut supaya manusia memperhatikan *nafs* adalah ajakan untuk kembali kepada hakikat jati diri manusia sehingga ia tidak lalai dan hanya sibuk mengurus dan memperhatikan fisiknya yang merupakan titik kesamaannya dengan binatang. Ayat itu mengingatkan manusia untuk menghiasi jiwanya dengan sifat-sifat terpuji dan beramal saleh sehingga *nafs* mencapai *maqam nafs muthmainnah*, bukan *nafs lawwāmah*.

Di sini perlunya mengenal diri atau mengenal sifat dan karakteristik *nafs* supaya manusia mudah dan berhasil menjaga dirinya sebagaimana yang diperintahkan dalam ayat tersebut.

Di samping itu, perintah untuk mengenali diri dan memperhatikan *nafs* dalam ayat tersebut juga bermakna menyadari karakteristik *nafs* seperti tajarrud, kebersatuan *nafs* dan jalan serta pejalan, relasi antara *nafs* dan fitrah yang semua ini akan mengantarkan manusia pada makrifatullah. Detal masalah ini akan penulis jelaskan pada bab berikutnya terkait penjabaran “*man arafa nafsah ‘arafa rabbah*”.

Untuk mengetahui lebih jauh penafsiran ayat di atas, berikut ini penulis kutip pendapat sebagian *mufasssir* ternama lainnya:

1) Ibnu Kathīr mengatakan,

Allah memerintahkan hamba-hamba-Nya yang mukmin supaya mereka memperbaiki diri mereka, dan berbuat kebaikan dengan usaha keras dan kekuatan mereka, dan Dia memberitahu mereka bahwa barangsiapa yang telah memperbaiki dirinya dan urusannya, maka tidak akan mengganguya atau membahayakannya kerusakan orang-orang yang rusak dari manusia, baik orang dekatnya atau orang yang jauh darinya.”<sup>34</sup>

2) Dalam kitab *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, karya Abu Ja’far bin Muhammad bin Jarīr Thabari disebutkan:

Maka perbaikilah jiwa kalian dan berusaha untuk membebaskannya dari siksaan Allah SWT dan perhatikanlah apa saja yang menyebabkan jiwa dekat dengan Tuhannya, karena sesungguhnya tidak membahayakan kalian siapa pun yang tersesat; tidak membahayakan kalian siapa pun yang memilih kekufuran dan penentangan serta tidak melalui jalan kebenaran jika kalian telah mendapatkan bimbingan dan hidayah, dan kalian telah

---

<sup>34</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’an al-Azīm*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, 1419 H, jilid 3, hal. 191.

beriman kepada Tuhan kalian serta kalian telah menaati-Nya atas apa saja yang diperintahkan-Nya kepada kalian dan atas apa saja yang dilarang-Nya atas kalian di mana kalian mengharamkan apa saja yang diharamkan-Nya, menghalalkan apa saja yang dihalalkan-Nya.<sup>35</sup>

- 3) Dalam kitab *Tafsīr al-Jalālain*, karya al-Imam Jalāluddīn Suyuṭī disebutkan, “Jagalah dirimu dan berusaha untuk memperbaikinya.”<sup>36</sup>
- 4) Dalam Kitab *al-Jāmi’ Li Ahkām Al-Qur’ān*, karya Muhammad bin Ahmad Qurtubi, disebutkan: “Jagalah diri kalian dari maksiat-maksiat.”<sup>37</sup>
- 5) Dalam Kitab *Rūh al-Ma’ānī fi Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, karya Sayid Mahmūd Alūsī disebutkan: “Waspadailah diri kalian dan jagalah dari keterjerumusan dalam maksiat dan kontinu dalam dosa.”<sup>38</sup>
- 6) Quraish Shihab dalam kitab *Tafsīr al-Mishbāh* menafsirkan ayat *Hai orang-orang yang beriman, jagalah diri kamu*; yakni asah dan asuh jiwa kamu, hiasi ia dengan tuntunan Ilahi.<sup>39</sup>

### b. Hadis: Penciptaan Adam dari Citra Allah

Banyak hadis yang menjelaskan penciptaan manusia dari rupa Allah yang sarat dengan makna dan multi tafsir. Dan berikut ini penulis sebutkan sebagian darinya:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ . "

*Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Bila salah seorang kalian memerangi saudaranya maka hendaklah ia menjauhi wajah, karena sesungguhnya Allah menciptakan Adam sesuai dengan rupa-Nya”.* (HR. Muslim dari Abu Hurairah).<sup>40</sup>

Dalam mengomentari hadis ini, al-Nawawi mengatakan bahwa para salaf tidak mau mengartikan hadis ini secara harfiah dan tidak mau pula

<sup>35</sup> Abu Ja’far bin Muhammad bin Jarir Ṭabari, *Jami’ al-Bayān fi Tafsīr al Qur’ān*, Penerbit Dār al-Ma’rifah, Beirut 1412, jilid 7, hal. 62.

<sup>36</sup> Jalāluddīn Suyuṭī, *Tafsīr al-Jalālain*, penerbit Muassasah an-Nur li al-Maṭbu’at, Beirut, 1416 H, hal. 129.

<sup>37</sup> Muhammad bin Ahmad Qurtubi, *al-Jāmi’ Li Ahkām al-Qur’ān*, terbitan Intisharat Nashir Khusru, Teheran, 1364 HS, jilid 6, hal. 343.

<sup>38</sup> Sayid Mahmūd Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī fi Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, terbitan Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, 1415 H, jilid 4, hal. 45.

<sup>39</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Jakarta: Lantera Hati, 2005, juz 3, hal. 225.

<sup>40</sup> Hajjāj bin Muslim Naisyāburi, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 8, hal. 103, no. hadis 1334. Hadis-hadis senada dapat dijumpai dalam riwayat Abu Hurairah pada kitab Abu Abdillāh al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, jilid 7, hal. 140, nomer 1125, juga kitab Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, jilid 2, hal. 1313, juga dalam riwayat Umar bin al-Khathab pada kitab ‘Amr bin Abi ‘Ashim, *al-Sunnah*, tahun 1413, hal. 230.

menakwilkannya. Al-Nawawi sendiri memilih pendapat yang memandang kata ganti ha (baca: hi) pada akhir hadis sebagai kata ganti dari orang yang kena pukul, sehingga hadis ini tidak mengandung pengertian bahwa Allah serupa dengan Adam.<sup>41</sup>

Kendati manusia memiliki potensi sebagai gambaran dari kesempurnaan citra Ilahi, tetapi kemudian, ketika ia terjatuh dari prototipe ketuhanan, maka kesempurnaan itu semakin berkurang. Untuk itu, jalan satu-satunya mencapai kesempurnaan itu ialah kembali kepada Tuhan dengan iman dan amal saleh.

Menurut al-Junayd al-Baghdadi (w. 297 H/910 M), manusia telah memiliki wujud tersendiri sebelum ia ada seperti di dunia ini, yaitu wujud ruhani, yang disebutnya wujud *rabbāni* (wujud yang paling mirip dengan wujud Ilahi). Wujud tersebut telah diciptakan Tuhan di dalam azal.<sup>42</sup>

Penggunaan redaksi "علي صورة وجهه" pada beberapa hadis diragukan kebenarannya, sebab riwayat yang sahih melalui pelbagai jalur disebut dengan redaksi "علي صورته".<sup>43</sup> Di samping itu, keterangan dari ar-Riḍa berikut ini menjelaskan *sabab wurūd* hadis dan penghapusan awal hadis sehingga muncul kata "‘ala shūrah wajhah".

عن الحسين بن خالد, قال: قُلْتُ لِلرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ النَّاسَ يَرُؤُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ: قَاتَلَهُمُ اللَّهُ لَقَدْ حَذَفُوا أَوَّلَ الْحَدِيثِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِرَجُلَيْنِ يَتَسَابَبَانِ فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا يَقُولُ لِصَاحِبِهِ قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ يُشَبِّهَكَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ لَا تَقُلْ هَذَا لِأَخِيكَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.

*Diriwayatkan dari Husain bin Khalid yang berkata: Aku berkata kepada ar-Riḍa, wahai putra Rasulullah, masyarakat meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda, 'Sesungguhnya Allah 'Azza wa Jalla menciptakan Adam sesuai dengan rupa-Nya.' Beliau berkata: Semoga Allah menghukum mereka! Mereka telah menghapus permulaan hadis. Sesungguhnya*

<sup>41</sup>Lihat Yahya ibn Syarf al-Din al-Nawawi, *Ṣaḥīḥ Muslim bi-Syarh al-Nawawi*, Beirut: Dār Ihyā al-Turath al-'Arabi, 1984, j. VI, hal. 165-6.

<sup>42</sup>Lihat al-Junayd al-Baghdadi, "Rasā'il al-Junayd", *Life, Personality, and Writing of al-Junayd*, ed. A. H. Abdel Kader, London: Gibb Memorial Series, 1976, hal. 32.

<sup>43</sup>Amr bin Abi 'Ashim, *Kitab al-Sunnah*, tahun 1413, hal. 228.

*Rasulullah SAW berjalan lalu memergoki dua orang yang sedang saling mengejek. Lalu beliau mendengar salah seorang dari keduanya berkata pada sahabatnya, Allah telah memperburuk wajahmu dan wajah orang sepertimu. Kemudian beliau berkata: wahai hamba Allah, jangan katakan seperti ini kepada saudaramu. Sesungguhnya Allah 'Azza wa Jalla menciptakan Adam sesuai dengan rupa-Nya."* Dan menurut Syekh Shaduq, sanad (mata rantai perawi) riwayat di atas sahih.<sup>44</sup>

Sayed Murtaḍa dalam kitab *Tanzīh al-Anbiyā'* menerima dasar riwayat di atas dan ia menukil beberapa kemungkinan dari penafsiran hadis di atas: *Pertama*, kata ganti "هاء" kembali kepada Nabi Adam, bukan Allah. Maknanya ialah Allah menciptakan Adam berdasarkan rupa yang dengannya ia meninggal dunia, dan tidak ada penambahan (perubahan) pada rupanya sebagaimana manusia pada umumnya.

Interpretasi ini tidak didukung oleh rasio atau *naqlī*, sebab menurut Al-Qur'an dan hadis, penciptaan Adam tidak seperti keturunannya yang berasal dari proses *nutfah* ke *'alaqah* dan seterusnya. Namun penciptaannya berasal dari tanah yang sangat berbeda dengan bentuk penciptaan manusia pada umumnya.

*Kedua*, kata ganti "هاء" kembali kepada Allah. Maknanya ialah Allah menciptakan Adam dengan rupa yang dipilihnya sendiri. Penafsiran ini dapat diterima secara rasional.

*Ketiga*, riwayat ini berdasarkan kasus khusus, yaitu Nabi SAW memergoki seorang sahabat Anshar yang memukul budaknya sembari berkata: Allah menciptakan rupamu dan rupa orang sepertimu dengan buruk. Mendengar itu, Nabi SAW bersabda: Anda mengucapkan kalimat yang buruk. Sebab, Allah menciptakan Adam sesuai dengan rupa budak tersebut.

Karena riwayat ini sesuai dengan riwayat al-Riḍa, maka dapat diterima sebagai salah satu penafsiran. Apalagi riwayat ini terdapat dalam sumber-sumber hadis Ahlu Sunnah dan Syi'ah.

*Keempat*, yang dimaksud ialah Allah sendiri yang menciptakan rupa Adam. Hal ini untuk menghilangkan keraguan bahwa rupa Adam diciptakan oleh selain Allah. Sebab terdapat penyusunan yang dilakukan selain Allah dalam kasus-kasus yang memang mampu dilakukan manusia, sedangkan *jawāhir* (substansi) dan *ajnās* (jenis) yang serupa dengannya termasuk hal-hal yang hanya Allah yang mampu membuatnya. Oleh karena itu, kata ganti "هاء" pun kembali kepada Adam.

Meskipun secara prinsip, kemungkinan yang disebutkan benar dan dapat diterima tetapi apa yang mengharuskan bahwa karakteristik ini hanya dikhususkan untuk Nabi Adam? Di samping itu, bila memang demikian

---

<sup>44</sup>Syekh Ṣadūq, *Uyūn Akhbār al-Riḍā, Muassasah al-A'lamī*, 1404 H, jilid 1, hal.120. Syekh Ṣadūq, *al-Tauhīd*, t.p., Beirut, 1387 H, hal.153.

penafsirannya maka *jawāhir* (esensi insan) yang lain pun mencakup sabda Nabi ini. Lagi pula, klaim bahwa hanya ini maksud dari sabda Nabi tidak didukung oleh bukti-bukti hadis lain, apalagi justru tidak sesuai dengan riwayat-riwayat yang menafsirkan hadis ini.<sup>45</sup>

Ibn Abī Jumhūr Ihsā'i dalam kitab *'Awālī al-La'alī* menolak pelbagai kemungkinan dari penafsiran riwayat di atas dan ia mengatakan:

Sebaiknya kita katakan, yang dimaksud rupa di sini ialah rupa *ma'nawi*, seperti kita ucapkan: Rupa masalah seperti ini. Yakni, kita memaksudkan makna rupa. Di sini pun harus kita tafsirkan seperti ini, yaitu Allah SWT menciptakan Adam sesuai dengan rupa *ma'nawi* (spiritual) yang menyerupai Allah. Yakni, ada keserupaan dalam sifat-sifat, kesempurnaan dan perbuatan-perbuatan. Jadi, Adam memiliki sifat-sifat dan kesempurnaan yang dari satu sisi menyerupai sifat-sifat Ilahi.

Imam Khomainī menyampaikan penafsiran yang serupa dengan Ibn Abī Jumhūr dan ia mengatakan:

*Insān kāmil* adalah manifestasi *ism jāmi'* dan cermin *tajjalī ism a'zam*. Sebagaimana makna ini sering diisyaratkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah... Dan "*matsaliyyah*" dan "*wajhiyyah*" ini adalah apa yang disebutkan dalam hadis yang mulia: "Sesungguhnya Allah menciptakan Adam sesuai dengan rupa-Nya." Yakni, Adam adalah contoh tertinggi dari *al-Haqq* dan *mazhar* atau cermin *tajalliyāt* asma dan sifat-sifat serta *wajhullāh*, *'ainullāh* dan *yadullāh*. Ringkasnya, insan *kāmil* yang Adam adalah salah satu dari manifestasinya adalah tanda-tanda dan manifestasi-manifestasi terbesar serta sifat-sifat dan contoh dan ayat *al-Haqq*. Dan Allah SWT harus kita sucikan dari «مِثْل» dan Zat Suci-Nya tidak bisa kita sucikan dari «مِثْل» yang bermakna ayat (tanda) dan alamat, *وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى*, (QS. al-Rum[30]:17.<sup>46</sup>

Ibn Qutaibah berpandangan bahwa penisbahan rupa pada Allah tidak lebih mengherankan daripada penisbahan kedua tangan, jari dan mata yang tersebut dalam Al-Qur'an. Masyarakat akrab dengan ungkapan-ungkapan ini sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an tapi mereka takut dari ungkapan rupa karena tidak disebutkan dalam Al-Qur'an. Menurut pandanganku, kita harus mengimani seluruh ungkapan ini dan terkait dengan bagaimana dan cara semua ini tidak boleh ada penjelasan.<sup>47</sup>

Ibn Jauzi dalam kitabnya *Daf'u Syubhah al-Tashbīh* mengkritisi pandangan Ibn Qutaibah tersebut dan mengatakan:

---

<sup>45</sup>Sayed Murtaḍa, *Tanzīh al-Anbiyā'*, Bustan Kitab, Qom, tahun 1409 H, hal. 176. Pelbagai kemungkinan penafsiran tersebut kurang lebih juga disebutkan oleh Ibn Jauzi dalam kitab *Daf'u Shubhah al-Tashbīh*, Abdurrahman Abu al-Hasan al-Jauzi, al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath, Irak, tahun 1393 H, hal. 144-147.

<sup>46</sup>Imam Khumainī, *Sharh Cehel Hadīth*, cetakan Muassasah Tanzīm wa Nashr Āthār Imam Khumainī, Qom, 1395 HS, hal. 635-636.

<sup>47</sup>Abdullah bin Muslim Ibn Qutaibah, *Ta'wīl Mukhtalaf al-Hadīth*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, tahun 1985 M, hal. 217-221.

Ibn Qutaibah saat menafsirkan hadis ini menyampaikan pandangan yang tercela, yaitu bahwa Allah memiliki rupa tetapi tidak sama dengan rupa yang lain dan Nabi Adam diciptakan berdasarkan rupa yang khusus tersebut. Pandangan Ibn Qutaibah itu tidak benar sebab konsekuensi dari pembicaraannya adalah rupa Adam seperti rupa *al-Haqq*.<sup>48</sup>

Bila maksud pandangan Ibn Qutaibah bahwa sesuai ayat dan riwayat Allah harus memiliki rupa, tangan dan mata tetapi bentuk dan caranya tersembunyi bagi manusia, maka pandangan ini kontradiksi dengan banyak ayat-ayat Al-Qur'an *al-karīm* dan hadis. Bagaimana mungkin Allah yang suci dari segala bentuk materi dan jasmani justru memiliki karakter materi dan jasmani? Ketidaktahuan terhadap cara dan bagaimana karakter ini atau tidak memperbincangkannya tidak berarti kita terlepas dari jeratan *tashbīh* (penyerupaan dengan makhluk) dan *tajsīm* (anggapan bahwa Tuhan memiliki jasmani). Di samping itu, penisbatan karakter materi bagi *mujarrad tām* (metafisik secara sempurna) tentu akan menimbulkan kekurangan dan keterbatasan baginya, dan hal ini salah/batil secara filsafat.

Apa maksud penciptaan manusia dalam rupa Allah? Apakah yang dimaksud adalah makna harfiah dan zahirnya, yaitu Allah mempunyai rupa manusiawi atau ada penafsiran lain yang tidak menjurus pada *tashbīh* dan *tajsīm*?

Yang jelas, posisi manusia sebagai *mazhar al-Haqq* (manifestasi Tuhan) tidak bertentangan dengan *tajarrud* dan kesempurnaan mutlak Allah serta tidak menyebabkan *tashbīh*. Sehingga makna ini bisa diterima secara *'aqli* (rasio) dan *naqli* (dalil hadis dan Al-Qur'an).

## 2. Ilmu 'Aqliyyah (Ilmu Teoritis)

### a. Teologi: Hubungan antara Antropologi dan Ma'rifatullāh

Imam Ghazālī menyatakan bahwa makrifat *nafs* adalah kunci makrifat Allah. Karena itu, mereka mengatakan, "barangsiapa mengenal dirinya maka ia mengenal Tuhannya."<sup>49</sup>

<sup>48</sup>Ibn Jauzi, *Daf'u Syubhah al-Tasybīh...*, hal. 147.

<sup>49</sup>Tanda-Tanda Allah memberikan jalan dan sarana untuk mengenal Allah dan mengetahui Allah. Dan ini, bagi tradisi kearifan (hikmah), adalah tujuan hidup manusia. Dalam Al-Qur'an, Allah berfirman, "Aku ciptakan jin dan manusia hanyalah agar menyembah kepada-Ku semata" (QS. [51]:56). Sahabat Nabi, Ibn 'Abbas menjelaskan bahwa kata-kata "agar menyembah kepada-Ku semata" berarti "mengetahui dan mengetahui" diri-Ku. Bagi ahli-ahli hikmah, pengetahuan tentang Allah ini bergantung pada pengetahuan tentang berbagai tanda dalam diri sendiri.

Pengarang-pengarang ini pastilah tahu bahwa hadis yang diragukan kesahihannya, "Barangsiapa yang mengenal jiwanya (atau dirinya sendiri), maka dia mengenal Tuhannya," tidak ditemukan dan dijumpai dalam karya-karya standar, tapi mereka sering mengutipnya, karena hadis ini mengungkapkan dengan sangat ringkas tujuan mencari pengetahuan.

Ucapan itu pasti ditopang oleh ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan tanda-tanda dalam mikrokosmos sebagai kunci menuju pemahaman dan pengertian. Lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, Mizan, 1992, hal. 51.

Tidak ada sesuatu yang lebih dekat dengan manusia daripada dirinya sendiri. Bila manusia gagal mengenali dirinya maka bagaimana mungkin ia mengenali selainnya? Jadi, manusia harus mencari hakikat dirinya: apa hakikatnya? Dari mana ia datang? Akan pergi ke mana ia? Untuk apa ia datang? Ia diciptakan untuk apa? Kebahagiaannya terletak pada apa dan bagaimana? Kesengsaraannya terletak pada apa dan bagaimana?

Sifat-sifat atau karakter-karakter yang terkumpul pada manusia, sebagiannya sifat-sifat terpuji dan sebagiannya sifat-sifat binatang buas, sebagiannya sifat-sifat manusia dan sebagiannya sifat-sifat malaikat. Dan yang mana yang menjadi sifat manusia? Dan yang mana yang menjadi hakikat dirinya? Dan sifat lainnya adalah asing (harus ditanggalkan dari manusia). Bila manusia tidak mengetahui ini maka ia tidak mampu mencari identitas dirinya.<sup>50</sup>

Ghazālī<sup>51</sup> menyatakan bahwa bila memang hakikat manusia adalah malaikat, niscaya ia akan berusaha keras untuk mengenal *hadrah Ilāhiah* (wujud/kehadiran Allah) dan berupaya untuk menyaksikan keindahan-Nya dan ia akan membebaskan dirinya dari cengkraman syahwat dan amarah serta akan mencari jawaban perihal sifat-sifat binatang jinak dan buas yang ada pada dirinya itu diciptakan untuk apa? Apakah diciptakan untuk menawannya ataukah sebaliknya, supaya ia mampu mengendalikan dan mengelolanya dengan baik? Bila manusia sedikit mengenal dirinya, niscaya pemahamannya tentang agama hanya pada level kulit saja dan ia tertutup dari hakikat dan saripati agama.

Lebih jauh, terkait relasi antara antropologi yang terwujud dengan makrifat *nafs* dan *ma'rifatullāh*, Ghazālī menulis:

Ketahuilah bahwa dalam kitab-kitab para nabi terdahulu dikenal pernyataan ini bahwa dikatakan kepada manusia, “wahai manusia, kenalilah dirimu, niscaya engkau akan mengenali Tuhanmu”. Dan dalam *akhbār* (ucapan yang lebih umum dari hadis baik datangnya dari Nabi saw maupun selainnya) dan *athār* (sesuatu yang dinisbatkan kepada sahabat dan tabi'in) terkenal ucapan: “Barangsiapa mengenal dirinya maka ia mengenal Tuhannya”. Pernyataan ini menunjukkan bahwa *nafs* manusia adalah cermin. Dan siapapun yang memandang cermin tersebut maka ia pasti akan melihat *al-Haqq*.<sup>52</sup>

Allah SWT berfirman:

سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

<sup>50</sup>Imam Muhammad Ghazālī, *Kimiyā Sa'ādāt* ..., hal. 31-32

<sup>51</sup>Imam Muhammad Ghazālī membahas antropologi yang terkait dengan hakikat manusia bukan hanya dalam kitab *Ihya 'Ulum al-Din* tapi juga dalam kitab *Kimiyā Sa'ādāt* yang merupakan ringkasan dari kitab *Ihya* tersebut.

<sup>52</sup>Imam Muhammad Ghazālī, *Kimiyā Sa'ādāt* ..., hal. 65.

*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (QS. Fushilat [57]: 53).*

Berkaitan dengan ayat di atas, Ibn Kathīr menulis:

Dan mungkin saja yang dimaksud dari ayat tersebut adalah manusia yang tersusun di dalamnya pelbagai materi-materi dan campuran-campuran dan bentuk-bentuk yang unik sebagaimana yang telah dijelaskan dalam ilmu anatomi yang menunjukkan hikmah Sang Pencipta Allah SWT, dan demikian juga apa yang telah ditetapkan atas manusia dari akhlak-akhlak yang kontradiktif, baik yang positif maupun yang negatif.<sup>53</sup>

Sayyid Quṭub dalam kitab tafsirnya *Fī Dīlāl al-Qur'ān*—tentang ayat tersebut— lebih jauh mengatakan:

Sesungguhnya Allah telah menjanjikan kepada para hamba-Nya, manusia untuk memberitahukan kepada mereka tentang sesuatu yang tersembunyi dan misteri-misteri semesta ini, dan juga misteri-misteri diri mereka. Dia telah menjanjikan mereka untuk memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda kebesaran-Nya di ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga tampak bagi mereka bahwa Dia benar begitu juga agama dan kitab ini. Lalu manusia mengamati bahwa mereka telah menemukan banyak hal sejak saat itu dan telah terbuka bagi mereka ufuk-ufuk dan telah terbuka pula bagi mereka pintu-pintu diri yang terkunci, dengan kadar yang diinginkan oleh Allah. Mereka telah mengetahui banyak hal, dan andaikan mereka memahami bagaimana mereka memahaminya, niscaya mereka akan bersyukur atas pelbagai kebaikan yang mereka dapatkan. Mereka mengetahui sejak saat itu bahwa bumi yang mereka tinggali dan mereka kira sebagai pusat keberadaan tidak lain kecuali hanya atom kecil yang mengikuti dan mengitari matahari.<sup>54</sup>

Sayyid Quṭub dengan sangat menarik menggambarkan kedalaman jiwa yang menakjubkan dengan mengatakan:

Dan tidaklah pelbagai pembukaan dan penyingkapan ilmu dan makrifat tentang kedalaman jiwa lebih sedikit daripada apa yang diketahui tentang jasmani semesta. Mereka telah mengetahui jasmani manusia dan susunannya serta karakter-karakternya dan rahasia-rahasianya yang sangat banyak. Mereka mengetahui tentang proses penciptaannya, penyusunannya, tugas-tugasnya, penyakit-penyakitnya, makanan-makanan dan keserupaan-keserupaannya, dan mereka mengetahui tentang rahasia-rahasia perbuatan dan gerakannya, dan mereka menyingkap hal-hal luar biasa yang membuktikan bahwa tidak ada yang membuatnya kecuali Allah. Mereka mengetahui sesuatu tentang jiwa manusia, tetapi apa yang mereka ketahui tentang jiwa jauh lebih sedikit daripada pengetahuan mereka tentang jasmani. Sebab perhatian mereka terfokus kepada materi dan jasmani manusia ini, dan organ-organ jasmaninya lebih dari fokus mereka kepada akal dan ruhanya.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1419 H, jilid 7, hal. 172.

<sup>54</sup> Sayyid Quṭub bin Ibrahim Shadhili, *Fī Dīlāl al-Qur'ān*, Nāshir Dar asy-Syuruq, Beirut-Qahirah, 1412 H, jilid 5, hal. 3131.

<sup>55</sup> Sayyid Quṭub bin Ibrahim Shadhili, *Fī Dīlāl al-Qur'ān ...*, jilid 5, hal. 313.

Ajakan untuk menyelami dan menggali diri sendiri guna menemukan tanda-tanda kebesaran Sang Pencipta tidak hanya diisyaratkan ayat di atas, namun juga secara lebih tegas dan jelas disinggung dalam ayat di bawah ini

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

*Dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?”*  
(QS. al-Dzariyat [51]: 21).

Al-Alusi dalam kitab tafsirnya mengatakan,

Dan pada diri kalian sendiri, yakni pada kedalaman diri kalian terdapat tanda-tanda kebesaran. Sebab tiada sesuatu di semesta kecuali terdapat pada batin manusia yang menunjukkan sesuatu yang teristimewakan dengannya manusia berupa ukuran-ukuran yang bermanfaat dan pemandangan-pemandangan yang indah serta susunan-susunan yang unik serta kemampuan untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang mencengangkan dan mengkreasi pelbagai kreatifitas dan menghimpun pelbagai kesempurnaan. Dan *ayat anfus* itu lebih banyak dari yang dapat dihindarkan.<sup>56</sup>

Sementara itu Quraish Shihab mengomentari ayat tersebut seperti ini:

Bukti-bukti keesaan dan kekuasaan Allah pada diri manusia dapat dilihat antara lain pada kejadian manusia yang sangat unik, dan organ-organ tubuhnya yang demikian rumit. Sungguh hingga kini, masih terdapat serentetan pertanyaan yang diajukan oleh para ahli tentang manusia, yang belum dapat ditemukan jawaban yang memuaskan.<sup>57</sup>

#### b. 'Irfān: Antropologi 'Irfāni

Salah satu bagian antropologi adalah antropologi *'irfāni*<sup>58</sup> yang merupakan pembahasan ilmiah yang paling agung dan paling mendalam

<sup>56</sup>Sayid Mahmūd Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, terbitan Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1415 H, jilid 14, hal. 12.

<sup>57</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Jakarta: Lantera Hati, 2005, juz 13, hal. 334.

<sup>58</sup>Kata *'irfān* berasal dari kata kerja lampau (*māḍi*) *'arafa*, yang berarti mengetahui dan menyadari. Kata ini sebagian besar digunakan dalam pengertian makrifat (pengetahuan) tentang *al-Haqq*. Dalam derivasi bahasa, kata *'Irfān* itu tidak terdapat kesamaran dan menjadi jelas bahwa kata *'Irfān* berasal dari kata *'arafa-ya'rifu* dan ia merupakan satu rumpun dari kata *ma'rifat*, *'ārif*, dan *ma'rūf*. Oleh karena itu, kata ini tidak memiliki kesimpangsiuran makna seperti kata tasawuf. Kata *'Irfān* dengan struktur ini, yakni berasal dari *wazan 'fi'lān* tidak begitu populer dalam karya-karya *'urafā* dan biasanya lebih sering digunakan kata tasawuf dan sufi atau digunakan derivasi kata *'ārif*. Kata *'Irfān* dan *ma'rifat* secara bahasa memiliki satu makna, dan kedua-duanya bermakna “pengetahuan” atau “mengetahui”. Pengetahuan ini dapat melalui indra, akal atau *naql* atau melalui hati.

Penulis akan menjelaskan perbedaan antara tasawuf dan *'Irfān* supaya menjadi jelas *mafhūm* keduanya. Meskipun sebagian pakar menganggap kata *'Irfān* dan tasawuf itu sebagai kata yang bersinonim, namun sebagian berpendapat bahwa kata *'Irfān* itu merupakan pemahaman yang umum dan universal serta tidak sama dengan tasawuf, dan hubungan antara keduanya secara logis adalah *'umūm wa khusūṣ min wajh*. Yakni mungkin saja seseorang menjadi *'ārif*, namun ia bukan sufi, sebagaimana mungkin saja ada orang yang secara zahir mempraktikkan tarekat tasawuf namun tak sedikitpun ia memanfaatkan *'Irfān*.

dalam bidang agama, pengetahuan Ilahiah dan manusia. Bentuk pengetahuan ini membahas pengenalan manusia dan *insān kāmil* (manusia sempurna) serta kajian tentang cara manusia menggapai kesempurnaan. Dan peran *'irfān* dalam bidang ini sangat penting dan efektif, sebab dalam *'irfān* manusia dikaji melalui jalan *shuhūd* (penyaksian) dan ilmu *hudūrī*.

Masalah pertama yang harus dibahas adalah kedudukan dan posisi manusia di alam wujud dalam pandangan *'irfān*. Dalam sudut pandang *'irfān*, manusia—di antara makhluk Allah—berkedudukan lebih agung dan lebih istimewa. Poin penting dalam kaca mata *'irfān*, *māhiyah* (hakikat) manusia pada prinsipnya dipandang memiliki kapasitas untuk meraih ketinggian dan kesempurnaan. Yakni, *'urafā* memperhatikan—dengan penjelasan yang begitu teliti tentang *māhiyah* manusia—jenjang jenjang manusia yang dimulai dari jenjang jenjang paling rendah sampai diakhiri ke jenjang yang paling tinggi. Manusia yang berada pada derajat paling rendah adalah *maujūd* yang memiliki kriteria-kriteria *nāsuti* (kemanusiaan) dan hewani.

Alhasil, manusia mampu melalui jenjang-jenjang kesempurnaan dan mencapai alam-alam ghaib dan memahami alam-alam ini. Pandangan terhadap manusia seperti ini memiliki dasar Al-Qur'an yang manusia dinilai bukan semata *maujūd* yang dilepaskan begitu saja di alam tetapi *maujūd* yang diciptakan dengan membawa senyawa/ekstrak Ilahiah dalam wujudnya untuk mencapai kesempurnaan dan ketinggian. Tentu saja ini bukan nasib atau takdir yang pasti bagi manusia karena manusia mampu mencapai jenjang kesempurnaan yang paling tinggi dan di saat yang sama ia pun memiliki potensi untuk mengalami kerterjatuhan dan keterpurukan hewani. Tentu saja faktor dua peristiwa ini adalah ikhtiar manusia dalam berusaha menyerupai sifat-sifat *al-Haqq* atau ketiadaan usaha ini.

Ibn 'Arabī berbicara tentang tujuh batin atau tujuh jenjang manusia. Jenjang yang pertama adalah *maqām nafs*, yaitu yang memperhatikan kehidupan dunia dan pesona-pesonanya. Dan konsekuensi dari jenjang ini, yaitu keterjatuhan dalam kandang kebinatangan dan kekal di dalamnya. Jenjang yang kedua adalah jenjang akal yang cenderung kepada kelezatan

---

Karena itu, tasawuf itu dapat dianggap sebagai salah satu fenomena dan manifestasi *'Irfān* dan tidak sama/identik dengannya. Muṭahharī dari sudut pandang yang khusus memisahkan antara *'Irfān* dan tasawuf dan mengatakan, "*Irfān itu dapat dibahas dan diteliti dari dua sisi: sisi sosial dan sisi budaya. Bila ahli 'Irfān dikaitkan dengan budaya, mereka disebut dengan 'urafā. Tetapi ketika mereka dihubungkan dengan aspek sosial, umumnya mereka disebut dengan mutasawwifah.*" (Lihat: Murtaḍā Muṭahharī, *Kulliyāt 'Ulūm Islamiy*, (terbitan Intisharat Ṣadrā 1429 H), hal. 76). Oleh karena itu, dilihat dari sisi bahasa tidak ada perbedaan antara pelbagai bentuk pengetahuan dan kesemuanya disebut dengan *'Irfān*. Tetapi secara istilah, *'Irfān* itu dipisahkan dan dibedakan dari *ma'rifat* dan digunakan dalam makna yang khusus. *'Irfān* dalam istilah berarti pengetahuan yang khusus yang tidak diperoleh melalui jalan, pengalaman atau akal dan *naql*, tetapi dicapai melalui jalan penyaksian batin dan emanasi batin.

abadi dan berkumpul dengan para malaikat serta menghimpun antara kelezatan dan akhirat. Konsekuensi dari *laṭīfah* (kelembutan) Ilahi ini adalah keluar dari kandang kebinatangan dan masuk dalam komunitas para nabi dan para wali.

Jenjang yang ketiga adalah jenjang ruh manusia. *Sālik* (pejalan spiritual/pelaku suluk) pada level ini merasa yakin terhadap kehadiran *al-Haqq* dan hakikat segala sesuatu tidak bisa lepas dari penyaksian-Nya. Jenjang yang keempat adalah jenjang *sirr* (rahasia). *Sirr* pada level ini bermakna rahasia Ilahi dan wujud yang dianugerahkan terhadap hakikat *sālik*. Keberadaan *sālik* pada level ini ditandai dengan keluarnya dari level-level ketergantungan *kauniyah* dan ia memahami hakikat dan *maqām* kefakiran dirinya. Dan pada level ini ia hanya memahami dirinya sebagai penghubung (*áin rabth*), *idhāfah* (penisbatan) dan *nisbah bi al-Haqq* (relasi dengan Allah). Jenjang kelima dilalui setelah *sālik* menyelesaikan perjalanan pertama dan *zuhur al-wahdah fī al-kathrah* (penampakan kebersatuan dalam multisiplitas) dan penampakan cermin *kathrah* (multi) karena turunnya *sirr* (rahasia/salah satu kedudukan kalbu) *sālik* yang kuat dan tenggelam dalam *wahdah* dan *tajallī asma* (penampakan nama-nama) lalu kemudian ia mencapai *maqām mazhar* (manifestasi) asma batin dan ia menyaksikan *kathrah* batiniah dalam cermin *wahdah*. *Maqām* ini disebut dengan jenjang *khafi* (tersembunyi).

Jenjang yang keenam adalah *sālik* pada level ini ini melakukan perjalanan pada sifat-sifat dan menjadi *mazhar* dari sifat-sifat *maqām uluhiyah* (ketuhanan). Dan *maqām* ini merupakan perjalanan spiritual terakhir para rasul dan para nabi ulul azmi. Setelah jenjang ini, akan muncul *tajallī dhāt* yang ini hanya bisa diraih oleh hakikat Muhammadiyah. *Sālik* pada level ini *muqayyad* (terikat) pada salah satu *tajallī*, yaitu *wahdah* dan *kathrah*. Jenjang yang ketujuh adalah *maqām tajallī dhat al-Haqq* yang tidak ada seorangpun mampu mencapainya selain hakikat Muhammadiyah. Dan pemilik *maqām* ini disebut sebagai pemilik pembukaan mutlak dan *jami' marātib fath* (penghimpun jenjang-jenjang pembukaan). Hakikat Muhammadiyah dari sudut pandang ini tidak memiliki ujung ujud dan tidak ada akhir dari derajatnya serta tidak memiliki hukum tertentu.<sup>59</sup>

Dalam pandangan Shadrudin Qunawi, manusia melakukan perjalanan spiritual dalam wujudnya dari jenjang-jenjang paling rendah duniawi dan hewani sampai ke level-level tertinggi *tajallī* sifat-sifat Ilahi dan mencapai kesempurnaan. Demikianlah pandangan umum terkait dengan pemikiran *'irfān* Islami yang bertalian dengan manusia. Berdasarkan hal ini, manusia adalah satu-satunya *maujūd* di antara *maujūdāt* (ciptaan-ciptaan) yang

---

<sup>59</sup>Osytiyani, *Tamhīd al-Qawāid* Ibn Muhammad al-Turkah: Muqadimah al-Osytiyani, hal. 138, Mazen Mohammad, *Anthropologi in Ibn Arabi*, Knowledge, No. 731/1, 1394 Musim Gugur fan Musim dingin, hal. 224-225.

mampu melakukan perjalanan ke tingkat yang lebih sempurna dan perjalanan ini dimulai dari jenjang permulaan *jamādī* (benda mati) dan nabati dan berlanjut sampai mencapai jenjang-jenjang tertinggi.

Ya, dalam *'irfān* manusia memiliki kedudukan yang khusus. Maulāna Jalāluddīn Rūmī, misalnya, dalam seluruh karyanya khususnya *Matsnawi* memberikan sebuah ruang yang luas dalam pembahasan tentang kedudukan manusia. Dalam pandangan Rūmī, manusia bisa mencapai *maqām insān kāmil* dan sekaligus sebagai makhluk yang hina dan terjerumus dalam *asfala sāfilīn*. Demikian juga Maulāna membahas tentang *nafs* dan berbagai bentuknya secara panjang lebar. Rūmī dalam salah satu bait syairnya menjunjung manusia sedemikian rupa sebagaimana berikut:

Hai manusia, kamulah duplikat rahasia-rahasia Ilahi

Hai manusia, kamulah cermin keindahan sang raja

Sesuatu yang di luar itu tidak ada

Apapun yang kamu cari di alam ini sejatinya ada pada dirimu sendiri

Apapun yang kamu inginkan adalah dirimu sendiri.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup>Teks asli bait syair tersebut dalam bahasa Persinya adalah:

ای نسخه اسرار الهی که توئی

وی آینه جمال شاهی که توئی

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

در خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی

Rumi begitu memberi perhatian pada manusia hingga dalam setiap pembahasan yang yang dilakukannya seolah tanpa ikhtiar beliau menyinggung masalah manusia. Nasib dan urusan manusia selalu menjadi pusat pikiran dan kecemasan beliau. Beliau selalu membahas tentang kerusakan dan waswas dan motivasi-motivasi buruk jiwa dan beliau sangat mengkhawatirkan hal itu dan beliau memohon kepada Allah supaya manusia diberi kemampuan dan kekuatan untuk melakukan *taswiyah* dan *tazkiyah*. Misalnya, dalam pembahasan kisah Badui yang membawa guci air sebagai hadiah untuk khalifah, tiba-tiba beliau menyinggung “guji wujud manusia yang memancar dari celah-celahnya mata air material. Tentu saja perubahan kisah ini bagi orang awam dan ahli zahir dianggap tidak sesuai atau tidak relevan. Kisah Badui dan guji air tersebut terdapat dalam daftar awal No. 167 *Matsnawi*.

Begitu juga dalam kisah saudagar dan burung beo yang merupakan kisah penuh dengan misteri dan sebuah tamsil yang penuh makna dan pada hakikatnya menjelaskan tentang jiwa manusia yang terpisah dari sumber dan negeri aslinya dan terpenjara dalam sangkar jasmaninya. Di samping itu, pesan yang disampaikan oleh burung beo terhadap teman-temannya di India merupakan refleksi dari keluhan dan pengaduan perihal keterasingan dan kesepian diri manusia yang yang merasakan derita perpisahan dan gelora cinta.

Adalah menjadi ciri khas dalam kisah-kisah matsnawi ketika Maulana bercerita menyampaikan asal cerita beliau begitu lembut begitu tenang namun ketika beliau berbicara tentang cinta dan bicara tentang keterasingan dan keterpisahan atau penderitaan dan ketidakmampuan manusia lihat di hadapan ular ular hawa nafsu atau saat beliau menggambarkan keadaan kekasih kekasih Tuhan dan yang semisalnya yakni membicarakan masalah-masalah manusia tiba-tiba gaya bicaranya berubah dari tenang menjadi penuh

Enam *Daftar Matsnawi Ma'nawi* yang notebene rujukan penting di bidang tasawuf dapat dinamakan sebagai *insān nomeh* (risalah yang menjelaskan tentang manusia). Sebab, di dalamnya dijelaskan bahwa, barangsiapa mengenal dirinya maka dia akan mengenal Tuhannya. Dengan mengenal dirinya sebagai *ayatullāh al-kubrā* (tanda terbesar dari Tuhan), manusia akan mengenal *al-Haqq* dan *Matsnawi* merupakan jembatan menuju kepada makrifat ini.

Oleh karena itu, dalam *'irfān* tidak dikenal pembahasan tentang gramatika kata "insan" sebagai kata *'irfān*, namun kajian tentang manusia dalam *'irfān* bermakna pengetahuan tentang hakikat manusia yang merupakan *maujūd* terbaik alam penciptaan dan makhluk Allah yang paling mulia serta ciptaan yang paling favorit. dan saking tingginya kedudukan manusia sehingga digelar "*khalifatullah*".

Menurut pandangan *'irfān* dan *'arif*, manusia tidak akan sampai pada jenjang tertinggi dari kemanusiaan, kecuali bila seluruh kemampuan *bi al-quwwah* yang dimilikinya berhasil diaktualisasikannya sehingga ia menjadi *insān kāmīl*.

Ibn 'Arabī berpandangan bahwa hakikat manusia adalah penghimpun jenjang-jenjang alam yang merupakan *latīfah Ilahiah* yang dinamakan dengan "*qalb*". *Latīfah* ini bukan *qalb* jasmani yang merupakan daging dan bagian dari sanubari yang berada di sisi pinggang sebelah kiri dan di bawah dada, meskipun antara *qalb* ruhani dan *qalb* jasmani ada kesesuaian, sehingga *qalb* ruhani juga disebut *qalb*. dan di antara kesesuaiannya adalah bahwa *qalb* jasmani selalu dalam kondisi berubah di antara darah arterial yang lembut dan darah vena yang kasar. *Qalb* ruhani juga senantiasa berubah dan bergejolak berada dalam pengaruh ruh lembut dan *nafs* kotor/kasar.

Sebagaimana kehidupan jasmani setiap manusia tergantung pada *qalb* jasmaninya sehingga bila *qalb* rusak maka manusia akan sakit dan bila *qalb* berhenti maka ia akan menghadapi kematian jasmani. Demikian juga kehidupan spiritual manusia bergantung pada *qalb ma'nawi* (hati spiritual). Bila *qalb* ini terjangkit karakter-karakter hawa nafsu maka manusia terjangkit penyakit akhlaki, dan bila secara total ia terkalahkan oleh energi-energi hawa nafsu maka kehidupan spiritual manusia akan binasa.<sup>61</sup>

Manusia dalam pandangan *'irfān* mempunyai *maqām* yang tinggi yang dengan melakukan *sair* dan suluk, ia akan mampu kembali ke asal yang ia terpisah darinya dan ia dapat mengkikis jarak antara dirinya dan *al-Haqq*, sehingga ia mengalami kefanaan dalam dirinya dan sampai ke suatu keadaan

dengan emosi penuh dengan gejalok penuh dengan dinamika penuh dengan didihan dan teriak. Muhammad Khansari, *Insan Shenosi Maulana dar Matsnawi*”, hal 93-99, *Faselnomeh Anjuman*, Vol. 31 tahun 1387.

<sup>61</sup>Murtaḍā Shajjari, *Haqīqah Insān dar 'Irfān Nazari dalam Fashelnomeh 'Ilmi-Pozuhsyot 'Irfāni wa Uṣṭurah Shenokhti*, edisi 6, musim semi 1386 HS, hal. 44.

yang ia tidak melihat apapun selain *al-Haqq* dan menjadi *mazhar* asma dan sifat-sifat Ilahiah serta cermin sempurna dari *al-Haqq*.

Posisi *insān kāmil* di alam bagaikan ikatan cincin di jari-jemari yang pada ikatan itu terdapat gambar dan tanda yang seorang raja menstempel (membubuhkan tanda) pada aset/propertinya sehingga orang lain tidak menggunakannya (tanpa seizinnya). Dan dengan perantara *insān kāmil*, *faid* dan *madad al-Haqq* (bantuan Ilahi) sampai ke seluruh alam. Sehingga bila tidak ada *insān kāmil* maka makhluk alam tidak akan mendapatkan *faid Ilahi* (emansi Ilahi).<sup>62</sup>

*Insān kāmil* dalam pandangan Ibn ‘Arabi merupakan *mazhar ism jāmi* Allah dan penghimpun antara *Haqq* dan *Khalq*. Manusia adalah tujuan penciptaan dan satu-satunya makhluk yang diciptakan dalam rupa Allah dan mampu mengenal-Nya.

Shams Tabrizī, guru Jalāluddin Rūmī menilai bahwa manusia adalah tujuan penciptaan dan ciptaan-ciptaan yang lain diadakan untuk melayaninya. Shams Tabrizī menjelaskan bahwa alam adalah contoh dari wujud manusia. Menurut *hukamā* (ahli hikmah), manusia adalah mikro kosmos, sedangkan menurut para nabi, alam ini adalah mikrokosmos dan manusia adalah makrokosmos.<sup>63</sup>

Maulāna Jalāluddīn Rūmī selalu menekankan *ashālah rūh wa nafs* (orisinalitas ruh dan jiwa) saat membahas manusia dan ini menjadi *nizhām fikri* (sistem berpikir) dan prinsip umum pemikirannya.<sup>64</sup>

Dalam *‘irfān nazharī* (praktis), hakikat manusia tidak seperti yang digambarkan oleh *mutakallimīn* dan para filsuf. Kedua kelompok tersebut menilai bahwa manusia tersusun dari badan dan ruh. Bedanya adalah bahwa dalam ilmu *kalām*, biasanya ruh dianggap berasal dari materi yang lembut, sedangkan dalam filsafat terbebaskan dari materi. Namun *‘irfān* menganggap manusia adalah cermin sempurna dari *al-Haqq* dan berkeyakinan bahwa hakikat manusia adalah *wāhid kathīrī* (satu yang banyak/mutli) yang memanifestasi melalui beragam *tajjalī*.

Jadi, saat manusia memanifestasi di alam materi ia disebut "طبع", dengan pertimbangan pengaturan badan dinamakan "نفس" dengan pertimbangan hakikat dirinya dan memikirkan sumber wujudnya serta bahwa

<sup>62</sup>Hasan Zodeh Āmulī, *Mumid al-Himam dar Sharh Fuṣuṣ al-Hikam*, Wizarat Farhang wa Irshad Islamy, Teheran, cetakan pertama, tahun 1378 HS, hal. 22.

<sup>63</sup>Suniya Farhang Darhi dan Suhaila Musawi Sirjani, “Insān dar Johonbini Shams Tabrizī”, dalam *Fashelnomeh ‘Ilmi-Pozuhsesi Adabiyot ‘Irfāni wa Uṣṭurah Shenokhti*, edisi 47, musim panas 1396 HS, hal.199.

<sup>64</sup>Muhammad Reḍa ‘Abidi, Internasionalism ‘Irfāni Manbnaye Fikri Insān Shenohkti Maulāna, dalam *Fashal Nomeh ‘ILmi-Pozohesyi Insān Pozohe Dinī*, tahun kesepuluh, Vol. 29, musim semi-musim panas tahun 1392, hal. 1.

dirinya senantiasa terikat disebut "عقل" dan dengan pertimbangan bahwa ia adalah manifestasi sempurna dari asma *jalāliyyah* (kebesaran) dan *jamāliyyah* (keindahan) serta penampakan dari *tajjalī dhātī* yang tidak dibatasi dalam batas tertentu disebut "قلب", dan dengan pertimbangan *ruhaniyyah dzat* (zat yang ruhani) disebut "سر" dan dengan pertimbangan bahwa ia mampu mengalami kefanaan dalam wujud yang tak berakhir dan hakikat zatnya tidak terbuka disebut "خفي" dan dengan pertimbangan karena ia merasakan kefanaan dalam *ahadiyyah* (Zat Yang Satu) dan *baqā* (kekekalan) dalam *sulthān wujūd* (penguasa wujud) disebut "اخفي".<sup>65</sup>

Imam Ghazālī menjelaskan hakikat diri manusia secara indah sebagai berikut:

Bila engkau ingin mengenali dirimu, ketahuilah bahwa engkau diciptakan dari dua hal: pertama, organ (*kalbad*) zahir yang dinamakan dengan jasmani yang dapat dilihat dengan mata zahir. Dan kedua, makna batin yang mereka namakan dengan *nafs* atau jiwa atau hati. Ini adalah basirah yang tidak bisa dilihat dengan mata kepala. Dan hakikat dirimu adalah makna batinmu dan selainnya adalah bersifat *taba'* (turunan/ikutan), pionir, tentara dan pelayan. Dan kami mengistilahkannya dengan hati. Hakikat manusia itu terkadang mereka namakan ruh dan terkadang *nafs* dan ini adalah hati. Hati ini bukanlah potongan daging yang terletak di dada di sebelah kiri yang juga dimiliki oleh binatang dan mampu dilihat dengan mata telanjang. Semua anggota badan itu adalah tentara dan pimpinannya atau rajanya adalah hati. *Ma'rifatullāh* dan menyaksikan *jamāl al-Haqq* adalah sifat hati. *Taklīf* (kewajiban syar'i), *khitāb* (seruan), *'itāb* (celaan) dan *'iqāb* (hukuman) itu ditujukan untuk hati. Dan kebahagiaan dan kesengsaraan itu ada pada hati dan seluruh organ tubuh mengikutinya. Maka, mengenali hakikat dan sifat-sifat hati sejatinya adalah kunci *ma'rifatullāh*.<sup>66</sup>

Ringkasnya, setiap orang dapat merasakan bahwa hakikat dirinya itu bukan fisiknya. Jadi, setiap orang bisa merasakan jiwanya dan bahwa hakikat dirinya itu bukan badannya. Setiap manusia yang lebih memerhatikan masalah ini, maka dia akan lebih memahami perbedaan antara jasmani dan rohani dan dia akan lebih serius lagi untuk mendalami hakikat jiwa.

### c. Filsafat: Antropologi Falsafi

Filsafat manusia atau antropologi filsafat adalah bagian integral dari sistem filsafat, yang secara spesifik menyoroti hakikat atau esensi manusia. Sebagai bagian dari sistem filsafat, secara metodis ia mempunyai kedudukan yang kurang lebih setara dengan cabang-cabang filsafat lainnya, seperti etika, kosmologi, epistemologi, filsafat sosial, dan estetika. Tetapi secara ontologis, ia mempunyai kedudukan yang relatif lebih penting, karena semua cabang filsafat tersebut pada prinsipnya bermuara pada persoalan asasi mengenai

<sup>65</sup>Murtaḍā Shajjari, *Haqīqah Insān dar 'Irfān Nazāri dalam Fashelnomeh 'Ilmi-Pozuhesyi Adabiyyot 'Irfāni wa Ustūrah Shenokhti ...*, hal. 8.

<sup>66</sup>Imam Muhammad Ghazālī, *Kimiyā Sa'ādāt ...*, hal. 32-33.

esensi manusia, yang tidak lain merupakan persoalan yang secara spesifik menjadi objek kajian filsafat manusia.

Bandingkan dengan ilmu-ilmu tentang manusia (*human studies*), filsafat manusia mempunyai kedudukan yang kurang lebih "sejajar" juga, terutama kalau dilihat dari objek materialnya. Objek material filsafat manusia dan ilmu-ilmu tentang manusia, (misalnya saja psikologi dan antropologi) adalah gejala-gejala manusia. Baik filsafat manusia maupun ilmu-ilmu tentang manusia, pada dasarnya bertujuan untuk menyelidiki, menginterpretasi, dan memahami gejala-gejala atau ekspresi-ekspresi manusia.

Suatu ilmu yang membatasi pada penyelidikan terhadap gejala-gejala empiris dan penggunaan metode yang bersifat observasional dan/atau eksperimental, bisa dipastikan mempunyai kosekuensi-kosekuensi teoritis yang positif dan negatif sekaligus. Demikian pula halnya dengan ilmu-ilmu tentang manusia. Sisi "negatif" (kalau boleh dikatakan demikian) dari ilmu-ilmu tentang manusia. Pertama-pertama tampak dari ruang lingkupnya yang serba terbatas. Ilmu-ilmu tentang manusia bersangkut paut hanya dengan aspek-aspek atau dimensi-dimensi tertentu dari manusia, yakni sejauh yang tampak secara empiris dan dapat diselidiki secara observasional dan/atau eksperimental. Aspek-aspek atau dimensi-dimensi di luar pengalaman indrawi, yang tidak dapat diobservasi tidak mendapat tempat di dalam ilmu. Oleh sebab itu, ilmu-ilmu tentang manusia tidak mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang manusia, seperti: Apakah, esensi atau hakikat manusia itu bersifat material atau spiritual? Siapakah sesungguhnya manusia itu dan bagaimana kedudukannya di dalam semesta raya yang seluas ini? Apakah arti nilai, atau makna hidup manusia itu? Apakah ada kebebasan pada manusia?

Lagi pula, cara kerja ilmu pun terpaksa menjadi fragmentasi. Keterbatasan metode observasi dan eksperimentasi tidak memungkinkan ilmu-ilmu tentang manusia untuk melihat gejala manusia secara utuh dan menyeluruh. Hanya aspek-aspek atau bagian-bagian tertentu dari manusia, yang bisa dijamah oleh ilmu-ilmu tersebut. Antropologi dan sosiologi lebih memfokuskan diri pada gejala budaya dan pranata sosial manusia dan tidak bersentuhan dengan pengalaman dan gejala individu. Bahkan di dalam satu cabang ilmu itu sendiri bisa terjadi spesialisasi-spesialisasi dalam menelaah sub-sub aspek gejala manusia.

Karena luas dan tidak terbatasnya gejala manusiawi yang diselidiki oleh filsafat manusia, maka tidak mungkin ia menggunakan metode yang bersifat observasional atau eksperimental. Observasi dan eksperimen hanya mungkin dilakukan, kalau gejalanya bisa diamati (empiris), bisa diukur (misalnya dengan menggunakan metode statistik), dan bisa dimanipulasi (misalnya di dalam eksperimen-eksperimen di laboratorium). Sedangkan,

aspek-aspek atau dimensi-dimensi metafisis, spiritual, dan universal hanya bisa diselidiki dengan menggunakan metode yang lebih spesifik, misalnya melalui sintesis dan refleksi. Sintesis dan refleksi bisa dilakukan sejauh gejalanya bisa dipikirkan. Dan karena apa yang bisa dipikirkan jauh lebih luas daripada apa yang bisa diamati secara empiris, maka pengetahuan atau informasi tentang gejala manusia di dalam filsafat manusia pada akhirnya, jauh lebih ekstensif (menyeluruh) dan intensif (mendalam) daripada informasi atau teori yang didapatkan oleh ilmu-ilmu tentang manusia.

Titik tolak filsafat manusia dapat berbeda-beda, dan pelbagai macam kemungkinan terbuka untuk itu. Tiap filsuf menemukan dalam pengalamannya suatu evidensi yang dari awal agak implisit, tetapi lama-lama terang-benderang dan makin eksplisit. Titik tolak filsafat Descartes adalah "Cogito" (aku berpikir), suatu kepastian tak tergoyahkan yang melalui suatu logika matematika dikembangkan menjadi dasar filsafat dan di dalamnya ia temukan jawaban atas pertanyaan yang sangat dasariah dalam hidupnya. Descartes menginginkan suatu kepastian tentang eksistensi Allah dan ketidakmatian jiwa manusia. Ia mencari bukti dan kepastian yang tak tergoyahkan. Beberapa titik tolak lain misalnya, titik tolak filsafat Maine de Biran adalah "volo" (aku mau). Dengan merefleksikan "aku mau", Maine de Biran menemukan paham tentang diri dan pengaruh efeksi atas segala kepastiannya. Titik tolak filsafat Marx ialah "manusia makhluk yang bekerja". Dalam bekerja, semua orang menjadi saudara. Hasil pekerjaan harus menjadi milik bersama.

Antropologi filosofis membahas manusia secara universal karena memang substansi epistemologi filosofis adalah mengenal *mafāhīm kullī* (pemahaman universal) dan seorang filsuf tidak berurusan dengan persoalan-persoalan partikular. Oleh karena itu, antropologi berupaya untuk mengenal *māhiyyah* manusia dalam bentuk *qadhiyyah haqīqiyyah* (persoalan yang hakiki). Bentuk makrifat ini mencakup seluruh manusia, zaman dahulu, sekarang dan yang akan datang dan semuanya menjadi *misdhāq* dari temanya. Dan metode filosofis menggunakan pendekatan *ta'aqqul* dan pemanfaatan akal. Para filosof seperti Sokrates, Plato, Aristoteles, Ibn Sīnā, Farabī dan Mullā Ṣadrā termasuk pelopor pengetahuan filosofis ini.

Antropologi filosofis membahas masalah-masalah seperti, apakah selain badan, manusia memiliki dimensi lain, seperti jiwa? Bila memang manusia memiliki multi dimensi, mana dimensi yang merupakan bentuk hakikat manusia? Apa defenisi *nafs* dan dalil-dalil keberadaannya serta kondisi *tajjrud nafs*? Bagaimana hubungan antara *nafs* dan badan? Dalam penciptaan, mana yang terdahulu: *nafs* atau badan?<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Abdul Husain Khusru Panoh, Cistiye Insān *Shenosī*, *Jurnal Insān Pozūhī Dīnī* ..., hal. 42.

Bila memang *nafs* tidak memiliki hubungan dengan badan maka ia tidak akan dimasukkan dalam kategori/klasifikasi ilmu-ilmu *thabi'ī* (alam) namun adanya hubungan ini yang menyebabkan terjadinya gerakan badan, sementara gerakan termasuk masalah alami, sehingga hal ini menyebabkan *'ilm nafs* dimasukkan dalam klasifikasi ilmu *thabi'ī* (biologi).<sup>68</sup>

Dalam peradaban Islam, ada tiga mazhab filsafat yang mengangkat tema “insan” sebagai dasar kajiannya, yaitu: mazhab filsafat *Massyā'* (Paripatetik) yang tokoh utamanya adalah Syekh ar-Ra'is Ibn Sīnā (370-428 H), mazhab filsafat *Ishrāq* (Illuminasi) yang dipimpin oleh Syekh Syihabuddin Suhrawardi (549-587 H) dan *Hikmah Muta'āliyah* yang digagas oleh Mullā Shadrudin Shirazī (979-1050 H).

Syekh Shihabuddin Suhrawardi, penggagas filsafat Isyrāqiyah (Paripatetik) berpandangan bahwa *nafs nātiqah* adalah esensi ruhani dan cahaya dari cahaya-cahaya Ilahiah yang mampu memahami hal-hal yang rasional dan berkuasa pada badan. Dan sebagai hasil dari bagian cahaya *Qāhirah* (yang mendominasi) yang tidak mawujud sebelum diciptakannya badan, dan ia diciptakan sezaman dengan penciptaan badan, namun setelah kefanaan badan, ia justru abadi.<sup>69</sup>

Menurut Mullā Ṣadrā, *nafs* adalah *jasmāniyyat al-hudūth wa rūhaniyyat al-baqā'* (secara jasmani baru dan kekal secara rohani). Pandangan ini berbeda dengan para filosof sebelumnya yang menyatakan bahwa *nafs* adalah *rūhaniyyat hudūth wa al-baqā'* (secara rohani baru dan kekal). Ringkasan dari pandangan Shadrā seperti ini bahwa *nafs* mula-mula dalam awal penciptaannya adalah berupa wujud material namun karena pengaruh *harakah jauhariyah*, ia menjadi sempurna dan pada akhirnya mencapai tahapan *tajarrud 'aqlī* (non-materi yang bersifat rasional). Jadi, sebelum menggapai jenjang *tajarrud tām 'aqlī*, ia adalah *maujūd* jasmani.<sup>70</sup>

Ibn Sīnā berpendapat bahwa *nafs* adalah sumber gerakan dan ia meyakini empat pembagian *nafs*: *nafs falaki*, nabati, *hayawānī* dan insani. Meskipun keempat *nafs* tersebut memiliki makna yang sama dalam hal *nafs* adalah kesempurnaan pertama bagi *jism thabi'ī*, namun kesemuanya tidak dapat dihimpun dalam satu defenisi dan satu batasan.<sup>71</sup>

Menurut Mahmud Sukri, Dekart berpandangan bahwa *nafs* adalah *maujūd* yang benar-benar *mujarrad* dan independen dari badan, sehingga dapat disimpulkan bahwa manusia—menurutnya—adalah kombinasi antara

<sup>68</sup>Hasan Mulkishahi, *Talkhīs Tarjamah wa Sharh Isyārāt wa Tanbīhat* Ibn Sīnā, Penerbit Surush, Teheran, 1364, hal. 153.

<sup>69</sup>Jalaluddin Hamoyi, *Talkhis Mulawi Nomeh*, Markaz Muthalaat, Teheran, 1354, hal. 103-107.

<sup>70</sup>Muhammad Taqī Misbāh Yazdī, *Al-Asfār al-Arba'ah*, juz 8, cetakan pertama, hal. 59.

<sup>71</sup>Hasan Mulkishahi, *Talkhīs Tarjamah wa Sharh Isyārāt wa Tanbīhat ...*, hal. 154.

dua wujud yang sangat berbeda. Dan salah satu kritik tajam yang mendera pandangan ini adalah bagaimana membayangkan relasi *maujūd mujarrad* dan *mādī*. Dalam pengertian bahwa dua *maujūd* yang tidak memiliki keselarasan dari sisi ujud dan sejatinya dua hal yang kontradiktif, bagaimana mungkin keduanya bisa bertemu dan berhubungan? Dekarts sendiri dan para pendukungnya tidak mampu memberi jawaban rasional atas masalah ini.

Berbeda dengan pandangan dualisme Dekart (*substance dualism*) tersebut, problema relasi badan dan jiwa lebih dapat dijelaskan secara rasional oleh Mullā Ṣadrā. Dengan memanfaatkan gagasan inovatifnya seperti *harakah jauhariyah* dan *hudūth jasmāni nafs*, Ṣadrā mengemukakan pandangan baru dalam masalah ini yang di satu sisi menentang keras pandangan dualisme Dekart (*cartisan dualism*) terkait dengan badan dan jiwa namun di sisi lain, ia meyakini bahwa manusia terdiri dari dua kombinasi: *nafs mujarrad* dan badan material. Dan relasi keduanya pun dijelaskannya secara rasional.<sup>72</sup>

Makrifat *nafs* termasuk pembahasan yang paling penting di pelbagai diskursus ilmu-ilmu islami dan humaniora. Tema-tema ilmu seperti filsafat, akhlak (etika), psikologi, politik dan seni mempunyai hubungan yang sangat erat dengan makrifat *nafs*.

Makrifat *nafs* dalam sejarah filsafat dan pelbagai alirannya mendapat tempat yang istimewa. Dalam pelbagai masalah yang terkait dengan *nafs*, relasi antara *nafs* dan badan begitu penting. Para filosof berusaha untuk menyampaikan pandangan utamanya berdasarkan pengetahuan mereka tentang *nafs*. Sebagian mereka mencapai jalan buntu di bidang ini sehingga memilih untuk menonaktifkan pikiran sebagai jalan pemahaman terbaik terkait dengan hal ini. Sebagian mereka yang tidak menemukan solusi atas masalah ini (perihal *tajarrud tām nafs* dan *mādiyyah* badan), kemudian memilih dualisme Dekart (*cartisan dualism*). Kaum materialis mengingkari ruh dan meyakini keotentikan badan, sedangkan banyak filosof memilih aspek *rūhāniyyah nafs*.

Makrifat *nafs* dalam filsafat sebagaimana ilmu anatomi dalam kedokteran. Sebagaimana tanpa penguasaan ilmu anatomi maka ilmu kedokteran tidak bermanfaat. Filsafat yang tidak membahas makrifat *nafs* tentu tidak akan memberi bobot ilmiah yang diinginkan. Bedanya adalah bahwa ilmu anatomi mengenal rongga (organ dalam) dan kulit manusia, sedangkan tujuan dalam makrifat *nafs* adalah mengenal esensi dan hakikat manusia.

Makrifat *nafs* menurut Ṭhabāthabāi merupakan jalan terdekat dan bahkan satu-satunya jalan untuk mencapai makrifat hakiki dan kesempurnaan

---

<sup>72</sup>Mahmud Shukri dan Yari Ali Firuzjoyi, Barresi Tsanawiyat Nafs wa Badan az Didigohe Dekart wa Mullā Ṣadrā, dalam Jurnal *Qabasāt*, tahun ke-16, Musim Dingin, 1390, hal. 134.

mutlak. Beliau menilai bahwa makrifat *hudūri* dan *shuhūdi nafs* adalah makrifat hakiki, sedangkan makrifat *huṣūlī* manusia tidak akan pernah mampu menyampaikan pada hakikat.

Dalam bidang filsafat, makrifat *nafs* termasuk tema pembahasan yang paling penting. Menurut Ṭabāṭabāī, agama memiliki aspek zahir dan batin sebagaimana alam ini pun mempunyai sisi zahir dan batin. Dan akses menuju batin alam dan agama hanya dimiliki oleh sebagian kecil dari manusia.

Hanya sedikit dari kalangan manusia yang mampu menembus rahasia-rahasia Ilahi dan alam gaib serta agama. Ṭabāṭabāī berpandangan bahwa makrifat *nafs* adalah satu-satunya jalan untuk mencapai hakikat-hakikat Ilahi dan jalan ini terbuka untuk semua kalangan dan tidak dikhususkan untuk orang-orang tertentu. Melalui jalan ini, manusia dapat melepaskan diri dari alam materi dan menembus alam-alam lain.

Pembahasan dan pertanyaan penting tentang *nafs* adalah apa hakikat *nafs*? *Nafs* mencakup makhluk apa saja? *Nafs qadīm* (dahulu/lama) atau *hadith* (baru)? *Mujarrad* atau *mādi*? Ruhani atau jasmani? *Tsābit* (tetap) atau *mutaghayyir* (berubah)? Bagaimana relasi antara *nafs* dan badan? Kekuatan-kekuatan jiwa itu yang mana: ia tunggal atau multi? Bagaimana hubungan antara *nafs* dan kekuatan-kekuatannya? Bagaimana proses pendapatan ilmu melalui *nafs*?

Menurut Hasan Zodeh Āmulī, *nafs* adalah *jauhar* (esensi) yang karena cakupan wujudnya tidak terbatas maka ia tidak dapat didefenisikan. Salah satu *idrākāt* (pengetahuan) yang menyatu dengan *nafs* insan adalah asma dan sifat-sifat Ilahi yang diungkapkan dengan istilah *tajjalī* asma dan sifat-sifat Ilahi.

Di samping itu, karena *nafs* insan mampu bergantung kepada jasad maka jiwa-jiwa yang suci—dengan izin Allah—mampu memengaruhi alam semesta. Demikian juga melalui kekuasaan kekuatan khayal yang merupakan perantara akal dan indra manusia, ia mampu menciptakan sesuatu.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup>Penulis mencoba mengemukakan beberapa pandangan filsuf Barat tentang manusia sebagai pembanding dan kemudian mengkritisnya. Paul-Michel Foucault dalam buku *The Order of Things* (Perkataan dan Perbendaan) yang termasuk karya pertamanya mengatakan, "Manusia sebagai *maujūd* yang pada masa ini menjadi tema epistemologi yang pada hakikatnya adalah *maujūd* yang memiliki dua dimensi yang salah satu sisinya berada dalam posisi subjek, yakni pelaku dan sisi lainnya sebagai objek atau (obyek) pengetahuan. (Subjek *maujūd* yang memiliki pengetahuan *dzati* atau deteksi yang khas. Objek, yaitu istilah yang dipakai dalam filsafat baru yang biasanya digunakan sebagai anonim dari subjek. Subjek berarti yang menyaksikan dan objek berarti benda yang disaksikan. Lihat Hamid Nassaj & Naserbahari, *Barresi Thatbegi Insan Syenoshi Michel Foucault bo Ta'alim Quran*, Fasel Nومه 'Ilmi Takhusshushi Pozuheshhoye Siyasi, tahun ketiga, Vol. 7, hal 34.

Foucault dibandingkan para filsuf Posmodernisme seperti Nitché dan Heidegger mempunyai perbedaan yang mendasar, sebab dibandingkan mereka dia yang pertama kali mengaungkan kematian manusia yang hal ini kontradiksi dengan Nitché yang mengumumkan perihal kematian Tuhan.

Dalam pandangan Foucault, manusia adalah *maujūd* yang tidak memiliki kekuatan ikhtiar dan pengambilan keputusan. Dalam keyakinannya, manusia berada dalam diskursus dan di bawah pengaruh relasi kekuasaan dan pengetahuan sehingga menjadi objek dan subyeknya tidak dapat muncul. Dengan demikian, manusia selalu menjadi diskursus yang pada setiap zaman terpengaruh oleh diskursus kekuasaan dan pengetahuan, sehingga identitas dan kinerjanya menjadi jelas dan terpengaruh. Menurutnya, relasi-relasi kekuasaan dan pengetahuan yang menjadikan manusia sebagai subyek (gila, penjahat, warga, taat pada undang-undang dan lain-lain). Lihat Hamid Nassaj & Naserbahari, Barresi Thatbegi Insan Syenoshi Michel Foucault bo Ta'alim Quran, Fasel Nومه 'Ilmi Takhushshushi Pozuheshhoye Siyasi, tahun ketiga, Vol. 7, hal. 43.

Secara singkat untuk membantah pandangan Foucault, penulis melihat bahwa ia kurang perhatian terhadap aspek rohani manusia dan mengurangi aspek ikhtiar manusia. Sehingga pada akhirnya penghinaan atau pembatasan terhadap kapasitas pengetahuan manusia termasuk perbedaan penting antara antropologi Islam dan Posmodernisme. Lagi pula, dalam antropologi Islam dijelaskan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk memperoleh dan memahami pengetahuan. Dalam ontologi Islam, manusia memiliki alat pengetahuan yang cukup untuk mencapai hakikat yang ada di alam ini.

Sementara itu, Sartre yang notabene mentahbiskan dirinya sebagai pengikut Eksistensialis Ateis menyatakan pengingkaran terhadap *wajib al-Wujud* dan karakter/temperamen bersama/universal insani. Lihat Aminmoazami Gudarzi, Naqsh Oroe Insan Shenakhti Sartre bar Ab'ode Mukhtalef 'Ulum Insane, Marifat Vol. 29, No 6, Shahrivar 1399, hal. 64.

Dia juga mengatakan, "Manusia adalah hasil dari apa yang dibangunnya sendiri." Lihat Aminmoazami Gudarzi, Naqsh Oroe Insan Shenakhti Sartre bar Ab'ode Mukhtalef 'Ulum Insane, Marifat Vol. 29, No 6, Shahrivar 1399, hal. 29.

Inilah prinsip pertama Eksistensialis. Inilah yang dinamakan dengan Subjectivism. Yang dimaksud adalah bahwa dalam filsafat ini, "manusia tiada lain kecuali apa yang dibangunnya sendiri." Akar/dasar penciptaan ada pada diri manusia, bukan di alam luar. Lihat Lawrence E. Cahoon, az modernism ta postmodernism (from modernism to postmodernism), tarjameh Abd al-Karim Rashidiyan, Teheran, Nashr Ni. 1388, hal. 259.

Sesuai dengan pemikiran Eksistensialis, sesuatu yang membentuk identitas manusia adalah perbuatannya selama kehidupan. Dengan kata lain, "manusia adalah sesuatu yang lahir dari apa yang dilakukannya." Lihat John Macquarrie, Falsafeh Wujudi, tarjameh Muhammad Sa'id Hana'i Kashani, Teheran, Harmes, 1377, hal. 177.

Kaum Eksistensialis berpandangan bahwa insan pada mulanya tidak memiliki karakter dan *mahiyyah* dan sepanjang hidupnya, *mahiyyah*-nya terbentuk melalui pelbagai pilihan dan tindakannya. Sarter dalam buku tentang Eksistensialis dan orisinalitas manusia mengatakan,

"Dalam ajaran Eksistensialis, ketidakmampuan pendefinisian manusia adalah karena manusia pertama bukan apa-apa dan kemudian menjadi sesuatu; yakni menjadi ini dan itu dan ia menjadi sesuatu dengan bentuk yang dibangunnya sendiri." Lihat Aminmoazami Gudarzi, Naqsh Oroe Insan Shenakhti Sartre bar Ab'ode Mukhtalef 'Ulum Insane, Marifat Vol. 29, No 6, Shahrivar 1399, hal. 28.

Daniel Bell seorang sosiolog dari Amerika dalam bukunya menyatakan bahwa ada dua unsur kunci yang berperan penting dalam masyarakat Postmodernisme, yaitu mencari kelezatan dan sikap konsumtif. Di masyarakat yang konsumtif, manusia selalu berupaya mencari sebuah teladan yang variatif yang mencakup seluruh aspek kehidupannya dari keselamatan jasmani sampai keseimbangan spiritual. Oleh karena itu, manusia senantiasa memilih sehingga ia harus selalu menambah informasinya supaya ia dapat lebih baik dalam

---

mengambil keputusan. Jadi, manusia pada masyarakat postmodern dari satu sisi ia dikepeng oleh begitu banyak informasi dan di sisi lain, ia berhadapan dengan variasi pilihan material.

Dalam pandangan Daniel Bell, pada masa Postmodernisme asumsi-asumsi modern diambil alih oleh nilai-nilai baru yang tujuannya adalah memberi legalitas kepada individualisme manusia dan membenarkan pencarian kenikmatan dan kebutuhan-kebutuhan individual. Hal ini harus dikenal secara khusus dan diakui secara resmi dan berbagai lembaga harus menyesuaikan diri dengan keinginan-keinginan individu. Masa Postmodernisme dinilai sebagai keharmonisan dengan pencarian kelezatan/kenikmatan dan nilai yang terangkum darinya adalah kebenaran mutlak diri dan pemaksimalan kenikmatan dari kehidupan budaya. Postmodernisme adalah sebuah budaya yang Ia memberikan perhatian penuh pada perasaan atau *feeling*, yakni manusia tidak pernah membiarkan modal itu stagnan dan ia memberikan perhatian penuh kepada perasaan-perasaan dan keinginan-keinginannya. Lihat Daniel Bell, *The Coming of post-industrial Society*, New York: Basic Books, 1976, hal. 479.

Jean Baudrillard memiliki tamsil yang menarik terkait dengan masyarakat postmodernisme, yaitu tamsil gurun. Ciri khas dar gurun monoton alias satu model dan tidak memiliki tujuan. Di gurun tidak ada satu titik pun yang dianggap sebagai tujuan dan tidak ada ada gunung yang kita bertujuan untuk bergerak ke arahnya dan tidak ada sesuatu yang lain. Manusia Postmodernisme bagaikan penduduk gurun yang di satu sisi ia menikmati fasilitas-fasilitas dan akomodasi akomodasi terbaik dan berada dalam puncak kesejahteraan dan kenikmatan yang maksimal namun warga gurun ini tidak memiliki tujuan dan idealisme yang ingin dilaluinya. Tujuan dan idealismenya adalah pemanfaatan secara total kesejahteraan dan kenikmatan.

Baudrillard mengklaim bahwa ini tidak berarti ia tidak puas dengan kondisi ini. Sebab di sini ini ada titik stagnan dan kesempurnaan manusia. Oleh karena itu, hidup tanpa idealisme dan tanpa tujuan yang agung itu sangat mungkin terwujud dalam masyarakat Postmodernisme. Manusia dapat hidup dan mati tanpa memikirkan hal-hal yang bersifat agung atau lebih tinggi daripada hal-hal yang lain. Kemudian dalam lanjutan tamsilnya tentang masyarakat Postmodernisme, Baudrillard mengisyaratkan tentang unsur pencarian kenikmatan dan ia mengatakan karena itu tidak ada lagi kecenderungan atau perasaan khusus dalam sebuah aktivitas tetapi manusia menemukan sebuah pencarian yang bersifat umum, yakni sebuah perilaku kesenangan atau usaha untuk melalui waktu senikmat mungkin dan memanfaatkan secara total seluruh fasilitas untuk menciptakan keseruan dan keramaian.

Menurutnya, hari ini pencarian kenikmatan merupakan tanggung jawab bagi manusia kontemporer di Barat dan tidaklah benar bahwa pencarian kelezatan bukan semata karena itu adalah hak alamiah manusia dan hal yang boleh namun manusia diharuskan mencari kelezatan kenikmatan dalam rangka mewujudkan eksistensinya. Manusia sebagai konsumen bagi dirinya dianggapnya harus berkomitmen untuk mencari kenikmatan dan ia harus menempatkan dirinya seperti lembaga yang berusaha mencari kenikmatan dan kepuasan dan pada hakikatnya ini adalah dasar dari budaya Postmodernisme. Yakni, dasar untuk bagaimana memanfaatkan secara maksimal kehidupan melalui pemanfaatan secara sistematis seluruh fasilitas yang ada secara potensial untuk merasakan kenikmatan. Lihat Jean Baudrillard, *America*. Translated By Chris Turner, New York: verso, 1989, hal. 40.

Kini saatnya penulis menyampaikan kritik terhadap humaniora Barat atau prinsip filsafat humaniora Barat. Pembahasan bahwa apakah alam wujud ini termasuk manusia hanya bersifat materi atau di samping memiliki dimensi materi memiliki dimensi yang lain dan ini terkenal dengan pembahasan ontologis tentu saja pembahasan onlogis yang merupakan bagian dari epistemologi, baik benar maupun tidak akan berpengaruh kepada ilmu-ilmu yang lain. Di sisi lain, manusia dalam berbagai pembahasan terpengaruh oleh

---

pandangan dunianya, sehingga berbagai persoalan kemanusiaan tidak bisa dipisahkan dari ontologi, bahkan persoalan mendasar itu terdapat pada persoalan ontologis sehingga karena itu masalah pembahasan masalah ontologi menjadi penting.

David Hume menyakini bahwa hukum kausalitas itu hanya disebabkan oleh urutan sebuah peristiwa dan itu merupakan bentuk kebiasaan dari otak yang menyaksikan berulang urutan sebuah peristiwa dari dua fenomena. Yang perlu digarisbawahi adalah penafsiran ini bersumber dari epistemologi yang mengatakan bahwa satu-satunya cara untuk mendapatkan pengetahuan adalah melalui indra dan eksperimen. Pandangan yang lain memandang manusia dan dunia sebagai mesin atau eksistensi sebagai mesin atau mekanik. Pandangan ini melihat realitas sebatas dunia materi. Tapi sayangnya hari ini ini pandangan ini dianggap sebagai sebuah sistematika pemikiran yang ilmiah. Pandangan ini menafikan segala bentuk wujud selain materi dan ia mengatakan bahwa di alam ini tidak ada pencipta dan alam terjadi karena pengaruh sebuah rangkaian dari aksi dan reaksi fisikal dan mekanik atau kontradiksi-kontradiksi internal bukan karena sebuah kekuatan atau kekuasaan dari luar yang menyebabkan terjadinya sesuatu.

Ludwig yang notabene adalah murid dari Hegel meyakini bahwa dunia ini tidak memiliki Tuhan dan ia berpendapat bahwa keyakinannya dibangun berdasarkan pengingkaran terhadap penciptaan alam. Ia mengatakan bahwa alam memiliki karakter yang kontra dengan pembangunan di luar dirinya. Alam berdiri sendiri dan berperan dalam kreativitas dengan mekanisme dialektik dan berkembang dengan sendirinya, tanpa bantuan apapun dari luar dirinya sendiri. Dengan kata lain, alam tumbuh dengan tanpa berhubungan dan butuh kepada selainnya dan menciptakan perubahan dan kesempurnaan serta membangun dirinya lebih sempurna lagi. Dan dengan prinsip ini ini, tidak ada faktor lain yang bernama Tuhan dan tidak ada tempat bagi-Nya.

Sayangnya, pandangan ini mendominasi berbagai pembahasan ilmu, khususnya humaniora. Mereka yang berpandangan bahwa alam ini identik dengan materi berpikir bahwa manusia wujudnya sepenuhnya materi dan seluruh aturan yang mendominasi wujudnya pun bersifat materi. Pengetahuan seperti ini menyebabkan ilmu-ilmu humaniora dari sisi ontologi memiliki karakter sekuler dan membuat terusirnya agama dari aspek kehidupan manusia, hingga Sekularisme dalam bentuknya yang negatif memisahkan agama dari bidang publik dan kehidupan sosial, sedangkan dalam bentuknya yang positif meletakkan masalah akal atau tradisi rasionalitas sebagai pengganti agama.

Niche mengatakan Tuhan itu terkait dengan orang-orang dahulu dan tradisi-tradisi kuno dan sekarang dunia setelah melewati abad pertengahan dan pengalaman masa kebangkitan dan masa pencerahan *Renaissance* berada di lembah Modernisme dan Postmodernisme, sehingga Tuhan tidak punya makna lagi.

Al-Qur'an menolak keras penafsiran para ilmuwan Barat tersebut. sesuai dengan Surat al-Rum [30]: 7 ditegaskan bahwa ada hubungan antara dunia dan akhirat; dunia merupakan mukadimah akhirat dan zahirnya, sedangkan akhirat adalah batin dunia. Demikian juga ditegaskan dalam Surat al-Baqarah [2]: 81-82, Surat al-Nisa' [4]: 56-57 dan juga 31 bahwa mereka yang berbuat dosa akan masuk ke dalam neraka, sedangkan mereka yang beriman dan berbuat baik adalah ahli surga dan akan kekal di dalamnya.

Di samping itu, Al-Qur'an juga menegaskan bahwa alam wujud ini punya tujuan tentu setiap orang akan bertanya tentang kenapa dia diciptakan dan apa tujuan dari penciptaan sebagaimana diisyaratkan dalam Surat Hud [11]: 7. Demikian juga Surat al-Zariyat [51]: 56 dan Surat al-Dukhan [44]: 38 menegaskan bahwa alam tidak diciptakan sia-sia tapi punya tujuan. Jadi, penciptaan itu bukan tanpa tujuan.

Kemudian Al-Qur'an juga menegaskan bahwa eksistensi itu bukan hanya terbatas pada materi yang dalam Al-Qur'an disebut dengan alam *syahadah* tetapi ada alam yang di

#### **d. Psikologi: Antropologi Psikologi**

Menurut asal katanya, psikologi berasal dari kata-kata Yunani: *psyche* yang berarti jiwa dan *logos* yang berarti ilmu. Jadi secara harfiah psikologi berarti ilmu jiwa. Namun, arti "ilmu jiwa" masih kabur sekali.<sup>74</sup>

Defenisi psikologi masih diperdebatkan hingga saat ini. Boring, Edwin G., Herbert S. Langfeld, Harry P. Weld mendefenisikan psikologi sebagai studi tentang hakikat manusia. Sementara Clifford T. Morgan mendefenisikan psikologi sebagai ilmu yang mempelajari tingkah laku manusia dan hewan. John Dewey mendefenisikan psikologi sebagai aktifitas mental.<sup>75</sup>

Dari sudut pandang psikologi, manusia adalah makhluk yang terdiri dari dua dimensi, tubuh dan jiwa, dan perilakunya dipengaruhi oleh dimensi eksistensial tersebut. Semakin kuat bagian manapun darinya, semakin besar pengaruhnya terhadap perilaku.

Antropologi memiliki makna dan konsep yang lebih komprehensif daripada psikologi. Dan mengenalnya sangatlah penting bagi orang yang mencari ilmu.

Tentu pemahaman tentang *nafs* (jiwa) dalam sudut pandang psikologi dan antropologi Al-Qur'an berbeda. Jiwa dalam pelbagai aliran psikologi dimaknai atau bersifat materi dan duniawi, sedangkan *nafs* dalam pandangan Al-Qur'an bersifat metafisik. Dengan demikian jiwa dalam psikologi hanya menjelaskan dimensi terbatas manusia dan tidak menjamah hakikat manusia sedangkan *nafs* dalam Al-Qur'an bersifat komprehensif dan menjelaskan hakikat manusia.<sup>76</sup>

Terkait Hubungan psikologi dan antropologi dapat dikatakan bahwa setelah filsafat, antropologilah yang secara sistematis mempelajari perilaku manusia. Antropologi yang menghasilkan penelitian yang berpengaruh

atasnya yang Al-Qur'an menggunakan istilah alam gaib, seperti disebut dalam Surat Al-Baqarah [2] :3, Surat al-Hasyr [59]: 22, Surat al-An'am [6]: 73, Surat Taubah [9]: 94-95, Surat al-mukminun [23]: 92.

Seluruh alam wujud itu berada dalam pengaturan *rububiyah* Allah SWT. Banyak ayat Al-Qur'an yang menegaskan bahwa alam wujud ini berada dalam kekuasaan dan pengaturan Allah dan sifat Allah adalah *Rabbul Alamin* sebagaimana ditegaskan dalam 'Surat al-Fatihah. Jadi, pengaturan urusan di bumi dan makhluk-makhluk yang ada ada itu berada di tangan Allah SWT sebagaimana ditegaskan dalam Surat Yusuf [12]: 40 dan Surat al-Nahl [16]: ayat 52.

<sup>74</sup> Sarlito W, Sarwono, Pengantar Psikologi Umum, Rajawali Press, Jakarta, Februari 2010, hal 1.

<sup>75</sup> Sarlito W, Sarwono, Pengantar Psikologi Umum, hal. 6.

<sup>76</sup> Zainab Sadat Ruhani dan Hadi Bahromi Ihsan, Muqayaseh Mafhum Nafs dar Qur'an bo Mafhum Rawon dar Rawon Syenosi, *Jurnal Nazhariyyeh Ijtima'i Mutafakkiran Musalmonan*, tahun kesebelas, edisi keempat, Musim panas 1400, hal. 35

terhadap psikologi, seperti tulisan Ruth Benedict, "Pattern of Culture". Pakar-pakar psikologis awal yang sangat terpengaruh oleh temuan-temuan antropologis pada awalnya adalah Sigmund Freud (1856-1939) dan Carl Gustav Jung (1875-1961).<sup>77</sup>

Menurut Prof. Djames Dananjaja (1988), karakteristik penyebutan antropologi psikologi sebagai subdisiplin ilmu antropologi sebenarnya nama baru dari ilmu yang dahulu dikenal dengan nama *culture and personality* (kebudayaan dan kepribadian) atau kadang juga disebut *ethni-psychology* (psikologi suku bangsa).

Antropologi psikologi menjembatani kajian kebudayaan dan kepribadian dalam menelaah suatu kelompok bangsa. Kajiannya cenderung merupakan telaah gabungan antara ilmu psikologi dan antropologi secara bersamaan.

Sejak tahun 1970 di Indonesia antropologi psikologi dikembangkan oleh Prof Djames. Namun, baru pada tahun 1987-1988 ditetapkan sebagai mata kuliah wajib jurusan antropologi FISIP UI. Sedangkan mata kuliah Antropologi Psikologi di Universitas Halu Oleo (UHO) Kendari, Sulawesi Tenggara, membahas hubungan kebudayaan dan kepribadian suku bangsa tertentu dengan mengeksplorasi dan menganalisis pendekatan yang hakikat ilmu antropologi psikologi, sejarah serta peranan ilmu antropologi psikologi di Indonesia. Selain itu juga mengeksplorasi pendekatan-pendekatan dan konsep-konsep yang digunakan untuk menjelaskan kebudayaan dan kepribadian suku bangsa tertentu di dunia.

Psikologi kontemporer telah berkembang terutama pada abad ini (abad 20). Pada abad ke-19, pemikiran filosofis di bawah pengaruh pemikiran Hegelian, memiliki slogan-slogan idealis yang tertanam, tetapi abad ke-20, tampak oposisi mendasar terhadap idealisme semacam itu.

Di Amerika Serikat, pertentangan ini terwujud dalam bentuk Pragmatisme, dan sanggahan pemikiran Hegelian oleh beberapa filsuf seperti Dewey. Di Jerman dan bekas Uni Soviet, sanggahan semacam itu muncul dalam bentuk Marxisme dan ketidaksetujuan Marx sepenuhnya terhadap Hegelianisme. Di Inggris, itu muncul dari konflik antara filsuf analitik seperti Moore dan pemikiran Hegelian. Munculnya atmosfer yang secara terang-terangan atau diam-diam menguasai Materialisme dan Naturalisme, membuka jalan bagi perkembangan teori-teori psikologis yang secara implisit maupun eksplisit menunjukkan kecenderungan menolak jiwa.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Sarlito W, Sarwono, Pengantar Psikologi Umum, Rajawali Press, Jakarta, Februari 2010, hal 11.

<sup>78</sup> Kamal Kharrāzi, Mulla Sadra's Idea of Soul-Body Relation and its Consequences in Psychology, dalam [http://www.mullasadra.org/new\\_site/english/paper](http://www.mullasadra.org/new_site/english/paper), tanggal akses 17/9/2020.

Dalam ranah psikoanalisis, Freud<sup>79</sup> secara eksplisit menyatakan bahwa, tidak seperti para pendahulunya yang menganggap roh sebagai bagian esensial dalam diri manusia, ia menganggap naluri sebagai dasar keberadaan psikologis manusia.<sup>80</sup>

Lebih jauh menurut Freud, tidak ada fenomena psikologis, yang bisa dijelaskan dengan benar tanpa menyebutkan peran naluri di dalamnya. Misalnya, kebutuhan manusia akan kesempurnaan yang ideal sama sekali tidak muncul dari kecenderungan inheren untuk menjadi makhluk transendental atau spiritual, tetapi hal itu berasal dari mekanisme pertahanan energi yang tertekan.<sup>81</sup>

Dalam karya penelitian tertentu, yang dilakukan di bekas Uni Soviet, oleh Pavlov dan peneliti berikutnya seperti Vigowtski dan Luria, perspektif filosofis materialisme secara eksplisit atau implisit dinyatakan bahwa: “Psikofisiologi memberikan dasar materialistik untuk studi kita tentang pikiran.”<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup>Kaum psikoanalisis (Freud, Jung, dkk), psikologi kognitif (Lewin, Heider, Piaget, dkk), kaum behavioris (Hull, Skinner, Bandura dkk), dan psikologi humanistik (Rogers, Perls, Maslow, Fromm, dkk) mendefinisikan manusia sebagai *homo volens* (makhluk yang berkeinginan), *homo sapiens* (makhluk yang berpikir), *homo mechanicus* (makhluk mekanik/mesin). Inilah pandangan Bruno Latour, sosiolog sains dan antropolog Perancis, lahir 1947 yang berpandangan bahwa manusia takubahnya bak mobil; dan belakangan juga *homo luden* (makhluk yang bermain).

Adalah biasa penggunaan ungkapan-ungkapan manusia sebagai “binatang politik” atau “binatang ekonomi”, “makhluk sosial”, “makhluk pencari makna”, “makhluk pemberi makna”, dan seterusnya.

Thomas Hobbes menilai bahwa manusia itu makhluk yang keji dan jahat, sedangkan sebaliknya, Jean-Jacques Rousseau meyakini bahwa fitrah manusia itu kukuh di atas pondasi kebaikan dan kebenaran.

Sebagian orang yang cenderung menolak keberadaan Tuhan dan menganggap keberadaan Tuhan, metafisika dan agama (teologi) sebagai sesuatu yang tidak dapat diketahui oleh akal pikiran manusia yang terbatas ketika ditanya tentang hakikat manusia mereka menjawab, saya tidak tahu. Mereka bisanya disebut dengan pengikut fahamagnostisisme. Singkatnya, ajaran ini menilai bahwa manusia tidak mampu memahami suatu pengetahuan atau menerima suatu pengetahuan. Dan mereka cenderung bersikap skeptis (ragu) terhadap segala sesuatu.

Sebagian berpandangan bahwa manusia terdiri dari dua unsur: jasmani dan rohani. Mereka yang berpandangan demikian adalah pengikut faham Dualisme

<sup>80</sup>Yandelouich, D. and Barret, W. (1971), *Ego and Instinct*, New York: Vintage Books, hal. 45.

<sup>81</sup>Freud, Z. (1968), *Beyond the Leisure Principle*, in *Freud Great books*, vol. 54, London: Encyclopedia Britannica, inc., hal. 645.

<sup>82</sup>Dalam teks bahasa Inggrisnya disebutkan: “*Pavlovian psychophysiology provides a materialistic base for our studies about mind...*” Luria, A.R. (1979), *The Making of Mind*, edited by M. Cole, and S. Cole Massachusetts: Harvard University Press, hal. 43-44.

Vigowtski yang nota bene seorang ahli teori Marxis terkemuka menyimpulkan bahwa akar dari bentuk tertinggi dari perilaku sadar harus ditelusuri dalam hubungan sosial antara individu dan dunia luar.

Dengan kata lain, interaksi antara kondisi fisiologis material dan kondisi sosial-ekonomi material secara bersama-sama akan menimbulkan fenomena psikologis. Ciri-ciri pikiran dan mental paling banyak dianggap sebagai *epiphenomenon* dibandingkan dengan kondisi material yang disebutkan di atas. Kamal Kharrāzī berpandangan bahwa masalah pikiran atau jiwa dan hubungannya dengan tubuh memiliki pemahaman filosofis. Dan tidak diragukan lagi, teori psikologi akan gagal melanjutkan ke penjelasan ilmiah dengan mengabaikan uraian filosofis dalam hal ini.<sup>83</sup>

Abraham Maslow mengakui bahwa sangat sulit untuk menentukan *nau'iyah* (perihal spesies) manusia dibandingkan *maujūd* yang lain. Dan dari permulaan ilmu psikologi sampai sekarang belum ada pandangan yang komprehensif tentang alam dan *māhiyyah* manusia, baik yang disampaikan oleh teori Psikoanalisis Sigmund Freud maupun Positivisme. Pokok-pokok kritik dari Maslow adalah aliran psikologi tersebut tidak memperhatikan perbedaan tiga tema (manusia, benda dan esensi manusia). Demikian juga deskripsi kurang lengkap Freud tentang manusia yang di dalamnya tidak diperhatikan kriteria ketuhanan manusia, obsesi dan harapannya.

Maslow membahas dimensi struktur psikologis manusia. Dan dia meyakini—sebagaimana diungkapkan oleh Freud—bahwa kepribadian manusia memiliki celah-celah yang berdampingan dan terbagi dalam dua kelompok: alam sadar dan alam bawah sadar. Menurut pandangannya, alam sadar dan alam bawah sadar ini bisa menjadi sumber keistimewaan-keistimewaan tinggi khusus manusia dan sekaligus sumber karakter-karakter yang tak sesuai dan jahat.<sup>84</sup> Menurut Maslow, kecenderungan pada aktualisasi diri merupakan kriteria yang menentukan kemanusiaan yang esensial dan eksistensi seseorang.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup>Lihat, Kamal KharRāzī, Mulla Sadra's Idea of Soul-Body Relation and its Consequences in Psychology, dalam [http://www.mullasadra.org/new site/english/paper](http://www.mullasadra.org/new_site/english/paper), tanggal akses 17/9/2020.

<sup>84</sup>Abraham Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York, Viking Press, 1971, hal. 167.

<sup>85</sup>Kebutuhan fisiologis merupakan kebutuhan paling mendasar dari hierarki Maslow. Kebutuhan ini disebut juga sebagai kebutuhan primer, seperti makan, minum, pakaian, dan tempat tinggal. Manusia akan memenuhi kebutuhan fisiologis terlebih dahulu sebelum ia beranjak ke kebutuhan berikutnya. Sebab, kebutuhan fisiologis merupakan kebutuhan yang paling kuat dan mendesak pemenuhannya. Kebutuhan rasa aman Kebutuhan akan rasa aman merupakan kebutuhan yang menempati posisi kedua dari hierarki Maslow. Kebutuhan rasa aman ini meliputi kebutuhan keamanan dan perlindungan dari bahaya fisik dan emosi. Kebutuhan ini didapatkan setelah kebutuhan fisiologis terpenuhi. Kebutuhan rasa aman dipenuhi untuk mendukung pemenuhan kebutuhan lain agar bisa terus berjalan dengan baik.

Meskipun Maslow menentang pandangan Behaviorisme perihal penalaran kriteria-kriteria hewani kepada manusia dan keyakinan akan kemampuan-kemampuan manusia di atas hewan, namun dalam pelbagai karyanya terdapat keyakinan yang bertentangan dengan klaimnya, seperti keyakinan terhadap prinsip teori evolusi Darwin.

Moslow menganggap bahwa manusia adalah bagian dari alam dan ia menolak kontradiksi mutlak antara manusia dan alam. Bahkan ia menyatakan bahwa pengingkaran terhadap evolusi Darwin merupakan kesalahan besar seperti keyakinan terhadap ketuhanan para raja dan bumi datar.<sup>86</sup>

#### **e. Pendidikan: Antropologi Pendidikan**

Ada dua alasan di balik urgensi antropologi pendidikan: *Pertama*, tema dan poros utama serta pondasi tarbiah adalah manusia. Dan seluruh unsur dan bagian sistem pendidikan yang menyangkut tujuan, dasar, metode, faktor-faktor dan jenjang-jenjang pendidikan dari sudut tertentu memperhatikan/mempertimbangkan posisi, kondisi, dan hakikat manusia. Karena itu, bentuk pandangan dan diskripsi manusia dari setiap ajaran dan pemikiran/gagasan pendidikan akan memengaruhi ruang lingkup pemikiran dan sistem pendidikan

Kebutuhan sosial merupakan kebutuhan yang menempati posisi ketiga dari hierarki Maslow. Kebutuhan sosial ini meliputi kebutuhan kasih sayang, rasa memiliki, bersosialisasi, penerimaan, dan persahabatan. Manusia sejatinya adalah makhluk sosial, tidak mengherankan jika manusia membutuhkan sosialisasi dalam menjalani hidupnya. Sebab dalam menjalani hidupnya, manusia senantiasa membutuhkan bantuan dari orang lain.

Kebutuhan penghargaan merupakan kebutuhan yang menempati posisi keempat dari hierarki Maslow. Dalam buku *Perilaku Organisasi* (2018) karya Timotius Duha, dijelaskan bahwa kebutuhan penghargaan meliputi faktor-faktor internal seperti harga diri, otonomi, dan prestasi serta faktor-faktor eksternal seperti status, pengakuan, dan perhatian. Kebutuhan penghargaan atau disebut juga kebutuhan harga diri merupakan hak untuk memperoleh dan kewajiban untuk meraih atau mempertahankan pengakuan dari orang lain. Pengakuan akan diperoleh seseorang apabila telah sukses dalam memenuhi kebutuhan sosialnya. Kebutuhan ini bisa menjadi sangat ambisius apabila yang memenuhi kebutuhan ini adalah seseorang yang sering mencari status. Kebutuhan aktualisasi diri merupakan kebutuhan yang menempati posisi tertinggi dari hierarki Maslow. Kebutuhan ini mencakup kebutuhan untuk mengembangkan potensi yang ada pada diri sendiri, kebutuhan untuk meningkatkan kemampuan diri, serta kebutuhan untuk menjadi orang yang lebih baik. Kebutuhan ini umumnya jarang dipenuhi oleh seseorang. Sebagian besar orang-orang hanya fokus pada kebutuhan fisik, rasa aman, sosial, dan harga diri. Kebutuhan ini biasanya hanya dipenuhi oleh orang-orang yang ingin menaklukkan kemampuan dirinya dan yang berani menerima tantangan dari luar. Tujuan utama pemenuhannya adalah untuk memperoleh kepuasan batin dan meningkatkan kepercayaan diri.

Lihat artikel di Kompas.com dengan judul "Teori Hierarki Kebutuhan Abraham Maslow", <https://www.kompas.com>: Teori Hierarki Kebutuhan Abraham Maslow. Diakses tanggal 25/Mei/2021.

<sup>86</sup>Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, Harper & Row Publisher, 1954, hal. 86.

itu. Sehingga mengenal pelbagai urusan wujud manusia membentuk bagian utama dasar-dasar pendidikan.

*Kedua*, penentuan kejujuran dan kedalaman sistem pendidikan serta pengenalan koordinasi dan keharmonisan pelbagai unsur tarbiah satu sama lain dan cara mengenali keserasian dan ketidakserasian antara dasar/pondasi dan bangunan tergantung pada penjelasan dan pengenalan secara teliti seluruh dasar-dasar, khususnya dasar-dasar antropologi. Oleh karena itu, dengan menganalisa secara teliti dasar-dasar antropologi pendidikan dari sudut pandang setiap mazhab pendidikan dan juga mencermati tujuan-tujuan, prinsip-prinsip, dan metode-metode pendidikan mazhab itu akan bisa diteliti sejauhmana kadar kesetiaan/komitmennya terhadap dasar-dasar itu. Jadi, dasar-dasar antropologi (pengenalan terhadap manusia) harus dikenal dengan teliti sehingga pandangan pendidikan akan dikenali dengan baik dan benar.

Pengenalan secara teliti dan komprehensif tema setiap ilmu memiliki peranan penting dalam persoalan-persoalan lain. Sebab, pengenalan tema akan mempermudah jalan dalam banyak pembahasan. Tema taklim dan tarbiah adalah manusia. Oleh karena itu, menggagas suatu sistem pendidikan yang benar hanya akan mungkin terwujud bila berdasarkan pengenalan manusia. Taklim dan tarbiah dan seluruh programnya dikarenakan manusia. Dan berdasarkan hal ini, mengenal manusia sebagai masalah yang paling mendasar harus dilakukan dan diperhatikan sebelum tindakan lain seperti penentuan tujuan, penjelasan metode dan penyusunan kandungan (materi pendidikan) dan seterusnya.

Antropologi berada dalam ruang lingkup ilmu-ilmu humaniora yang sangat penting, dan di bidang ini ketika disinggung kelompok-kelompok ilmu-ilmu pendidikan, maka dibicarakan antropologi pendidikan. Dan ini bukan karena semata insan sebagai tema pendidikan, namun pembahasan dan analisa pelbagai kekuatan dan potensi insani merupakan kunci utama seluruh bidang taklim dan tarbiah.

Salah satu persoalan penting dalam antropologi pendidikan adalah menganalisa faktor-faktor dan pilar-pilar *rushd* dan tarbiah manusia. Yakni, upaya untuk menemukan jawaban dari pertanyaan utama berikut: apa yang dibutuhkan manusia untuk gerakan pendidikan yang hakiki dan apa unsur-unsur yang mesti ada untuk mewujudkan gerakan pendidikan manusia?

Tak diragukan lagi bahwa manusia dalam ajaran Islam menempati kedudukan yang istimewa dan sudah barang tentu antropologi pendidikan dalam sudut pandang Islam sesuai dengan prinsip-prinsipnya yang khusus. Pertanyaannya adalah dalam sistem pendidikan Islami, bagaimana unsur-unsur dan faktor-faktor pendidikan Ilahiah itu diperhatikan? Apakah seluruh kebutuhan yang diperlukan dalam pergerakan kesempurnaan manusia sudah ada dalam materi pendidikan Islam?

Bila manusia sendiri merupakan tema dan prinsip/dasar pendidikan maka analisa dan pendalaman tentang struktur wujudnya dan juga potensi-potensi internalnya pun menjadi kunci utama dan solusi bagi seluruh bidang taklim dan tarbiah.<sup>87</sup>

Dalam ilmu taklim dan tarbiyyah, tanpa memperhatikan pembahasan-pembahasan utama tentang manusia, maka tidak mungkin terdapat sebuah pandangan yang benar tentang *rushd* (kematangan berpikir/bersikap). Misalnya, pandangan yang menyerupakan *rushd* manusia—karena pengaruh pendidikan—dengan pertumbuhan tanaman dan tumbuhan serta menerima hipotesa ini bahwa setiap manusia memiliki potensi-potensi khusus yang pada syarat-syarat yang sesuai akan memanifestasi, dan tugas *murabbī* adalah menyiapkan ketersediaan kondisi-kondisi tersebut, sebagaimana penjaga kebun yang menyiapkan keadaan pertumbuhan tanaman.

Namun bila pandangan ini kita bandingkan dengan pandangan orang-orang seperti Tomas Habbes (1588-1679 yang ia menganggap bahwa manusia sejatinya sebagai makhluk yang jahat maka menurut pandangannya yang dimaksud *rushd* adalah mencegah dominasi watak kejahatan insani, dan dalam proses ini, risalah seorang *murabbī* adalah mencegah dan menjamin serta mengubah sisi-sisi alamiah dan *dhātī* (substansi) manusia.<sup>88</sup>

Perlu dicatat di sini bahwa antropologi pendidikan yang penulis maksudkan bukanlah membahas apa dan bagaimana tarbiah insan dalam pelbagai budaya. Antropologi pendidikan dalam makna khusus ini masuk dalam cakupan ilmu sosial sebagai salah satu cabang antropologi budaya dan diklasifikasikan dalam salah satu jurusan utama antropologi yang terbagi dalam tiga bagian: filsafat, fisik dan budaya. Namun antropologi pendidikan di sini adalah analisa prinsip-prinsip dan dasar antropologi yang

---

<sup>87</sup>Lihat Sayed Husain Husaini, Jurnal *Ma'rifat*, tahun ke-17, edisi 141, Syahriwar, 1388, 13-36. hal 2. Sebagai informasi, Universitas Halu Oleo. Universitas Halu Oleo, disingkat UHO (perguruan tinggi negeri di Kendari, Sulawesi Tenggara) yang memiliki jurusan Antropologi Pendidikan dan menjadikan mata kuliah antropologi pendidikan termasuk dalam kelompok matakuliah pilihan yang ditawarkan pada mahasiswa semester lima jurusan antropologi. Sebagai salah satu kluster mata kuliah pilihan, antropologi pendidikan menawarkan satu sudut pandang dalam ilmu antropologi dalam memahami kebudayaan. Pertama, melalui sorot dekat terhadap proses pembentukan karakter kepribadian dengan memahami tahapan pembelajaran kebudayaan sendiri (*child rearing*) di awal kehidupan individu. Proses pembelajaran kebudayaan sendiri ini berada dalam fase pengasuhan di lingkungan keluarga. Kedua, memahami proses belajar melalui tahapan-tahapan interaksi sosial dalam lembaga informal dan formal dalam masyarakat yang lebih luas. Kedua proses ini disebut juga sebagai proses transformasi kebudayaan adalah sebuah pranata yang memerlukan penyelidikan terhadap proses interaksi yang terjadi serta mengenali status dan peran aktor-aktor yang terlibat. Lihat antropologi.fib.uho.ac.id. Diakses tanggal 17/1/2022.

<sup>88</sup>Abdul Husain Khusru Panoh, Cistiye Insān *Shenosī*, *Jurnal Insān Pozūhī Dīnī*, hal. 47.

bertitik tolak dari kebutuhan-kebutuhan insani yang diperlukan oleh setiap manusia dalam gerakan menuju pendidikan. Yakni, antropologi pendidikan dalam pandangan falsafi yang tentunya dari sudut pandang Islami.

Oleh karena itu, bentuk antropologi pendidikan seperti ini tentu diutamakan daripada antropologi pendidikan dan budaya dalam pandangan George F. Kneller yang bermakna telaah secara sistematis tentang aktifitas pengajaran dan pendidikan dari sudut pandang budaya. Dan sudah barang tentu antropologi yang dikehendaki oleh penulis secara alami lebih umum dan universal.<sup>89</sup>

### 3. Ilmu ‘Amaliyah (Ilmu Praktis)

#### a. Etika: Antropologi dan Akhlak

Pembuatan suatu sistem moral (akhlak) yang efektif bergantung pada pengenalan yang teliti dan komprehensif terhadap tabiat/karakter manusia sebagai tema akhlak. Karena itu, bagaimana paradigma kita tentang manusia: apakah ia *maujūd* yang secara esensial berakhlak atau jelek dan jahat, atau ia *maujūd* yang terkait dengan dua dunia, yaitu *mahsūs* dan *ma'qūl* yang pada masing-masing dari keduanya tabiatnya akan muncul? Apapun paradigma tentang manusia yang melekat pada seseorang memengaruhi sistem moral yang akan digagasnya.

Sebagai contoh, dalam paradigma Kant, manusia bukanlah *maujūd* yang memiliki satu dimensi, namun warga dua alam: alam *mahsūs* dan alam *ma'qūl*. Manusia menjadi baik berdasarkan tabiat *ma'qūl* dan menjadi buruk karena tabiat *mahsūs*.

Rāghib Isfahānī mengatakan: *al-khalq* dan *khulq* pada hakikatnya berasal dari satu sumber seperti *al-sharb* dan *al-shurb* (minum) namun kata *al-khalq* dikhususkan dengan penampilan dan bentuk serta rupa yang bisa dilihat dengan mata kepala, sedangkan *al-khulq* itu diidentikkan dengan pelbagai potensi dan perangai/tabiat yang bisa dicapai dengan basirah (mata hati).

Kata akhlak adalah bentuk jamak dari *khulq* yang bermakna perilaku, karakter dan tabiat batin.<sup>90</sup> Dalam kitab *Tahdzīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'rāq* disebutkan: *Khulq* adalah keadaan yang mengakar/kokoh pada jiwa yang mendorong seseorang untuk melakukan suatu perbuatan tanpa berpikir dan merenungkan.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup>Sayed Husain Husaini, “Ma'rifat”, *Jurnal*, tahun ke-17, edisi 141, Shahriwar, 1388, 13-36, hal 15. Feresteh Anshori, *Insān Shenosī Tarbiyati*, George F. Kneller, terjemah Muhammad Ridā Ohanciyon dan Yahya Qaidi, terbitan Opiz, Teheran, 1379, hal.202.

<sup>90</sup>Abi al-Qasim Husain bin Muhammad Rāghib Isfahānī, *Mufradāt alFazh Al-Qur'an*, Beirut, Intisharat Dar asy-Syamah, Dimasyq, Intisharat Dar al-Qalam, 1416 H, jilid 1, hal. 297.

<sup>91</sup>Abu Ali Maskaweh, *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'rāq*, Muhaqqiq 'Imad al-Hilali, cetakan pertama, Intisharat Thalī'ah an-Nur, 1426 H, hal.9.

Akhlak secara istilah bermakna sifat-sifat dan tampilan-tampilan yang kokoh pada jiwa yang menyebabkan terjadinya perbuatan-perbuatan yang sesuai dengannya secara otomatis dan tanpa perlu berpikir dan merenung, seseorang digerakkan untuk melakukan suatu perbuatan.<sup>92</sup>

Allamah Ja'fari mendefinisikan akhlak sebagai berikut, “Akhlak adalah melakukan perbuatan yang baik dan menjauhi tindakan yang buruk dengan memanfaatkan kebebasan. Yakni, timbulnya perbuatan itu bukan berarti karena faktor-faktor mekanik (mesin) yang sudah ditetapkan/diatur.”<sup>93</sup>

Relasi antara antropologi dan akhlak termasuk pembahasan yang biasanya diutarakan oleh para pakar bidang akhlak atau paling tidak mereka tidak secara jelas menyatakan hal itu. Akhlak dan antropologi adalah dua tema yang sangat luas di bidang ilmu dan telaah yang terkait dengan *nafs* (jiwa) manusia, sehingga tentu terdapat hubungan yang erat di antara keduanya. Dengan melakukan telaah pelbagai karya para tokoh yang mendalami masalah ini, seperti Ṭabāṭabāi yang banyak mengemukakan persoalan baik di bidang akhlak maupun antropologi dapat disimpulkan bahwa pengenalan manusia merupakan pembahasan akhlak dan filsafat akhlak yang paling mendasar dalam pandangan Ṭabāṭabāi.

Kant berpandangan bahwa filsafat *'amali* tanpa antropologi bagaikan seseorang dinasehati untuk mengerjakan suatu perbuatan akhlaki namun yang menasihati tidak memperhatikan bahwa apakah orang tersebut benar-benar mampu melakukan perbuatan ini atau tidak. Pertama harus menjadi jelas bahwa apakah seseorang memang mampu melakukan perbuatan yang diharapkan darinya atau tidak, dan baru setelah itu penasihat bisa menyampaikan nasihatnya. Dan memperhatikan kaidah-kaidah saat manusia tidak tertarik untuk mengikutinya dan tidak memiliki iradah untuk melaksanakannya adalah hal yang sia-sia. Oleh karena itu, kedua ilmu ini, yakni antropologi dan akhlak sangat bertalian satu sama lain.<sup>94</sup>

Sebagian masalah antropologi termasuk dari dasar-dasar tema ilmu akhlak. Sebab, meskipun terdapat perbedaan dalam pelbagai aliran filsafat akhlak, namun sebagian besar filosof-filosof Islam bersepakat bahwa akhlak berhubungan dengan kesempurnaan jiwa, dan pembahasan-pembahasan sentral akhlak tegak berdasarkan prinsip posibilitas kesempurnaan jiwa dan keterpengaruhannya dengan perbuatan-perbuatan akhlaki, sehingga tanpanya tidak mungkin ada penjelasan rasional dan filosofis bagi kebaikan dan

---

<sup>92</sup>Muhammad Taqī Misbāh Yazdī, *Falsafeh Akhlāq*, cetakan pertama, Teheran, Nashr Bainal Milal, 1381 HS, hal.13.

<sup>93</sup>Muhammad Taqī Ja'farī, *Akhlāq wa Mazhab*, cetakan pertama, Teheran, Karomah, 1379, hal. 59.

<sup>94</sup>Yusuf Shaghoor, “Joigoh Insān Shenosī dan Nizām Akhlāqi Kant”, dalam *Pozuheshhoye Falsafī*, tahun ke-10, edisi ke-18, musim semi dan musim panas 1395 HS, hal. 23.

keburukan akhlaki. Maka, supaya manusia dapat memahami bagaimana kesempurnaan *nafs* melalui tindakan-tindakan akhlaki maka ia harus mengenal kesempurnaan jiwa, dan ia harus menjadikannya tujuan dan ia harus mengatur tindakan-tindakan akhlakinya untuk mencapai tujuan tinggi itu.<sup>95</sup>

Oleh karena itu, pertama-tama manusia perlu mengenal *nafs*, posibilitas kesempurnaannya dan tujuan perjalanannya. Di sisi lain, karena nilai perbuatan akhlaki tergantung pada tujuannya, sehingga selama seseorang belum tahu gerakan *nafs* menuju Allah dan kesempurnannya terwujud dalam kedekatan dengan-Nya maka ia tidak memiliki niat yang diharapkan, dan dalam kondisi seperti ini perbuatannya menurut Islam tidak mempunyai nilai akhlak.<sup>96</sup>

Persoalan-persoalan akhlak sangat berhubungan dekat dengan pengenalan manusia. Selama hakikat manusia tidak diketahui maka kesempurnaan-kesempurnaan yang mungkin bisa dicapai dengan akhlak yang baik tidak akan dapat diketahui, bahkan parameter-parameter akhlak yang luhur dan identifikasinya dari akhlak yang buruk tidak akan bisa dicapai.<sup>97</sup>

### **b. Ekonomi: Antropologi Ekonomi**

Universitas UHO (perguruan tinggi negeri di Kendari, Sulawesi Tenggara) memiliki mata kuliah antropologi ekonomi. Mata kuliah ini merupakan mata kuliah wajib pada jurusan antropologi yang bertujuan untuk mendidik mahasiswa untuk dapat menguasai bidang kajian tertentu dalam ilmu antropologi dan dapat mengaplikasikan dalam rangka pengembangan ilmu dan dapat meningkatkan kualitas hidup manusia, berkaitan dengan kebijakan publik dan pembangunan sosial budaya. Mata kuliah ini mengajarkan sub disiplin atau pengkhususan ilmu antropologi yaitu antropologi ekonomi. Suatu sub disiplin yang mempelajari dan menganalisis kehidupan ekonomi dengan menggunakan perspektif antropologi. Dalam kuliah ini fokus kehidupan ekonomi diletakkan pada konteks kolektif suatu masyarakat yang mengandung berbagai aspek sosial dan budaya yang saling berkait. Aspek aspek tersebut adalah produksi, distribusi, konsumsi, religi, teknologi, nilai, pasar, dan *lifestyle*. Dalam mata kuliah ini mahasiswa dilatih untuk mampu memahami dan mencari permasalahan dan menemukan cara pemecahannya yang tepat berkaitan dengan antropologi ekonomi. Mahasiswa akan dihadapkan kondisi aktual dan riil yang ada. Pemecahan masalah akan difokuskan pada penemuan penemuan akar masalah yang ada. Oleh karena itu, aspek kerja sama antara dosen dan mahasiswa perlu ditingkatkan sehingga

---

<sup>95</sup> Abdul Husain Khusru Panoh, "Cistiye Insān Shenosī" ..., hal. 50.

<sup>96</sup> Muhammad Taqī Misbāh Yazdī, *Ma'ārif Qur'ān*, Qom, Muassasah Imam Khomaini, 1375 HS, hal. 24-25.

<sup>97</sup> Muhammad Taqī Misbāh Yazdī, *Ma'ārif Qur'ān* ..., hal. 219

terbentuk semacam *cooperative learning*, dalam kondisi semacam ini kontribusi tiap mahasiswa dapat dipantau dan diukur.

Sejarah antropologi ekonomi sebagai cabang independen dalam telaah antropologi kembali pada permulaan dekade ke-60 Masehi saat terjadi pembahasan antara kelompok Substantivistes dan Formalistes, meskipun sejatinya latar belakangnya dapat ditelusuri pada tahun-tahun sebelumnya yang merujuk pada tiga bidang di bawah ini.

Bidang pertama keluar dari sisi khusus antropologi, yaitu teori klasik ekonomi politik yang lebih berpengaruh pada kelompok antropolog Formalistes dibandingkan semua kalangan.

Bidang kedua dapat dicari pada pelbagai karya klasik antropologi, di antaranya perhatian para peneliti kontemporer terhadap masalah kepemilikan dan hukum-hukumnya dalam pelbagai peradaban historis dan kondisinya pada masyarakat-masyarakat primitif dan desa saat ini (pada seperempat akhir abad kesembilan belas) dan begitu juga pada dekade dua puluh abad keduapuluh. Dan dapat diisyaratkan pula pelbagai penemuan antropolog sosial yang terkait dengan model pertukaran barang dan aturan-aturan ritual dan bentuknya, dan penegasan bahwa urusan ekonomi diletakkan pada satu fenomena sosial yang sempurna yang keluarga (kerabat), agama dan politik ikut campur di dalamnya.

Bidang ketiga yang merupakan latar belakang antropologi ekonomi adalah pembahasan yang dalam sejarah antropologi dikenal dengan judul pengenalan lingkungan budaya yang berkembang pada aspek antropologi Amerika (dekade ke-50). Pengenalan lingkungan manusia ini berusaha meyakini dan menganalisa mekanisme keharmonisan dengan lingkungan dan strategi-strategi untuk memenuhi kebutuhan hidup dengan pengembangan multi jurusan yang berkesesuaian dengan lingkungan.<sup>98</sup>

Maksud mereka dari pengembangan multi jurusan sebagai bentuk kritikan terhadap determinisme historis adalah penegasan bahwa meskipun tidak dapat dipungkiri perihwal adanya satu gerakan masif dan makro di pelbagai masyarakat manusia menuju ke depan, namun gerakan ini bersifat tidak beraturan dan tentu tidak dapat direduksi menjadi satu garis perjalan sejarah dan tahapan-tahapan kemajuan bagi seluruh masyarakat.

Diskursus-diskursus teoritis besar yang menyebabkan terbentuknya dan sistemisasi antropologi ekonomi terwujud dari permulaan dekade ke-60 Masehi di antara tiga kelompok: Formalistes lalu Substantivistes dan selanjutnya Marxist.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup>Naşir Fukūhi, Mu'arrifiye Insān *Shenosī* Iqtishād, dalam <http://www.farhangshenasi.ir>. Diakses pada 11 Mei 2018.

<sup>99</sup>Dalam pandangan Marxisme, manusia adalah *maujūd* materialis yang tidak memiliki tajalli ruhani dan ma'nawi dan kebutuhan dan obsesinya hanya berkisar pada urusan-urusan materialis dan ekonomi. Dan kebutuhan dan keinginan tersebut memiliki dua

Kaum Substantivistes menganggap prinsip-ekonomi pasar hanya muktabar pada masyarakat-masyarakat industri dan mereka meyakini bahwa pengetahuan-pengetahuan ekonomi di negara-negara industri tidak dapat diterapkan pada negara-negara lain.

Karl Paul Polanyi yang merupakan sosok penganut haluan pemikiran ini yang paling menonjol berpandangan bahwa pada masyarakat-masyarakat non-Eropa, ekonomi terletak pada internal bidang-bidang sosial yang lain seperti kerabat (keluarga) dan agama dan tidak dapat dianalisa secara terpisah. Pemikiran Polanyi ini diikuti oleh antropolog-antropolog lainnya seperti Marshall Sahlins.<sup>100</sup>

Formalistes dan Lukar yang dipengaruhi ekonomi klasik meyakini bahwa prinsip-prinsip ekonomi pasar adalah bersifat universal, karena manusia adalah *maujūd* yang mencari manfaat, kekuasaan dan popularitas, dan untuk mencapai tujuan-tujuannya, ia melakukan perhitungan rasional. Di samping itu, ia meyakini bahwa eksklusifitas ekonomi yang digagas oleh kaum pada masyarakat non-Eropa tidak akan efektif diberlakukan. Sebab, ekonomi adalah sistem yang dimanapun berada niscaya ia akan terwarnai dengan warna pribumi/setempat.<sup>101</sup>

### c. Politik: Antropologi Politik

Universitas UHO memiliki mata kuliah antropologi politik. Mata kuliah ini diarahkan untuk memahami pengertian politik dalam konteks kebudayaan. Secara lebih khusus, perkuliahan ini diarahkan untuk memberikan pemahaman bagaimana politik dipahami oleh masyarakat, serta bagaimana politik teraplikasi dalam masyarakat, baik dalam konteks tradisional maupun dalam konteks kontemporer.

Setiap teori (pandangan) politik dan sosial; setiap deskripsi tentang masyarakat, pemerintahan dan keadilan pada analisa akhirnya bertumpu pada bentuk kesimpulan tentang tabiat/perilaku manusia. Kesimpulan ini baik eksplisit maupun implisit merupakan batu pondasi yang berdiri di atasnya pelbagai bagian dari teori sehingga setiap prinsip dan pandangan politik dan sosial lainnya diukur dengannya. Cukuplah sebagai bukti tentang relasi erat antara perspektif Plato, Agustin, dan Hobess dalam penikiran politik Barat dan para pemikir Muslim seperti Ghazālī, Farabi, Ibn Khaldun, Mullā Ṣadrā

sisi: sisi tetap dan sisi berubah. Kebutuhan-kebutuhan biologis termasuk aspek yang pertama sedangkan kebutuhan-kebutuhan spesies seperti kerja sama dengan orang-orang lain termasuk kebutuhan aspek yang kedua., sehingga pekerjaan dan aktifitas termasuk dimensi aktifitas spesies. Abdullah Nashri, *Mabāni Insān Shaneshi dar Qur'an*, hal. 163.

<sup>100</sup>Naşir Fukūhi, Mu'arrifiye Insān Shenosī Iqtishād, dalam <http://www.farhangshenasi.ir>. Diakses pada 11 Mei 2018.

<sup>101</sup>Naşir Fukūhi, Mu'arrifiye Insān Shenosī Iqtishād, dalam <http://www.farhangshenasi.ir>. Diakses pada 11 Mei 2018.

tentang tabiat/perilaku manusia dan pelbagai pandangan politik dan manajemen mereka.<sup>102</sup>

Banyak para pakar berpandangan bahwa pembentukan antropologi politik yang fokus telaaahnya pada pengenalan pelbagai perubahan dan gejala-gejala politik merupakan reaksi atas pemikiran Claude Levi Strauss dalam pelbagai karyanya. Dua antropolog Inggris Meyer Fortes (1906-1983) dan Edward Evans Pritchard (1902-1973) menerbitkan buku "sistem politik Afrika". Buku ini merupakan upaya pertama dalam klasifikasi sistem-sistem politik klasik.<sup>103</sup>

Dan antropologi politik memiliki pelbagai metode yang bila dilihat secara jelas dari sisi alat yang digunakannya serta pelbagai persoalan yang dihadapinya. Dan sebagian dari metodologi ini adalah:

- 1) Metodologi *takwīnī* (kosmotik). Metodologi ini dilihat dari sisi metode merupakan pendekatan paling kuno dan merupakan metodologi jurusan antropologi politik yang pertama. Metodologi ini memberi perhatian pada pelbagai persoalan sumber (asal usul) dan kesempurnaan dalam tempo lama seperti asal muasal sihir atau mazhab pemerintahan atau proses pembentukan pemerintahan primitif. Metodologi ini didapat ditemukan pada pelbagai karya Mc Leod (1912) dan tampak pada telaah historis sumber dan sejarah politik.
- 2) Metodologi orientasi pekerjaan. Metodologi ini menganalisa pelbagai institusi/lembaga politik pada masyarakat primitif dengan memperhatikan orientasi pekerjaan mereka. Menurut Radcliffe Brown (1881-1955), metodologi ini membahas dan menganalisa lembaga politik sebagai aspek dari lembaga seluruh masyarakat. Metodologi ini memungkinkan pendefinisian relasi-relasi politik pelbagai lembaga dan sistem yang dibangun di atasnya. Namun metodologi ini memberi sumbangan kecil dalam menjelaskan fenomena-fenomena politik.
- 3) Metodologi terminologi yang menganalisa dan mengklasifikasi secara dini pelbagai fenomena dan sistem politik dan berupaya untuk memperluas wacana politik. Sehingga linguistik merupakan salah satu alat yang perlu untuk antropologi dan antropologi masyarakat politik.
- 4) Metodologi Struktural. Metodologi ini tidak menganalisa berdasarkan telaah *takwīnī* namun telaah yang dilakukannya berdasarkan pedoman-pedoman struktural dan dalam persoalan-persoalan politik, ia menjelaskan

---

<sup>102</sup>Syafi'i, Ahmad, et al. "Surat Pardozi Mafhūm Insān wa Jigunegi Ta'thiri on bar Andisheh Siyasī Hobes wa Jawādi Āmuli", dalam *Jurnal Insān Pazuhe Dinī*, Vol. 8 No. 26 musim gugur dan musim dingin 1390 HS.

<sup>103</sup>Ali Reza Khudami, *Insān Shenosī Siyasī Hosgohhoh Mafahīm Athār wa andisymandon*, pasal baru, 1396 HS, cetakan pertama, hal. 21-22.

berdasarkan hubungan-hubungan resmi dan relasi faktual kekuasaan antara individu dan kelompok.<sup>104</sup>

Sebagaimana pelbagai ilmu memiliki tujuan tersendiri, antropologi politik pun mempunyai tujuan utama sebagai berikut:

- 1) Menentukan persoalan politik yang tidak hanya dibatasi pada masyarakat-masyarakat yang dikenal memiliki sejarah atau aparatur-aparatur pemerintahan.
- 2) Menjelaskan proses pembentukan dan perubahan sistem politik dengan bantuan penelitian-penelitian yang beragam yang menggunakan pelbagai metode seperti kuantitatif (wawancara dan pengumpulan data-data tertulis) dan deskriptif.
- 3) Telaah komparatif dengan memahami pelbagai fenomena politik bukan hanya dalam batasan satu sejarah khusus, seperti sejarah Eropa, namun dalam bentangan lengkap sejarah dan geografi. Dalam makna ini, antropologi politik ingin menjadi perwujudan dari seluruh makna antropologi. Dan jalan ini membantu mengurangi ekspansi wilayah yang dikecam oleh para ilmuwan politik.<sup>105</sup>

Antropologi politik merupakan cabang dari antropologi budaya untuk menganalisa pelbagai sistem politik di pelbagai budaya, khususnya sistem politik non-pemerintahan. Antropologi politik sejak semula mendapat perhatian besar, karena bangsa Eropa saat bersinggungan dengan masyarakat-masyarakat primitif, mereka tidak mampu memahami bagaimana pembagian pekerjaan dan tugas serta penerapan kekuasaan di masyarakat-masyarakat tersebut. Sehingga karena itu, mereka memerlukan sebuah telaah luas di bidang ini. Georges Balandier, Meyer Fortes dan E. Evans-Pritchard termasuk penggagas cabang ilmu ini. Dan sekarang antropologi politik menelaah tentang pelbagai masyarakat modern dan bagaimana pembagian kekuasaan di antara mereka dan relasi masalah ini dengan pelbagai proses budaya.

---

<sup>104</sup>David Claude, *Insān Shenosī Siyasi*, Naşir Fukūhi, Teheran, 1382, cetakan pertama, hal. 19-23.

<sup>105</sup>Georges Balandier & Fatimeh Giwehcion, *Insān Shenosī Siyasi*, Teheran,Oran, 1374 HS, cetakan pertama, hal. 13-14.



### BAB III POLEMIK TENTANG ANTROPOLOGI DALAM PERSPEKTIF LINTAS AGAMA

#### A. Antropologi dalam Perspektif Al-Qur'an

##### 1. Antropologi Huṣūlī dan Huḍūrī dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an membagi makrifat dalam dua bagian: makrifat *huṣūlī* dan makrifat *huḍūrī*. Makrifat *huṣūlī* terkait dengan rupa benda-benda, sedangkan makrifat *huḍūrī* berhubungan langsung dengan *ma'lūm* (sesuatu yang diketahui/pengetahuan itu sendiri). Menurut penuturan sebagian filosof, terkadang ilmu terkait dengan zat *ma'lūm* sehingga wujud realistik dan riil *ma'lūm* tersingkap bagi alim atau wujud eksternal tidak diketahui dan disaksikan oleh alim, namun seseorang mengetahui melalui sesuatu yang merupakan petunjuk dari *ma'lūm* dan secara istilah dinamakan dengan rupa atau *mafhūm dhihnī* (pemahaman yang ada di otak). Bagian yang pertama dinamakan dengan '*ilm huṣūlī*' dan bagian kedua adalah '*ilm huḍūrī*'<sup>1</sup>

Pengetahuan *huṣūlī* diperoleh melalui panca indra zahir manusia (seperti penglihatan, pendengaran, perasa, penciuman dan peraba). Yakni, *mafhūm* diperoleh melalui panca indra dan ada keterbatasan-keterbatasan yang terkait dengan indra sehingga siapapun yang kehilangan salah satu dari panca indra ini (misalnya penglihatan) maka pengetahuan yang terkait dengan indra tersebut (seperti warna dan rupa) tidak akan diperolehnya.

Pengetahuan dengan representasi ('*ilm huṣūlī*'), yaitu kehadiran forma (gambaran) obyek pengetahuan pada subyek yang mengetahui. Dalam hal ini,

---

<sup>1</sup>Misbah Yazdi, *Khudo Shenosi*, Qom, Muassasah Imam Khomani, 1389 HS, juz 3, hal. 153.

ada tiga hal yang perlu diperhatikan, yaitu: (a) subyek yang mengetahui yang memperoleh forma obyek; (b) forma yang diistilahkan sebagai *ma'lūm bi al-dhāt*, yakni terbayangnya wujud *dhihni* suatu obyek; (c) obyek luaran (di luar pikiran) yang diistilahkan sebagai *ma'lūm bi al-'araḍ*, yakni terbayangnya suatu obyek di luar pikiran (*wujūd khārijī*).

Ayat-ayat yang mengajak kepada tafakur dan *tadabbur* (perenungan) terhadap sistem alam wujud dan wujud manusia atau yang mengecam sikap irasional (tidak berpikir) dan tidak mengambil pelajaran dari pelbagai peristiwa kehidupan atau ayat-ayat yang mengkritisi budaya yang ada dan model gaya hidup khurafat pada sebagian kaum, semua ayat ini dapat dibahas dalam koridor makrifat *huṣūlī*.

Perlu dicatat bahwa dalam pandangan Al-Qur'an, ruh manusia—dalam awal permulaan kehidupan—tidak memiliki sedikitpun pengetahuan tentang dirinya dan dunia di sekitarnya sebagaimana diisyaratkan dalam ayat berikut ini:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا

*Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun. (QS. al-Nahl [16]: 78).*

Sehubungan dengan ayat tersebut, Ṭabāṭabāi mengatakan, "Ayat yang mulia ini meneguhkan teori para psikolog, yaitu bahwa halaman hati manusia pada awal pembentukannya sunyi dari lukisan/gambar apapun dan secara bertahap pelbagai pengetahuan dilukis di dalamnya."<sup>2</sup>

Tidak sedikit ayat-ayat Al-Qur'an yang membicarakan makrifat *huḍūrī* seperti ayat-ayat yang membahas *ma'rifatullah* yang kesemuanya dapat dianalisa dalam koridor ilmu *huḍūrī* atau *shuhūdi*. Demikian juga ayat-ayat yang berbicara tentang agama yang fitri yang pada hakikatnya menunjukkan *ma'rifatullah* secara fitri atau *huḍūrī* sebagaimana diisyaratkan dalam ayat berikut ini:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَا كِنَّ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

*Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (QS. al-Rum [30]: 30).*

Sehubungan dengan ayat di atas, Misbah Yazdi berkata,

<sup>2</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān...*, juz 12, hal. 312.

Bila dalam diri manusia ada kecenderungan yang tersembunyi untuk tunduk kepada sesuatu, maka sesuatu itu harus kita kenali. Ini bukan berarti kita tidak mengetahui mestinya tunduk kepada siapa. Fitrahlah yang menunjukkan bahwa sesuatu yang pantas untuk kita tunduk padanya adalah kesempurnaan mutlak. Hanya saja manusia seringkali salah dalam menemukan kesempurnaan ini.<sup>3</sup>

Sementara itu, Jawadī Āmulī berpandangan bahwa,

Kecenderungan manusia didahului oleh ilmunya. Manusia cenderung kepada sesuatu yang ia memahaminya, baik ilmu *huṣūlī* maupun *huḍūrī*. Jadi, pertama-tama manusia mengetahui, kemudian ia cenderung padanya. Kecenderungan dan kecintaan manusia terhadap sesuatu bukan seperti daya tarik antara magnet dan besi.<sup>4</sup>

Muṭahharī berpandangan bahwa makrifat *hissī* (indrawi) adalah makrifat *juz'ī* (parsial) dan *ẓāhiri* (cuma di permukaan dan tidak dalam) dan terkait dengan teritorial yang bertalian dengan zaman sekarang (bukan zaman dahulu dan akan datang). Dan pengetahuan ini merupakan titik temu antara manusia dan hewan.<sup>5</sup>

Faiḍ Kashanī mendefinisikan ilmu atau makrifat sebagai berikut, “Ilmu adalah terjadinya *image* sesuatu dan kemunculan sesuatu pada seorang yang mengetahui tanpa disertai pengaruh-pengaruh eksternal dan pakaian/bungkus dari wujud material sesuatu itu.”<sup>6</sup>

Metode *hissī* dan *tajrībī* (eksperimental) merupakan jalan yang paling tidak berharga dan *tajribah hissiyah* (eksperimen indrawi) tidak mampu berbicara dalam banyak masalah, meskipun cukup banyak diaplikasikan dalam bidang kemajuan industri dan sains materialis dan empiris, tetapi tidak cukup untuk mengungkap pandangan dunia, sebab tidak mungkin dengan timbangan ini seluruh dunia dipahami.

Masalah seperti kemustahilan *tasalsul/daur* (rotasi), permulaan dan akhir dunia, Tuhan dan makna tauhid dan seluruh masalah yang terkait dengan nilai dan akhlak sama sekali tidak bisa ditimbang dengan timbangan *hiss* dan *tajribah* (pengalaman). Bahkan dalam koridor kewenangannya, *hiss*—saat tidak terkait dengan pengetahuan rasional dan aturan rasional (seperti kemustahilan pertemuan dua hal yang kontradiktif, prinsip sebab-akibat) maka ia pun kehilangan dasar nilai pengetahuannya.

Jadi, metode *hiss* dan *tajrībī* tidak berlaku bagi pandangan dunia. *Ma'rifah nafs* merupakan cabang dari pembahasan-pembahasan pandangan dunia. Kita tidak akan mampu mengenali diri internal dan hakikat wujud manusia dengan alat *hiss* yang dalam penelitian ini penulis berusaha

<sup>3</sup>Misbah Yazdi, *Khudo Shenosi...*, hal. 34-35.

<sup>4</sup>Jawadī Āmulī, *Ma'rifat Shenosi dar Qur'an*, Qom, Isra', tahun 1384 HS, hal. 28.

<sup>5</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū'ah Āthār ...*, jilid 13, hal. 391.

<sup>6</sup>Defenisi tersebut dalam bahasa Arab adalah:

العلم هو حصول صورة الشيء للعالم وظهوره لديه مجردا عما يلابسه

Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū'ah Āthār ...*, jilid 13, hal. 28.

mencapainya. Meskipun pengenalan diri sebagian besar bertumpu pada makrifat wahyu dan tafakur ‘*aqlī* dan *shuhūd ‘irfānī*’ (penyaksian mistis).

Ilmu *tajrībī* pun di samping mengenal badan dan sampai batas tertentu *nafs nabātī* (tumbuhan) dan *hayawānī* sebagai jenjang rendah *nafs* (diri rendah) dan mengenal tanda dari dunia yang ditunjukkannya mampu menjadi cikal bakal *tanabbuh* (kesadaran) dan *tawajjuh nafs* (perhatian jiwa) terhadap asal muasal ciptaan dan eskatologi dan hakikat pengenalan diri adalah mengingat Allah.<sup>7</sup>

Al-Qur’an juga mengisyaratkan panca indra zahir manusia sebagaimana firman-Nya,

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا

*Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun.* (Surat al-Nahl [16]: 78).

Ayat di atas menunjukkan prinsip-prinsip ilmu *huṣūlī* yang Allah anugerahkan kepada manusia. Sebab sumber seluruh *taṣawwurat* (asumsi-asumsi) adalah panca indra zahir yang paling pokok darinya adalah *hiss baṣīrah* dan *samī’ah*, sedangkan paca indra lainnya, yaitu peraba, penciuman dan perasa tidak memiliki urgensi selevel dengan keduanya. Adapun sumber *taṣdīq* (pembenaran/keyakinan) dan *fikr* (pemikiran) adalah hati. Umumnya kebanyakan manusia melalui panca indra zahir ini, mereka mengamati pelbagai keajaiban alam penciptaan Ilahi sehingga mereka—sesuai dengan level pemahamannya—mencapai pengetahuan tentang dirinya dan Tuhan yang sesuai dengan penjelasan sebelumnya hal ini dinamakan dengan *sair āfāqī*. Dan termasuk ciri khas jalan ini adalah kemudahan dan kegampangan pemahamannya.<sup>8</sup>

Pengetahuan *huṣūlī* tentang diri ini meskipun perlu dan penting namun untuk mencapai level-level kesempurnaan yang tinggi dan kebahagiaan yang hakiki tidak cukup. Dan dengan menjelaskan karakteristik ilmu *huṣūlī* dan juga urgensi dan manfaat pengetahuan ini maka makna di atas akan semakin jelas.

<sup>7</sup>Muhammad Saleh Thoyyib Niya, *Yek Qadam Ta Khuda*, cetakan *Hādith* Rah ‘Isyq, 1387 HS, hal 208.

<sup>8</sup>Penulis akan menjelaskan secara detail antropologi *huṣūlī* dalam Al-Qur’an pada bab keempat disertasi ini. Yakni, penulis akan meneliti apa makna "diri" yang padanannya adalah "*nafs*" dalam Al-Qur’an dan lafal-lafal seperti ruh, *qalb*, *ṣadr*, *fu’ād*, akal dan yang serupa dengannya, apa hubungannya dengan kata ini dan bagaimana jenjang-jenjang dan karakteristik-karakteristik "*nafs*" dijelaskan dalam Al-Qur’an. Sehingga dengan memanfaatkan ayat-ayat Al-Qur’an dan pelbagai kitab tafsir, penulis akan mendapatkan pelbagai informasi dan pengetahuan tentang *nafs* yang sangat membantu menjelaskan hakikat manusia.

Pengetahuan *huṣūlī* memiliki sejumlah kriteria yang terhitung sebagai kekurangan baginya. Oleh karena itu, pengenalan diri melalui bentuk pengetahuan ini tidak mampu mengantarkan manusia pada jenjang-jenjang tinggi kesempurnaan dan *qurb* Ilahi.

Karakteristik-karakteristik ilmu *huṣūlī* di antaranya.

- a. Tidak memahami realitas *khārijī* dan 'aini obyektif (*ma'lūm*)

Ilmu *huṣūlī* tidak terkait dengan *dhāt ma'lūm* dan cuma terbatas pada pengetahuan *mafḥūm* dan *māhiyyah*. Manusia hanya memahami pada otaknya—dalam ilmu *huṣūlī*—*mafḥūm dhihni* (pemahaman yang ada di otak) dan *ṣūrat dhihni* (rupa yang ada di otak) realitas eksternal, sedangkan *wā'qi'iyyah 'aini* (realita) dan *khārijī ma'lūm* (wujud konkrit) tidak akan pernah dipahaminya.

- b. Kemungkinan Terjadinya Kesalahan pada Ilmu *Huṣūlī*

Selama kebutuhan-kebutuhan tersebut diperhatikan, maka ia akan terefleksi dan terpatrit dalam otak dan manusia tidak akan lalai dan abai darinya, *taṣdīq* dan ilmu pun tetap ada. Sedangkan saat pengawasan hilang dan kelalaian yang paling minimal terjadi maka sekecil apapun syubhah akan mampu menghancurkan pengetahuan ini. Meskipun ilmu *huṣūlī* juga ada yang terlindung dari kesalahan seperti *badḥiyyāt awwalī*.<sup>9</sup>

- c. Manusia minus ilmu *huṣūlī* di awal penciptaan

Manusia di awal penciptaan tidak dibekali dengan modal dan pengalaman apapun dari ilmu *huṣūlī* sebagaimana telah disinggung dalam ayat:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا

*Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun. (QS. al-Nahl [16]: 78).*

Kata "*shai'an*" yang dalam istilah nahwu disebut *nākirah fī siyāq nafy* yang mendatangkan/menunjukkan manfaat general/umum sehingga bayi tidak mengetahui sedikitpun dari ilmu-ilmu biasa dan manusiawi ini (seperti ilmu eksperimental dan matematika) dan ia mempelajari segala sesuatu melalui mata, telinga dan akal sebagaimana firman Allah:

وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

*Dan Dia memberimu pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, agar kamu bersyukur. (QS. al-Nahl [16]: 78).*

Manusia hanya memiliki potensi dan kapasitas ilmu-ilmu ini.

---

<sup>9</sup>Yaitu persoalan yang pembenarannya oleh akal begitu nyata tanpa memerlukan penelitian yang jauh, seperti penyaksian langsung atau hal-hal yang fitri.

d. Al-Qur'an mengemukakan akhir dari ilmu manusia:

وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا<sup>ظ</sup>

Di antara kamu ada yang dikembalikan kepada usia yang tua renta (pikun), sehingga dia tidak mengetahui lagi sesuatu yang pernah diketahuinya. (QS. al-Nahl [16]: 70).

Yakni, sebagian kalian ketika sampai pada usia lanjut maka ia lupa terhadap ilmu dan pengetahuan sebelumnya. Dalam ayat ini kata "shai'an" pun disebut dalam bentuk *nākirah fī siyāq nafy* yang menunjukkan bahwa sedikitpun dari apa yang mereka pelajari sepanjang hidupnya tidak tersimpan di memori mereka.

Al-Qur'an memandang bahwa *'ulūm kasbiyyah* (ilmu-ilmu yang diperoleh melalui belajar secara formal) dan *huṣūlī* termasuk dari *'awāriḍ bashariyyah* (kekhasan manusia) dan menjadi sifat dari *nafs*. Ilmu yang diperoleh secara *huṣūlī* dan wujud *dhihnī* (terkait dengan otak) yang bila secara eksistensi tidak menyatu dengan hakikat dan jiwa alam dan sebatas menjadi sifat dari keadaan jiwa maka dengan datangnya penyakit dan *'awāriḍ jasmaniyyah* (kekhasan fisik) ia akan hilang.<sup>10</sup>

e. Ilmu *Huṣūlī* Tidak Identik dengan Amal dan Hidayah

Ilmu *huṣūlī* meskipun mendatangkan banyak pengetahuan kepada pemiliknya namun tidak serta merta mendatangkan banyak amal, bahkan terkadang justru diikuti dengan amal yang sedikit. Jadi, ilmu *huṣūlī* bisa menjadi mukadimah dari amal, namun hanya sekadar mengetahui sesuatu tidak mesti identik dengan pengamalannya.

Dalam pandangan *Ṭabāṭabāi* bukan suatu kontradiksi bahwa seseorang yang tahu jalan tapi di saat yang sama dia tersesat atau ia yakin terhadap sesuatu namun ia justru mengingkari keyakinannya. Sebab ilmu tidak identik dengan hidayah.<sup>11</sup>

Al-Qur'an mengamini hal tersebut dan menyebutkan bahwa kaum Yahudi hanya merasa puas dengan nama Taurat atau membacanya tanpa mereka berusaha memikirkan kandungannya dan mengamalkannya seperti keledai yang merupakan simbol kebodohan dalam peribahasa sebagaimana ditegaskan dalam ayat:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا

<sup>10</sup>Jawādi Āmuli, *Tafsīr-e Insān be Insān...*, hal. 172-175.

<sup>11</sup>Husein Ahmadi, *Khud Shenosī az Manzare Qur'ān Karīm*, Mujtama'Omuzez Oli, musim panas 1396 HS, hal. 62.

*Perumpamaan orang-orang yang diberi tugas membawa Taurat, kemudian mereka tidak membawanya (tidak mengamalkannya) adalah seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal. (QS. Jum'ah [62]: 5).*

Yakni, orang-orang yang diwajibkan untuk mengamalkan Taurat namun mereka tidak memenuhi haknya bagaikan keledai yang membawa kitab-kitab.

Selanjutnya, penulis akan menyampaikan urgensi antropologi *huṣūlī* dalam Al-Qur'an. Banyak ayat Al-Qur'an mengajak manusia untuk melakukan telaah dan tafakur terhadap alam penciptaan di antaranya adalah wujud zahir dan batin manusia. Melalui jalan *āfāqī* ini, manusia mampu lebih mengenal dirinya dan Tuhan. Dan dalam batasan pengetahuan ini, ia dapat memperoleh pengaruh-pengaruh positif darinya. Hanya saja, pengetahuan ini tidak serta merta identik dengan hidayah dan amal sehingga seseorang meskipun lalai terhadap hakikat dirinya namun di saat yang sama ia memperoleh dampak-dampak pengetahuan ini secara minimal.

Misbāh Yazdī menjelaskan urgensi pengetahuan diri secara *huṣūlī* ini seperti ini, "Untuk mencapai pengetahuan perihal hakikat *nafs* insan, maka harus dilalui beberapa tahapan dan dalam jenjang-jenjang pertama pengetahuan tentang *nafs* harus diperoleh pengetahuan-pengetahuan *huṣūlī* dan *burhan* sehingga pengetahuan *huḍūrī* kita terhadap diri kita menguat."<sup>12</sup>

Penjelasannya adalah bahwa bila *nafs* tidak dikenal dengan ilmu *huṣūlī* yang benar maka seseorang tidak mampu secara tepat untuk melakukan *tazkiyah nafs* (sebab *tazkiyah nafs* adalah cabang dari makrifat terhadap *nafs*) dan tanpa *tazkiyah nafs*, hati manusia (yang merupakan alat pengetahuan *shuhūdī*) akan kehilangan basirah batinnya dan tidak akan mampu menggapai pengetahuan *shuhūdī nafs* dan pada gilirannya manusia tidak akan berhasil mencapai kesuksesan dan kebahagiaan abadi yang terwujud dalam bingkai *taykiyah nafs*.

Oleh karena itu, manusia bertanggungjawab untuk berupaya memperoleh pengetahuan *huṣūlī nafs* secara benar tentang diri asli dan manusiawinya, dan pengetahuan ini dapat dicapai dengan merujuk kepada kesaksian-kesaksian Al-Qur'an dan hadis-hadis yang terpercaya dan pengetahuan-pengetahuan rasional dan *falsafī*.

Setelah pemaparan makrifat *huṣūlī*, penulis akan menyampaikan kriteria-kriteria makrifat *huḍūrī* dan kedua, urgensi pengenalan diri secara *huḍūrī*.

Makrifat dan ilmu *huḍūrī*, yaitu saat alim mendapatkan *ma'lūm* tanpa *wāshitah* (perantara), yakni *wāqī'iyah ma'lūm* (realita obyek) dan bukan *ṣūrah* (rupa) atau *mafhūm*-nya yang hadir pada orang yang mengetahui. Misalnya, seseorang yang merasakan kepedihan rasa sakitnya, sehingga

---

<sup>12</sup>Muhammad Taqī Misbāh Yazdī, *Be Suye U ...*, hal. 130.

orang seperti ini dikatakan telah memperoleh ilmu *huḍūrī* terkait dengan penyakitnya.

Termasuk *miṣdāq* (contoh nyata) ilmu *huḍūrī* adalah ilmu terhadap "saya", yakni ilmu *nafs* insan terhadap dirinya yang pada hakikatnya mendahului ilmu apapun. Sebagian *miṣdāq* yang lain dari ilmu *huḍūrī* adalah ilmu manusia terhadap pelbagai keadaan dan perasaan-perasaan psikologis seperti ilmu terhadap rasa sakit dan kesedihan dan kebahagiaan dan ilmu manusia terhadap kekuatan-kekuatan *nafs*, seperti *quwwah tafakkur* (daya pikir), *takhayyul* (khayal) dan *ta'aqqul* serta ilmu setiap *mujarrad* (nonfisik) terhadap sebab wujud diri, seperti 'ilmu *nafs* terhadap Allah SWT yang semula merupakan ilmu *huḍūrī* yang lemah lalu dengan tarbiah dan *tahdhīb* serta melalui jalan-jalan kesempurnaan ia menguat dan berubah menjadi *shuhūd* dan *mukāsyafah 'irfāniyyah* (penyaksian secara sufistik). Jadi, ilmu *huḍūrī* memiliki pelbagai bagian dan jenjang yang sebagian jenjangnya *dha'īf* (lemah), *mutharib* (tidak stabil), *qawīyy* (kuat) dan *'ām* (umum) serta *wāshī*' (luas).

Karakteristik-karakteristik ilmu *huḍūrī* di antaranya:

- a. Ilmu *huḍūrī* adalah ilmu yang 'ilm merupakan 'ain *ma'lūm* (hakikat pengetahuan). Hakikat pengetahuan hadir pada sisi orang yang mengetahui (alim) tanpa perantara *mafāhim* (pemahaman-pemahaman) dan gambar-gambar sebagaimana dijelaskan dalam defenisinya.
- b. Ilmu *huḍūrī* tidak mengenal salah dan tidak salah. Sebab, salah mengemuka ketika antara cerita dan fakta bersesuaian atau tidak, sedangkan dalam ilmu *huḍūrī* 'ilm dan *ma'lūm* menjadi hakikat yang menyatu satu sama lain.<sup>13</sup>
- c. Ilmu *huḍūrī* berhubungan erat dengan amal dan hidayah. Alat makrifat *huḍūrī* adalah hati dan hati tanpa memiliki kecerahan dan kebersihan dari dosa tentu tidak akan memiliki basirah untuk melihat cahaya-cahaya Ilahiah. Tentu saja makrifat ini tidak mungkin diperoleh oleh setiap orang tanpa amal dan *tahdhīb nafs*. Maka, semakin ikhlash suatu amal dan tidak ada riya, pamrih dan kelalaian di dalamnya tentu akan semakin berdanpak positif dalam *nafs*. Dan karena pengenalan terhadap *nafs* berjenjang-jenjang maka semakin tinggi pengenalan *nafs* akan semakin banyak hidayah menuju kesempurnaan yang akan diperoleh oleh manusia.

Urgensi pengenalan diri secara *huḍūrī* dilihat dari pelbagai sisi begitu penting. Dari satu sisi, karena pengetahuan *huḍūrī* memiliki pelbagai kriteria yang positif, khususnya jenjang yang tinggi darinya seperti tidak ada kesalahan di dalamnya dan identik dengan amal dan hidayah. Di sisi lain, pengetahuan *huḍūrī* memiliki pelbagai pengaruh penting di antaranya: *ma'rifatullah* secara benar dan ibadah kepada Allah SWT. Sebagaimana

---

<sup>13</sup>Hasan Mu'allimi, *Ma'rifat Shenasi...*, hal. 90.

diisyaratkan dalam ayat Al-Qur'an bahwa tujuan penciptaan manusia adalah beribadah kepada Allah:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

*Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku.* (QS. al-Dzariyat [51]: 56).

Ibadah ini akan terwujud dengan *ma'rifatullah* dan *ma'rifah al-nafs* merupakan mukadimah *ma'rifatullah*.

Sehubungan dengan urgensi pengenalan diri secara *huḍūrī*, Misbāh Yazdī berpandangan bahwa,

Salah satu kecenderungan fitrah manusia adalah mencari kebenaran (hakikat). Dan salah satu hakikat utama yang dicari-cari oleh manusia adalah kesempurnaan akhir dan hakiki dan untuk mencapai hakikat yang agung ini, ia harus memilih dan melalui jalan ketinggian dan kesempurnaan dirinya. Oleh karena itu, untuk mencapai kesempurnaan akhir dan hakiki dirinya maka ia harus dibimbing menuju pengenalan dan pemahaman *huḍūrī* dan *shuhūdī* akan hakikat wujud dirinya yang merupakan hakikat hubungan dengan Allah SWT.<sup>14</sup>

Mengenal jiwa dilihat dari pelbagai sudut ilmu dapat dianalisa dan dibahas dari pelbagai sisi. Secara umum pengenalan jiwa terjadi dalam empat bentuk:

- a. Pengenalan jiwa dari sudut pandang psikologi
- b. Pengenalan jiwa secara filosofis atau dalam sudut pandang ilmu filsafat
- c. Pengenalan jiwa secara etika dan edukatif
- d. Pengenalan jiwa secara mistik dan tasawuf atau *shuhūdī*.

Yang dimaksud dengan pengenalan jiwa dalam disertasi ini adalah pengenalan penyaksian jiwa (*ma'rifat shuhūdī nafs*)<sup>15</sup> dalam sudut pandang mistik atau tasawuf yang dalam hal ini berkaitan dengan *'irfān* praktis atau tasawuf praktis. Sejatinya ahli makrifat melalui *mujāhadah* (bina diri) dan *murāqabah* (kewaspadaan), mereka berusaha menyingkap dan menyaksikan hakikat jiwa mereka. Kaum sufi percaya bahwa kebanyakan orang karena tenggelam dalam lumpur kelezatan-kelezatan dan keterbatasan-keterbatasan jasmani, sehingga mereka terhalang untuk mengetahui dengan ilmu *huḍūrī*<sup>16</sup> jiwa mereka. Dan mereka hanya mengetahui jiwanya pada lapisan dan tingkat yang rendah.

<sup>14</sup>Husain Ahmadi, *Hudshenasi az Manzhari Qur'an Karim*, Qom, 1388 HS, hal. 180.

<sup>15</sup>Dengan ilmu *huḍūrī* dipahami bahwa pelaku seluruh perbuatan dan yang mampu memahami seluruh pengetahuan adalah satu, yaitu "aku". Ini adalah "aku" yang melihat, sekaligus mendengar, juga yang berkhayal, dan yang berpikir (rasional) dan sekaligus yang sensitif. Juga yang bergerak, yang tumbuh, dan sekaligus yang mengunyah. *Nafs* supaya bisa mewujudkan masing-masing dari pengaruh ini maka ia membutuhkan kekuatan-kekuatan yang mempunyai kapasitas/potensi.

<sup>16</sup>Ilmu *huḍūrī* adalah hadirnya obyek atau sesuatu yang diketahui di sisi orang yang mengetahui, buku *Manthiq*..., terbitan Dar Iman, hal. 34.

Makrifat *nafs 'irfānī* bukan hanya *muthāla'ah 'aqliyyah* (telaah rasional) dan *naqliyyah mahdah* (hanya telaah tekstual), tetapi makrifat yang diperoleh melalui renungan-renungan internal dan *tawajjuh* serta *murāqabah dā'imiyah* (kontinu) dan *tahdhīb nafs*. Dalam bentuk pengenalan *nafs* seperti ini, penulis memperhatikan hakikat *nafs*, *'awāriḍ*, *ahwāl* (keadaan-keadaan), *athwart* (tahapan-tahapan) dan *marātib* (jenjang-jenjang) berdasarkan *taammulāt shuhūdiyyah* (perenungan kesaksian). Bentuk makrifat ini mendatangkan kesempurnaan *nafs*. Makrifat ini dalam jenjang pertama bersifat *shuhūdī* dan pada jenjang kedua dengan merenungkan *shuhūd* akan diperoleh makrifat *huṣūlī* yang terkait dengan *nafs* insan.

## 2. Posibilitas Pengenalan Manusia

Jawādi Āmuli menyampaikan dua argumentasi untuk membuktikan posibilitas pengenalan manusia: Pertama, setiap manusia pada setiap kawasan, ras dan ajaran serta untuk tujuan apapun pasti memiliki motivasi untuk mengenal alam. Rasa ingin tahu untuk mengenal alam ini selalu membayangi manusia. Bila pengenalan terhadap alam itu mustahil maka tidak mungkin rasa ingin tahu ini diletakkan pada diri manusia. Sebab hal ini bertentangan dengan hikmah dan Tuhan yang bersifat *al-Hakīm* tidak mungkin melakukan suatu perbuatan yang berlawanan dengan hikmah. Lagi pula, setiap manusia berupaya untuk mencari pengenalan di luar dirinya, dan pengenalan sesuatu yang di luar manusia tidak mungkin akan membuahkan hasil tanpa ketergantungan pengenalan terhadap kapasitas pengenalan diri sendiri. Dan hal ini dengan sendirinya membuktikan posibilitas dan realisasi pengenalan manusia.

Kedua, pengenalan manusia dan dunia serta relasi *khalq* (mahluk) dan *khāliq* (Pencipta) dan yang semisalnya secara akal dan *naql* (Al-Qur'an dan Sunah) adalah *taklīf* (kewajiban) manusia. Sehingga pertama, pengetahuan hal-hal seperti ini adalah hal yang *possible*, sebab bila tidak maka tidak mungkin terjadi *taklīf*. Dan kedua, tanpa pengenalan diri (manusia) dan pemahaman terhadap pengetahuan itu sendiri maka hal tersebut tidak akan terwujud. Sebab, siapapun yang tidak mampu mengenal dirinya maka dia tidak akan pernah mampu mengenal selainnya, dan seseorang yang tidak memahami dasar pengetahuan maka ia tidak akan bisa mengerti hal-hal yang lain.<sup>17</sup>

Posibilitas pengenalan hakikat manusia tidak berarti bahwa mengenalnya begitu mudah/sederhana. Jawādi Āmuli berpandangan bahwa mengenal manusia dan memahami hakikatnya adalah perkara yang memerlukan kecermatan yang luar biasa dan kapasitas yang sangat mumpuni. Oleh karena ini, banyak yang justru bingung dan tidak mampu mengenal manusia. Kelompok pertama yang bingung adalah para malaikat. Saat Allah

<sup>17</sup>Jawādi Āmuli, *Tafsīr-e Insān be Insān*. Qum: Isrā', 1392 H.S, hal. 59-60.

mengabarkan pada mereka dalam Surat al-Baqarah [2]: 30 perihal penciptaan manusia, mereka menyatakan,

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ

*Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?*

Kami para malaikat senantiasa sibuk bertasbih, memuji dan menyucikan-Mu, lalu mengapa Engkau menciptakan makhluk yang berbuat kerusakan dan menumpahkan darah di muka bumi?<sup>18</sup>

Allah SWT menjawab perihal ketidakmampuan mereka mengenal hakikat manusia dan memahami mereka keluasaan ilmu-Nya yang mutlak dengan berfirman,

إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

*Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui". (QS. al-Baqarah [2]: 30).*

Yakni, di antara manusia ada individu-individu yang sempurna, seperti Adam, *Abu al-bashar* yang merupakan guru bagi kalian. Namun kalian hanya melihat aspek lahiriah manusia dan sikap merusak sebagian mereka dan kalian tidak memahami hakikat insan. Manusia lebih layak menyandang khalifah-Ku dan kalian tidak mengetahui hal ini sehingga kalian menganggap diri kalian yang berhak menyandang jabatan *khilāfah*-Ku.<sup>19</sup>

Kelompok kedua yang bingung adalah bangsa Jin, khususnya setan yang memiliki pengalaman beribadah enam ribu tahun, namun ia gagal mengenal manusia. Dan dengan sebuah analogi yang fatal, ibadahnya selama enam ribu tahun menjadi sia-sia dan binasa. Penolakannya untuk sujud kepada Adam karena ia menganggap bahwa asal-usulnya yang dari api jauh lebih baik daripada Adam yang dari tanah sehingga ia mengira bahwa perbedaan material ini sebagai parameter keutamaan yang sesungguhnya dan ia berkata seperti ini,

أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

<sup>18</sup>Jawādi Āmuli, *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān*, Qum: Markaz Nashr Isra, 1385 HS, hal. 33.

<sup>19</sup>Jawādi Āmuli, *Ṣūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān ...*, hal. 34.

*Saya lebih baik daripadanya: Engkau ciptakan saya dari api sedang dia Engkau ciptakan dari tanah". (QS. al-A'raf [7]: 12, QS. Shad [38]: 76).*

Kelompok ketiga yang bingung adalah mayoritas orang yang umumnya tidak mampu mengenal hakikat manusia, kecuali sedikit dari mereka. Oleh karena itu, Al-Qur'an berbicara tentang kelupaan diri dan kerugian jiwa yang mengisyaratkan perihal ketidakmampuan mengenal *nafs*.<sup>20</sup>

Pengenalan esensi manusia, bahkan pengenalan esensi segala sesuatu adalah *muḥtani'* (terhalang) dan pengetahuan akan hal ini hanya diperuntukkan bagi Allah SWT karena segala sesuatu adalah *faid* (emanasi) khusus Allah yang merupakan *Basīṭ Muthlaq* (Maha Kaya dan Mutlak) tanpa ada kombinasi atau *imtizāj*. Dan hanya Allah yang memiliki *huḍūr* dan *qayyūmiyyah* (perihal kekuasaan) pada segala sesuatu, sedangkan manusia hanya memiliki pengetahuan yang terbatas sesuai dengan kapasitasnya.

### 3. Relasi Antara Manusia dan Tuhan

Sebelum membahas bentuk hubungan antara manusia dan Tuhan, penulis perlu menyampaikan bahwa ada dua pembahasan yang muncul terkait dengan Tuhan: *tashawwur* (asumsi) tentang Tuhan dan *tashdīq* atau ketiadaan *tashdīq* tentang wujud Allah. Lalu bagaimana *tashawwur* manusia tentang Tuhan? Apakah *tashawwur* tersebut disertai dengan *mishdāq* eksternal atau tidak?

Pertama-tama seseorang harus melakukan *tashawwur* bahwa apakah *maujūd mushawwar* (ujud yang diasumsikan) ini ada atau tidak? Sebab, bila tidak ada *tashawwur* perihal *maujūd* ini maka ia tidak dapat ditetapkan atau dinafikan.

Sepanjang sejarah *tashawwur* tentang Tuhan begitu banyak dan beraneka rupa hingga ada yang menghitung sampai 29 (dua puluh Sembilan) persepsi tentang Tuhan sepanjang sejarah umat manusia. Bahkan dalam satu budaya, Islam, misalnya, pun tidak memiliki satu asumsi dan persepsi tentang Tuhan. Ian Richard Netton dalam bukunya, *Allah Transcendent* (2009) menyatakan bahwa sejak 1400 tahun lebih dalam budaya Islam tidak ada satu persepsi tentang Tuhan dan beliau menyatakan bahwa dalam Islam terdapat sembilan persepsi tentang Tuhan. Persepsi Farabi tentang Tuhan berbeda dengan Ibn Sīnā, meskipun kedua-duanya berhaluan filsafat Peripatetik dan berpikiran Aristoteles serta hidup di zaman yang dekat.

Persepsi tentang Tuhan sepanjang sejarah umat manusia yang sebanyak 29 dapat disimpulkan dalam tiga pandangan besar:

- a. Tuhan adalah *maujūd ghair mutashakhshish* (tidak memiliki *ghair* alias selain-Nya tidak ada).
- b. Tuhan adalah *maujūd mutashakhshish*, bukan manusia (ada yang menyerupai tapi bukan seperti manusia).

<sup>20</sup> Jawādi Āmuli, *Ṣūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān ...*, hal. 34.

c. Tuhan adalah *maujūd mutashakhshish*, seperti manusia (ada yang menyerupai seperti manusia).

Pandangan dan persepsi yang terakhir alias yang ketiga merupakan teori yang paling populer. Sedangkan pandangan yang pertama dinisbatkan pada teori *wahdah al-wujūd* (kesatuan wujud).

Makna *mutashakhshish* adalah *maujūd* yang memiliki *ghair* (yang lain/tandingan). Yakni, misalnya selain Tuhan, ada batu dan batu disebut *ghair*.

Setiap agama mencoba memberikan penafsiran dan penjelasan yang kiranya dapat diterima perihal hubungan antara Tuhan dan manusia dan hal ini menjadi titik pusat setiap agama. Oleh karena itu, relasi ini harus menjadi jelas seperti apa sebelum penjelasan hubungan antara Tuhan dan makhluk lainnya. Dengan kata lain, setiap agama memiliki pandangan dunia khusus terkait relasi antara manusia dan Tuhan.

Bagaimana bentuk relasi ideal antara manusia dan Tuhan? Apakah relasi antara manusia dan Tuhan seperti relasi filosofis antara *nafs* dan badan? Yakni, apakah relasi antara manusia dan Tuhan bersifat *ittihādi* (kesatuan)? Atau *hulūl* (peleburan) atau *nisbah 'ainiyyah muṭlaqah* (relasi yang sama persis) atau *in'izāl muṭlaq* (keterpisahan mutlak)? Atau sesuatu di luar istilah-istilah ini?

Syubhah dualisme Allah dan manusia menjadi polemik hangat sepanjang sejarah dan tidak mudah diselesaikan. Kaum sufi menjelaskan bahwa wujud Allah hadir pada setiap molekul dan atom di alam. Sebagaimana air yang ada pada ombak hingga tidak ada dualisme antara air dan ombak. Ombak itu air dan air adalah ombak.

Hubungan manusia dengan Allah menafikan dualisme dan orang yang meyakini dualisme Allah dihukumi musyrik. Allah itu bukan wujud tanpa batas. Ini ungkapan yang tidak benar. Allah di atas semua pernyataan ini. Allah adalah Zat yang lebih tinggi daripada keseluruhan dan sebagian, zaman, tempat dan apapun. Allah tidak masuk ke benda dan benda tidak masuk pada-Nya. Seringkali sufi mengumpamakan ombak yang tidak pernah bisa menjadi laut tapi ia bisa bergabung dengan laut dan menjadi bagian dari bagiannya. Dan permisalan hubungan Allah dan manusia diumpamakan seperti kapas yang dari kapas ini dijahit lalu dibuat kantong, lengan dan lain sebagainya. Relasi Allah dan makhluk adalah *tabayun sinkhi* (kesesuaian yang berbeda sekali). Yakni, Dia tidak memiliki *kull* (keseluruhan), *juz* (sebagian) dan zaman serta tempat dan Dia menciptakan alam ini.

Hussein Nashr berpandangan bahwa Islam sebagaimana agama-agama ortodoks lainnya memiliki doktrin dan metode yang mesti kita pahami dalam mengatur relasi antara manusia dan Tuhan. Manusia harus menyadari kenyataan bahwa hanya Tuhan yang menjadi Zat Yang Mutlak dan manusia hanyalah makhluk yang nisbi tapi diberi kebebasan oleh-Nya untuk

menerima atau menolak kehendak-Nya. Hubungan antara yang mutlak dan yang *nisbi* ini menduduki titik pusat di dalam setiap agama. Demikian Nashr.<sup>21</sup>

Lebih jauh Nashr menegaskan bahwa,

Dalam penghadapan manusia kepada Tuhan, Islam tidak menekankan pada inkarnasi ataupun manifestasi zat yang mutlak, tidak pula pada kondisi manusia yang tidak sempurna dan penuh dengan dosa. Islam memandang manusia sebagaimana adanya secara esensiil dan Tuhan sebagaimana Ia dalam kenyataan-Nya yang mutlak. Perspektif Islam didasarkan pada Tuhan sebagaimana Ia ada, bukan Tuhan sebagai inkarnasi dalam sejarah. Islam didasarkan pada Yang Nyata, bukan pada penjelmaan Yang Nyata. Serupa dengan itu, Islam memandang manusia sebagaimana fitrahnya, bukan sebagai makhluk yang penuh dosa sesudah terjadinya peristiwa yang di dalam Kristen disebut "dosa asal."<sup>22</sup>

#### **4. Posibilitas Kesempurnaan Manusia (Teori *Insān Kāmil*)**

Kajian tentang manusia merupakan objek yang menarik dan tidak kunjung selesai untuk dibicarakan. Oleh sebab itu, dari kajian-kajian menyangkut obyek tersebut telah lahir beragam disiplin ilmu. Sekalipun demikian, anehnya, kajian itu senantiasa merupakan suatu misteri yang tidak pernah tuntas. Salah satu aspek kajian tentang manusia yang menarik ialah menyangkut pencapaian kesempurnaan dirinya, kepuasan batinnya, dan kehidupannya yang hangat dan bermakna.<sup>23</sup>

Pandangan-pandangan menyangkut obyek di atas sebenarnya telah muncul sejak dini, namun masih dalam bentuk yang sangat sederhana. Kajian awal yang agak mendasar dilakukan oleh para filsuf Yunani klasik, seperti Pythagoras (w.l.k. 600 SM), Plato (427-334 SM), dan Aristoteles (384-332 SM). Tetapi kajian-kajian tersebut belum memuaskan. Karena itu, para filsuf modern di Barat menampilkan lagi beragam pandangan tentang manusia.

<sup>21</sup>S.H. Nashr, *Islam dalam Cita dan Fakta (Ideals and Realita of Islam)*, Leppenias 1981, hal. 2.

<sup>22</sup>S.H. Nashr, *Islam dalam Cita dan Fakta (Ideals and Realita of Islam) ...*, hal. 3.

<sup>23</sup>Istilah *insān kāmil* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh R.A. Nicholson dengan the perfect man. Ini terlihat, antara lain, pada judul bukunya, *The Doctrin of the Perfect Man* (Edmonds: The Near Eastern Press, 1984), Terjemahan demikian terlihat pula pada tulisan Muhammad Iqbal. Lihat Iqbal, "The Development of Metaphysics in Persia" (London: Luzatc & Co., 1908), hal. 172; Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought* (Tokyo: Institute for the Study of Language and Cultures of Asia and Africa, 1987). Sementara Titus Burckhardt menerjemahkannya ke dalam bahasa Perancis: dengan de l'homme universel. Istilah ini dipakainya untuk menerjemahkan karya al-Jilli, *al-Insān al-Kāmil*. Terjemahan tersebut, kemudian disalin ke dalam bahasa Inggris oleh Angela Culme-Seymour dengan *Universal Man*. Lihat 'Abd al-Karīm al-Jilli, *Universal Man*, sari terjemahan dengan komentar oleh Titus Burckhardt, terjemahan Inggris oleh Angela Culme-Seymour, Sherbone: Beshara Publication, 1983. hal 4.

Friedrich Nietzsche (1844-1900 M) misalnya, menempatkan kesempurnaan manusia pada kekuasaan dan kebebasannya.

Manusia yang demikian itu disebutnya *superman* atau *overman*. Nietzsche tidak mengaitkan kesempurnaan manusia dengan Tuhan, karena menurut keyakinannya, "Tuhan telah mati. Agama hanyalah bikinan orang-orang lemah untuk dapat melindungi diri dari orang kuat. Paham yang senada dikembangkan pula oleh Karl Marx (1818-1883). Tetapi dia berpendapat sebaliknya, bahwa agama diciptakan oleh orang kuat untuk menindas si lemah."<sup>24</sup>

Ragam pemikiran tentang kesempurnaan dan kepuasan hidup manusia yang membingungkan telah membuat Arthur Schopenhauer (1788-1868 M) menafikan segala fenomena duniawi. Ia melihat bahwa dunia penuh kesengsaraan dan kemandulan. Manusia sebagai produk tertinggi dari kegiatan dasar dunia merupakan makhluk yang paling malang. Oleh karena itu, manusia akan mencapai kesempurnaan ketika menemui kematian.<sup>25</sup>

Konsep *insān kāmil* (manusia sempurna) al-Jilli masih tetap relevan untuk dikaji dewasa ini. Mengkaji *insān kāmil* penting bagi setiap Muslim, karena ia merupakan model atau contoh, yang patut diteladani bagi insan yang ingin mencapai kesempurnaan manusiawi. Oleh karena itu, seorang Muslim harus mengenal apa itu *insān kāmil*. Kemudian dia juga harus mengenal bagaimana kepribadian dan intelektualnya. Berdasarkan model itu, seorang Muslim akan dapat membangun dirinya, dan pribadi-pribadi lain.<sup>26</sup>

Terdapat perbedaan pandangan para peneliti tentang asal-usul konsep *insān kāmil* H.H. Schaefer dan L. Massignon memandang konsep *insān kāmil* pada mulanya bukan berasal dari Islam. Schaefer memandang konsep *insān kāmil* ini berasal dari agama Parsi kuno. Nama Gayomard (Arab: Kiyumarts) dalam agama Parsi kuno merupakan manusia pertama yang memiliki daya-daya Iahi dan memainkan peranan penting dalam peristiwa penciptaan alam ini.<sup>27</sup> Sedangkan Massignon, lebih jauh, melihat konsep *insān kāmil* ini juga tampak pada bangsa Mongol di masa silam, kemudian berkembang dalam agama Parsi kuno—khususnya agama Mazdak—dengan nama Kiyumarts dan disebut dalam agama Manu dengan manusia yang *qadīm* (dahulu). Konsep demikian kemudian diterima dalam agama Yahudi dalam pandangan mereka terhadap Adam, dan dalam agama Nasrani dalam

---

<sup>24</sup>Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, Paramadina, Jakarta, 1997, hal. 1.

<sup>25</sup>Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi ...*, hal. 2.

<sup>26</sup>Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi ...*, hal. 3.

<sup>27</sup>Lihat H.H. Schaefer "Nazariyah al-Insān al-Kāmil 'indal Muslimin Mashdaruha wa Taṣwīruha al-Syi'ri," dalam *al-Insān al-Kāmil fil Islam*, ed. A.R. Badawi Kuwait: Wikalah al-Mathbu'at, 1976, hal. 21-3.

konsep tentang *al-kalimah al-mutajassadah* (kalimat yang memanifestasi).<sup>28</sup> Akan tetapi, Yusuf Zaydan memandang bahwa konsep *insān kāmil* ini secara murni berasal dari Islam. Ia membantah kedua pandangan tersebut dengan mengemukakan beberapa alasan, di antaranya: Pertama, meski di dalam teks Parsi kuno sudah terdapat *insān kāmil*, atau *al-insān al-qadīm*, atau *al-insān al-awwal* (insan pertama), istilah-istilah itu tidak pasti menunjukkan esensi yang sama dengan istilah *insān kāmil* dalam Islam, karena masing-masing istilah tumbuh dalam kebudayaan yang berbeda. Untuk itu, meminjam teori *structuralism* Michel Foucault, filsuf dan sejarawan Perancis, yang melihat bahwa suatu istilah yang sama, tetapi tumbuh dalam kebudayaan yang berbeda akan berbeda pula maknanya. Kedua, meskipun terdapat segi-segi kesamaan antara *an-insān al-awwal* dalam agama Parsi kuno dengan *insān kāmil* dalam Islam, itu bukan berarti konsep *insān kāmil* berasal dari pengaruh agama Parsi kuno. Menurut Zaydan, adanya segi-segi kesamaan sesuatu konsep yang tumbuh dalam kebudayaan yang berbeda, tidak dapat dikatakan bahwa yang satu mempengaruhi yang lain. Ia menunjuk pada Ramayana dalam agama Hindu juga memiliki segi kesamaan dengan *insān kāmil*. Lalu, apakah dengan demikian, konsep *insān kāmil* dapat kita katakan bersumber dari Hindu?<sup>29</sup>

Menurut Zaydan, konsep *insān kāmil* berasal dari pandangan kaum Muslim tentang wali, yang mengacu pada karakteristik hamba yang saleh dalam ungkapan Al-Qur'an.<sup>30</sup>

Pada awal abad ke-3 H muncul Abu Yazīd al-Busthāmī (w. 261 H/874 M; versi lain: 264 H/877 M), yang membawa konsep tentang *al-wali al-kāmil*. Menurutnnya, wali yang sempurna ialah orang yang, telah mencapai makrifat yang sempurna tentang Tuhan, ia telah terbakar oleh (api) Tuhannya. Makrifat yang sempurna akan membuat wali *fana'* dalam sifat-sifat ketuhanan. Wali yang sirna dalam nama Allah, *al-Zāhiri* (Yang Maha Zahir), akan dapat menyaksikan keajaiban *qudrah* (kekuasaan) Tuhan; wali yang sirna dalam nama-Nya, *al-Baṭin* (Yang Maha Batin), akan dapat menyaksikan rahasia-rahasia alam; wali yang sirna dalam nama-Nya *al-Awwal* (Yang Maha Pertama), akan dapat menyaksikan sesuatu yang pada masa lalu; dan wali yang sirna dalam nama-Nya, *al-Akhir* (Maha Akhir), akan dapat melihat masa depan.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup>Lihat L. Massingnon "*al-Insān al-Kāmil fi l-Islam wa Ashalatuhu al-Nushuriyah...*", hal, 113-15.

<sup>29</sup>Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi...*, hal. 6. Lebih jauh lihat Yusuf Zaydan, *al-Fikr al-Shufi 'inda 'Abd al-Karīm al-Jilli*, Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1988, hal. 125-31.

<sup>30</sup>Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi...*, hal. 7.

<sup>31</sup>A.R. Badawi, *Shathahat al-Shūfiyah*, Beirut, Dār al-Qalam, 1976), hal. 105. Pembicaraan tentang makrifat sufi ini tampak pula pada Dzul-Nun al-Mishri (w. 245 H/959 M) dan al-Junayd al-Baghdadi. Lihat Farid al-Din al-'Aṭhār, *Tadhkirah al-Awliyā*, ed. R.A.

Kāmil Musthafa al-Sya'bi melihat bahwa asal-usul istilah *insān kāmil* berasal dari Syiah Isma'iliyah, yang diambil oleh Ibn 'Arabi melalui kelompok Ikhwan al-Shafa.<sup>32</sup> Meskipun demikian diduga—menurut R.A. Nicholson bahwa Ibn 'Arabi orang pertama yang menggunakan ungkapan ini sebagai istilah teknis dalam tasawuf.<sup>33</sup>

Muṭahharī berpandangan bahwa sumber pandangan *insān kāmil* dapat ditemukan dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an memandang bahwa khalifah manusia itu adalah ciptaan Ilahi dan menyebut *insān kāmil* sebagai imam. Dalam Surat al-Baqarah [2]: 124 dijelaskan:

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۗ

Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat(perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: "Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia."<sup>34</sup>

Ketika Ibn 'Arabi membahas manusia, beliau biasanya mengarahkan pembahasannya pada manusia sempurna, bukan manusia biasa yang umumnya dikenal dengan pelupa dan bodoh. Hakikat manusia sempurna yang dimaksudkan adalah arketipe abadi dan kekal dari seluruh manusia sempurna secara individual.

Ibn 'Arabi menilai bahwa *insān kāmil* adalah ciptaan yang azali dan abadi dan kalimat penentu dan komprehensif. Dengan perantaranya, rahasia-rahasia Ilahi dan makrifat-makrifat hakiki mewujudkan. *Insān kāmil* adalah

Nicholson, London: t.pn., 19050.j.1, hal. 127; Abu Naṣr al-Sarrāj, *al-Luma'*, ed. A.H. Mahmūd dan T. 'Abd al-Baqi Surur, Kairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1960, hal. 49.

<sup>32</sup>Lihat al-Syaybi, *al-Ṣilah bayn al-Tashawwuf wa 'L -Tasyayyu'*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969, hal. 465-6.

<sup>33</sup>Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi ...*, hal. 6.

<sup>34</sup>Menurut Murtaḍā Muṭahharī, Al-Qur'an dan isyarat yang terdapat dalam kitab Nahjul Balaghah, karya Ali bin Abi Thalib dan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para imam Syiah (tentu hal ini memerlukan penelitian tersendiri) juga Muhammad bin Ali al Hakim at Turmuzi (wafat 255 H), Abu Yazīd Buṣṭamī (wafat 264 H) dan Husain bin Manṣūr al-Hallāj (wafat 309 H) adalah orang-orang yang pertama kali mempopularkan terori *insān kāmil*.

Hallāj, dengan bersandar kepada hadis Nabi saw:

(ان الله خلق آدم على صورته)

Sesungguhnya Allah menciptakan Adam sesuai dengan gambarnya.

Meyakini bahwa manusia terdiri dari dua unsur, yaitu karakter kemanusiaan (nasut) dan ketuhanan (lahut). Dua karakter ini yang notabene tampak dualis namun dua-duanya sejatinya saling menyatu dan bercampur.

wadah seluruh peran dan duplikat asma-asma Ilahi dan merupakan rahmat terbesar *al-Haqq* bagi makhluk.<sup>35</sup>

Muhyiddin Ibn ‘Arabi menggunakan istilah manusia sempurna (*insān kāmil*) dari sisi pandangan khusus tasawuf. Beliau mengambil pandangan al-Hallāj lalu mengubahnya secara mendasar dan cakupannya pun dikembangkan secara jauh lebih luas.

Ibn ‘Arabi menampilkan dualisme aspek “*lāhūt*” (aspek ketuhanan) dan “*nāsūt*” (aspek kemanusiaan) dalam satu hakikat, bukan memiliki zat atau esensi tersendiri, lalu *lāhūt* dan *nāsūt* bukan hanya terdapat pada manusia, bahkan secara potensial ia mewujudkan pada setiap perkara yang lain, bahkan di otak pun terdapat peran keduanya, sehingga pada segala sesuatu dapat dikenali *nāsūt* sebagai manifestasi eksternal dan *lāhūt* sebagai manifestasi internal/batin. Namun Allah SWT yang memmanifestasi (*tajjalī*) pada segala sesuatu secara nyata, Dia mengejawantah secara sempurna pada sosok *insān kāmil* yang para nabi dan para wali merupakan contoh kongkrit yang paling menonjol darinya.

Pandangan ini merupakan tema asli dua kitab utama beliau, *Fuṣūs al-Hikam* dan *at-Tadbīrāt al-Ilāhiyyah*, dan banyak bagian-bagian penting dari kitab tersebut yang kemudian ditelaah dan dikajinya kembali dalam kitab *Futūhāt al-Makkiyah* dan pelbagai karya beliau lainnya. Kitab *Fuṣūs al-Hikam* yang kemudian begitu tenar di kalangan umat Islam menjadi gita sufistik yang sangat disambut oleh para ulama kenamaan. Dalam beberapa abad yang lalu, lebih dari seratus sepuluh syarah dalam bahasa Persia, Turki, dan Arab ditulis untuk buku ini dan pandangan *insān kāmil* dipaparkan sebagai salah satu diskursus klasik mistik teoritis (*‘irfān nazari*).

*Fuṣūs al-Hikam* mempunyai dua puluh tujuh *fash* (segmen) dan masing-masing *fash* dinamai dengan nama-nama para nabi yang mereka merupakan manifestasi *insān kāmil* di zamannya dan salah satu dari pengejawantahan Muhammadiyah (Nur Muhammad) dan manifestasi yang komprehensif dan holistik dari *insān kāmil* adalah Nabi Muhammad SAW.

Ibn ‘Arabi memandang bahwa *insān kāmil* adalah wakil yang benar/sah di muka bumi dan *muallimul mulk* (pengajar alam gaib) di langit. Dalam perspektif beliau, *insān kāmil* adalah potret yang paling sempurna yang diciptakan oleh Allah dan derajatnya lebih baik dari batasan mungkin dan lebih tinggi dari *maqām* ciptaan (makhluk). Karena kedudukannya, pancaran rahmat dan bantuan *al-Haqq* (Allah SWT)—yang merupakan penyebab kelestarian alam—sampai kepada alam.

*Insān kāmil* adalah ciptaan yang azali dan abadi dan kalimat penentu dan komprehensi. Dengan perantara manusia seutuhnya, rahasia-rahasia Ilahi

---

<sup>35</sup>William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu Arabi*, Risalah Gusti, Surabaya 2001, hal. 41.

dan makrifat-makrifat hakiki mewujudkan dan hubungan yang pertama dan yang terakhir tersambung serta tingkatan alam batin dan alam lahir menyempurna. *Insān kāmil* adalah wadah seluruh peran dan duplikat asma-asma Ilahi dan hakikat-hakikat kekinian. *Insān kāmil* merupakan rahmat terbesar *al-Haqq* bagi makhluk. *Insān kāmil* adalah ruh alam dan alam adalah jasadnya. Sebagaimana ruh mengatur dan menguasai badan melalui kekuatan-kekuatan spiritual dan fisik, *insān kāmil* juga—melalui asma-asma Ilahi dimana Allah mengajarkan pelbagai rahasianya kepadanya—mengintervensi alam dan sebagaimana ruh menjadi penyebab kehidupan badan, dan ketika ruh meninggalkan/mengabaikan badan maka badan akan menderita dan tidak akan menyempurna maka *insān kāmil* pun menjadi faktor kehidupan alam dan ketika ia meninggalkan alam ini maka alam akan rusak dan kehilangan makna. Dan *insān kāmil* adalah manifestasi pertama dari makhluk yang Zat *Ahadiyah* memantulkan cahaya-Nya kepadanya.

Jadi, karena hubungan yang organik antara manusia dan kosmos, Ibn ‘Arabi menyebut manusia sempurna dengan “pilar kosmos”. Tanpa mereka, kosmos akan runtuh dan mati, inilah juga yang terjadi pada hari akhir ketika manusia sempurna yang terakhir terpisah dari dunia. Secara kosmologis dapat dikatakan, bahwa kerusakan dan kehancuran alam dan lingkungan sosial di era modern adalah salah satu tanda berkurangnya jumlah manusia sempurna di muka bumi ini.<sup>36</sup>

Berbeda dengan Ibn ‘Arabi yang mengulas konsep *insān kāmil* dalam bingkai tasawuf, Murtaḍā Muṭahharī mengkaji *insān kāmil* dalam bukunya “*Perfect Man*” dari sudut pandangan Al-Qur’an. Namun sebagaimana Ibn ‘Arabi, Muṭahharī melihat *insān kāmil* sebagai manusia yang menangkap dan mengembangkan asma Allah secara proporsional.

Muṭahharī mengkritik tasawuf negatif yang hanya memperhatikan satu aspek dan nilai saja. Beliau mengkritik tajam kaum sufi yang mengabaikan peran akal dalam mendekati dan memahami agama serta perannya dalam perjalanan spiritual. Bagi Muṭahharī, pengembaraan dan pencerahan spiritual harus memakai kendaraan akal supaya sukses.

Perlu digarisbawahi di sini bahwa Muṭahharī tidak menyerang ajaran tasawuf secara keseluruhan, namun sikap *ifrāt* (ekstremitas) dan *tafrīt* (kelonggaran) yang menjadi sasaran kritiknya. Sebab bagi beliau, *insān kāmil* adalah sosok manusia yang bukan hanya superior di satu bidang dan nilai namun inferior di bagian yang lain. *Insān kāmil* adalah sosok manusia yang mampu merekat dan merajut pelbagai nilai dan prestasi secara seimbang. *Insān kāmil* tidak bisa diwakili oleh sosok petapa yang perutnya kempes, badannya lesu, mukanya pucat pasi, matanya merah karena kurang tidur, namun kepekaan sosialnya hilang. Manusia seperti ini adalah abid yang

---

<sup>36</sup>William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu ‘Arabi ...*, hal. 40.

individualis. Tidak juga diwakili oleh orang yang keberaniannya luar biasa bak macam kumbang yang selalu siap menerkam mangsanya. Manusia seperti ini mengganggu kenyamanan dan keamanan orang lain. *Insān kāmil* bukan juga pada diri filosof yang mengkultuskan akal namun aspek rohaninya kering kerontang. Ia lebih banyak mendiskusikan agama dan menghafal istilah-istilah filosofis ketimbang mengamalkannya. Dan *insān kāmil* tidak bisa diklaim oleh pemabuk cinta yang kemana-mana menyenandungkan nyayian cinta dan mabuk dalam buaian arak cinta. Ia hanya mendekati Tuhan-Nya dengan syair-syair cinta dan nada-nada *mahabbahi* (cinta), namun ia mengebiri akal. Sebab, baginya akal adalah “tirai” yang menutup jalan manusia menuju *al-Mahbūb* (Sang Kekasih).

Jadi, *insān kāmil* adalah sosok manusia yang berhasil memadukan nilai-nilai luhur dan baik secara proporsional. Ia *‘ābid* (ahli ibadah), sekaligus *‘ārif* (pesalik jalan spiritual dengan makrifat), sekaligus *‘ākil* (yang berakal) dan *‘āsyiq* (pencinta). Dan akhirnya ia sejatinya adalah manifestasi *‘abd al-haqīqī Wājibul Wujūd* (hamba sejati Allah).

Saat menjelaskan bentuk kesempurnaan manusia, Muṭahharī menyitir ayat Al-Qur’an yang berbunyi:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَاهُ  
السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

*Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur yang Kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan), karena itu Kami jadikan dia mendengar dan melihat. Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kafir.”* (QS. al-Insān [76]: 2-3). Lalu beliau mengemukakan,

Ini berarti, manusia telah dianugerahi banyak kemampuan dan dibiarkan bebas untuk membuktikan apakah ia patut memperoleh pahala atau hukuman atas perbuatannya. Makhluk lain tak mendapatkan semua itu. Manusia harus memilih jalannya sendiri, dan ia mendapatkan kesempurnaan melalui pengendalian dan penyeimbangan diri dan dengan mengerahkan semua kemampuannya. Ini serupa dengan kesempurnaan fisik. Perhatikanlah seorang bocah yang tumbuh. Bila seluruh organ dan anggota badannya sehat dan berkembang secara harmonis maka secara fisik ia sempurna. Tetapi, bila ia tumbuh seperti kartun, yang sebagian organ dan anggota badannya berkembang berlebihan sedang yang lain sama sekali tidak tumbuh atau hanya tumbuh sedikit, ia tak akan mencapai kesempurnaan fisik. Jadi, perkembangan yang harmonis dan menyeluruh dapat menghasilkan kesempurnaan. Imam Ali adalah manusia sempurna karena semua nilai manusiawi tumbuh secara maksimum dan harmonis dalam dirinya.<sup>37</sup>

<sup>37</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Manusia Sempurna*, Penerbit Lentera, Jakarta, tahun 2004, hal. 32.

Menurut Murtaḍā Muṭahharī, para pakar menyakini dua model kesempurnaan: pertama, kesempurnaan alami dan ekologis yang biasanya dibahas dalam ruang lingkup ekologi. Mereka berpendapat bahwa manusia merupakan hewan yang paling sempurna dan merupakan lingkaran kesempurnaan alam hewan.

*Al-takāmul* (proses menyempurna) merupakan bentuk kesempurnaan yang terjadi pada alam tanpa campur tangan dan keinginan manusia sendiri. Oleh karena itu, manusia dan binatang tidak ada perbedaan sama sekali dalam hal ini, yaitu sebuah perjalanan yang alami yang bersifat *qahrī jabrī* (paksaan/*deterministic*).

Kesempurnaan alami ini tidak membedakan sama sekali antara manusia dan binatang. Bedanya cuma yang satu kita sebut binatang dan yang lain kita sebut manusia. Tetapi kesempurnaan sejarah atau kesempurnaan sosial adalah perjalanan baru dari kesempurnaan yang tidak ada sama sekali intervensi dari alam. Kesempurnaan ini bersifat *iktisābī*. Yakni, kesempurnaan yang manusia melakukannya dengan tangannya sendiri dan melalui tahapan-tahapannya serta memperolehnya melalui taklim, bukan warisan atau pengaruh keturunan.

Jadi, kesempurnaan alami terjadi tanpa ikhtiar dan usaha manusia dan berpindah melalui hukum keturunan tetapi kesempurnaan sosial atau historis karena bersifat ikhtiar dan terjadi dengan tangan manusia sendiri maka proses perpindahannya dari satu generasi ke generasi yang lain dan dari satu kawasan ke kawasan yang lain di sepanjang waktu tidak mungkin terjadi dengan keturunan tetapi melalui proses pengajaran dan pembelajaran.<sup>38</sup>

Lebih jauh Muṭahharī, menjelaskan perbedaan antara kesempurnaan dan kemajuan sebagai berikut:

Kita mengatakan pada suatu penyakit bahwa penyakit ini sedang mengalami kemajuan alias meningkat tapi kita tidak mengatakan telah menyempurna. Contoh lain, tentara berperang di suatu daerah lalu sebagian dari tanah musuh itu berhasil didudukinya sehingga kita mengatakan bahwa tentara tersebut sedang mengalami kemajuan tapi kita tidak mengatakan berada dalam kesempurnaan. Mengapa? Karena dalam *mafhūm* kesempurnaan itu tersirat ketinggian. Yakni, kesempurnaan adalah sebuah gerakan tetapi gerakan menuju ke atas dan bersifat horizontal. Bukankah kesempurnaan adalah gerakan dari permukaan menuju permukaan yang lebih tinggi, sedangkan kemajuan itu merupakan gerakan permukaan yang bersifat *ufuqī* atau horizontal. Jadi, waktu kita katakan kesempurnaan sosial maka dalam pemahamannya itu tersirat ketinggian manusia dari sisi sosial, bukan semata kemajuan. Sebab, berapa banyak hal-hal yang

---

<sup>38</sup>Kesempurnaan model ini pun dianggap oleh kaum Marxis sebagai kesempurnaan yang terbentuk karena alam dan bersifat *jabrī* (determinisme). Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū'ah Āthār*, Teheran: Intishārāt Ṣadrā, jilid 25, cetakan kedua, 1378 H, hal. 510.

dianggap sebagai kemajuan bagi masyarakat manusia namun tidak dianggap sebagai kesempurnaan dan ketinggiannya.<sup>39</sup>

Sementara itu, menurut Fakhru al-Rāzī, dalam agama, manusia dibagi dalam tiga kelompok dari sisi memanfaatkan makrifat: *nāqish* (kurang), *kāmil ghairu mukammil* (sempurna tapi tidak menyempurnakan) dan *kāmil mukammil* (lengkap dan melengkapi). *Nāqish* dibagi dua: *dhāl wa mudhill* (sesat dan menyesatkan orang lain) dan yang kedua, sesat untuk dirinya sendiri. *Kāmil* pun dibagi dua: pertama, orang yang tidak mampu menyempurnakan orang lain yang mereka disebut dengan aulia dan orang-orang yang mampu menyempurnakan orang-orang yang kurang, yang disebut dengan para nabi. Dalam pandangan ayat-ayat Al-Qur'an, gerakan menuju kesempurnaan orang-orang yang kurang mencakup tiga tahapan: syariat, *tharīqat* dan hakikat.<sup>40</sup>

Allah berfirman:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ

*Sungguh beruntung orang yang menyucikan diri (dengan beriman), dan mengingat nama Tuhannya, lalu dia shalat. (QS. al-A'la [87]: 14-15).*

Al-Rāzī menguraikan, berdasarkan ayat di atas bahwa tujuan taklim dan tazkiah para nabi adalah pembersihan dan pencapaian akhlak yang mulia. Yakni mula-mula terpusat pada kebersihan hati dan setelahnya, giliran pertumbuhan dan kesempurnaan kekuatan teoritis dan praktis makrifat manusia.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup>Sedangkan perbedaan antara *takāmul* dan *tamām* ialah: *tamām* adalah sesuatu yang memiliki serangkaian bagian-bagiannya, seperti satu bangunan dan satu mobil, selama seluruh komponennya yang diperlukannya tidak ada maka kita mengatakan itu kurang, dan ketika komponen terakhir atau bagian terakhir ditemukan maka kita mengatakan *tamām* (sempurna). Yakni, seluruh komponennya telah berakhir. Dan kesempurnaan itu memiliki aneka tahapan dan derajat. Bila misalnya anak kecil itu lahir dan salah satu organnya kurang maka ia dianggap tidak lengkap (kurang/cacat).

Namun bila seluruh anggota dan organnya lengkap, ia pun tetap dianggap kurang sempurna dan ia harus melalui jenjang-jenjang kesempurnaan dengan taklim dan tarbiah dan ini dianggap sebagai perjalanan ketinggian bagi anak tersebut. Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū'ah Athār*, Teheran: Intishārat Ṣadrā, jilid 25, cetakan kedua, 1378 H, hal. 513.

<sup>40</sup>Fakhru al-Rāzī, *Mafāṭih al-Ghaib* (Tafsīr Kabīr), Dār Ihyā' al-Turāst al-'Arabi, 1420, jilid 17, hal. 269.

<sup>41</sup>Fakhru al-Dīn Al-Rāzī, *al-Mathālib al-'Aliyah, tahqīq Hijazī Saqa*, Dār al-Kitab al-'Arabi, Beirut 1407, jilid 8, hal. 111-112.

Di jalan ini, orang-orang yang mencari kesempurnaan yang memanfaatkan ajaran para nabi, mereka akan pergi menuju kesempurnaan.<sup>42</sup> Dan bila mereka justru lalai dari Allah dan mengikuti hawa nafsu maka mereka dalam keadaan kejiwaan yang terburuk. Kesempurnaan manusia terjadi dengan menjaga keseimbangan. Keluar dari batas keseimbangan dalam kekuatan praktis menyebabkan keterjerumusan dalam syahwat dan dalam kekuatan teoritis menyebabkan jauhnya seseorang dari makrifat yang meyakinkan.

Ya, posibilitas kesempurnaan manusia merupakan titik temu agama - agama penting di Timur dan Barat baik samawi maupun non-samawi. Pelbagai ungkapan seperti kesempurnaan manusia dan *insān kāmil* dapat ditemukan di pelbagai agama yang kesohor. Dalam ajaran Budha, *insān kāmil* disebut dengan "arhat" dan "insan yang merdeka" sedangkan dalam pemikiran masyarakat Cina klasik dan ajaran Konfeus, dikenal dengan "Tao", "manusia bebas" dan "insan suci", sementara dalam pandangan Islam, manusia memiliki tempat yang istimewa sehingga bila ia mencapai puncak kesempurnaan maka ia berkedudukan lebih tinggi daripada seluruh makhluk, termasuk para malaikat. Sebab makhluk-makhluk yang lain mempunyai kapasitas kesempurnaan yang terbatas, sedangkan manusia mampu menjadi manifestasi dari seluruh asma dan sifat Ilahiah dan posibilitas kesempurnaannya tidak terbatas.<sup>43</sup>

Yunani sejak dahulu adalah tempat lahirnya filsafat dan *'irfān*. Karena itu, pemikiran tentang manusia dan kesempurnaan manusia termasuk pembahasan yang paling mendasar dalam pelbagai ajaran filsafat dan *'irfān* Yunani klasik.

Menurut pandangan Aristoteles, tujuan dari pelbagai pencarian, pelbagai kerja dan upaya yang dilakukan oleh manusia adalah mencapai *khair* (kebaikan). Namun karena pekerjaan manusia itu beragam maka *mafhûm khair* juga bervariasi yang satu sama lain saling berkaitan. Sehingga ada puncak *khair* yang bersifat *qāim bi al-dhāt* alias independen dan kita manusia mencari karena *khair* itu. Dan Aristoteles menamakan jenjang *khair* ini dengan sebutan "*khair a'lā*" (kebaikan tertinggi). Sebagai contoh, tujuan dari ilmu kedokteran adalah kesehatan dan tujuan dari ilmu ekonomi adalah kekayaan/kesejahteraan.

---

<sup>42</sup>Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Fī al-Tanbīh 'ala Ba'dhi al-Asrār al-Muwadda'ah fī Ba'dhi Suwar al-Qur'an al-Karīm wa al-Furqān al-'Azhīm*, Tahqīq Bahāuddīn Daresuma, Dār Ibn Hazm, Beirut, 1433, 203-204.

<sup>43</sup>Shakir Muhammad, et al. "Kamāl Padzhiriye Insān: Nuqṭheh 'Azimat dar Guftemon Adyon", dalam *Jurnal Insān Pozuhe Dinī*, Vol. 8 No. 26 musim gugur dan musim dingin 1390 HS, hal. 43.

Oleh karena itu, tujuan akhir segala sesuatu adalah kebaikan (*khair a'lā*). Dan *khair a'lā* ini dinamakan *kamāl* (kesempurnaan). Dengan demikian, setiap orang akan mempersepsi—sesuai dengan gaya hidup dan pengalamannya—*mafhum kamāl* (pemahaman tentang kesempurnaan).

Berdasarkan persepsi pandangan ini, setiap individu manusia pasti merasakan kehidupan yang khusus, yaitu: 1-kehidupan yang dipenuhi dengan kelezatan material 2-kehidupan untuk mencapai jabatan duniawi 3-kehidupan yang diiringi dengan *tafakur* (perihal berpikir) dan *ta'ammul* (merenung). Model yang pertama adalah kehidupan binatang yang dianut oleh masyarakat yang paling tidak berbudaya. Model kedua karena manusia digiring untuk mencapai suatu jabatan/kedudukan yang lebih mulia daripada kenikmatan material maka lebih baik dari model yang pertama. Dan model yang ketiga adalah diperuntukkan bagi orang-orang yang mulia/utama dan yang memiliki basirah.

Dengan kata lain, Aristoteles memandang bahwa kebaikan dan kemaslahatan setiap *maujūd* (makhluk) terletak pada pelaksanaan pekerjaan khusus dengan cara terbaik. Karena itu, penentuan substansi kesempurnaan manusia berkonsekuensi pada pekerjaan khususnya yang diperhatikannya dan pekerjaan khusus manusia menurut Aristoteles adalah *ta'aqqul* (proses berpikir).

Jadi, dapat disimpulkan bahwa kesempurnaan manusia itu ada pada aktifitas rasional yang merupakan aktifitas yang teragung. Dari sisi lain, Aristoteles juga berpandangan bahwa pelaksanaan tugas/pekerjaan secara terbaik berkonsekuensi pada pencapaian *faḍīlah* (keutamaan) dan ketakwaan juga. Oleh karena itu, hanya pekerjaan yang sesuai dengan *faḍīlah* yang disebut dengan kesempurnaan.

Dengan penjelasan lain, kesempurnaan yang digagas oleh Aristoteles dapat disimpulkan dalam dua bagian: *kamāl 'aqlānī* (kesempurnaan rasional) dan *kamāl akhlāqī* (kesempurnaan etika). Dan sesuai pandangan ini, hikmah (filsafat) dan pengetahuan (kecerdasan) termasuk keutamaan *'aqlānī*, sedangkan keberanian, kedermawanan dan sikap kesatria adalah termasuk kesempurnaan *akhlāqī*. Dan *faḍīlah aqlānī* itu bersifat substansial/primer. Sebab, *faḍīlah akhlāqī* tidak akan terwujud tanpa *faḍīlah 'aqlānī*. Kedua, *faḍīlah 'aqlānī* terkait dengan bagian wujud manusia yang paling mulia. Dengan demikian, *faḍīlah 'aqlānī* bersama *faḍīlah akhlāqī* termasuk faktor penunjang kesempurnaan manusia.<sup>44</sup>

Termasuk dari ajaran Advanta Vedanta Hindu, Brahman adalah jiwa Ilahiah yang merupakan satu-satunya hakikat akhir, sedangkan pelbagai jiwa dan pribadi yang secara zahir menandakan multisiplitas dan berpisah satu

---

<sup>44</sup>Shakir Muhammad, et al. “Kamāl Padzhiriye Insān: Nuqtheh 'Azimat dar Guftemon Adyon” ..., hal. 46.

sama lain, semuanya pada hakikatnya berada dalam payungnya. Dan latihan spiritual adalah dimaksudkan supaya manusia unggul atas imajinasi ini dan memahami bahwa sejatinya ia adalah satu orang dan mengerti bahwa kondisi realistiknya adalah kemanunggalan pada ketuhanan Brahman yang didiskripsikan sebagai Sat-Chit-Ananda (*maujūd* suci, mahatahu dan bersih, yang bahagia lagi suci. Maka sesuai pandangan ini maka insan tidak lain adalah ruh suci Ilahi.

Ajaran terpenting Yahudi yang menunjukkan posibilitas kesempurnaan manusia dan keunggulannya di bidang ini atas makhluk-makhluk yang lain adalah apa yang terdapat dalam kitab Taurat, yaitu aspek ketuhanan manusia dalam penciptaan. Disebutkan dalam Taurat: Kemudian Tuhan berkata, biarkan Tuhan menjadi seperti diri kami dan bangun seperti kami. Maka Tuhan menciptakan manusia seperti diri-Nya.

Terkait dengan penciptaan manusia, Filo menyimpulkan bahwa itu adalah manusia langit dan tidak ada keserupaan dengan insan historis tertentu dan ia menamakan manusia langit tersebut dengan sebutan *logos-man* dan Tuhan kedua yang semua manusia dengan tingkatan-tingkatan berbeda memiliki andil di dalamnya dan berkerja sebagai wakil Tuhan. *Image* Tuhan yang memiliki komprehensivitas asma dan sifat Ilahiah bernama *Adam qadīm* yang merupakan perantara penciptaan alam.

Dalam ajaran Kabala, yang dimaksud penciptaan Adam dalam bentuk Tuhan yang disebutkan dalam Taurat adalah mengisyaratkan tentang manifestasi dan komprehensivitas dalam asma dan sifat Ilahi. Berdasarkan pandangan ini, permulaan penciptaan itu bersifat non-material dan spiritual, namun Adam yang berada dalam alam *tafrīq* (pemisahan), ia tertarik oleh penciptaan dan lalai dari asal muasalnya, sehingga ia bermaksiat dan terjatuh dari seluruh alam penciptaan dan menjadi makhluk materi dan jasmani. Dan akibat keterjatuhan ini, kemanunggalan dan kebersatuan awaliahnya menjadi rusak lalu alam jasmani terpisah dari alam ruhani dan Syakina (kehadiran Ilahi) menjadi terasing.

Namun karena manusia memiliki asal Ilahiah dan merupakan manifestasi tertinggi dari penampakan sempurna sifat-sifat Tuhan maka pada akhirnya ia akan mencapai kesempurnaan rasional dan akhlaki melalui jalan ketakwaan dan mengikuti syariat (Taurat) dan alam penciptaan serta kemanunggalan serta kebersamaan awaliahnya akan kembali. Maka, keterjerumusan dalam dosa dan kejahatan yang terjadi dalam kehidupan manusia yang karenanya ia terjatuh tidak serta merta menghalanginya dari kemungkinan mencapai kesempurnaan yang diinginkan.

Zauhar yang merupakan teks mistik Yahudi yang paling penting mengemukakan bahwa penguasaan manusia atas alam hewan dan pelayanan kepada makhluk yang lebih hina/rendah daripadanya membuktikan bahwa manusia telah menunjukkan keunggulan kriteria-kriteria spiritualnya.

### 5. Teori Penciptaan Manusia (Antropologi Ṭabi'ī)

Di antara ayat yang menjelaskan penciptaan manusia (menceritakan periode-periode fisikawi penciptaannya) dan keberadaan ruh yang bersifat non-material adalah Surat al-Mukminun [23]: 12-14 berikut ini:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ  
 خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا  
 الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

*Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk (yang berbentuk lain). Maka Maha Sucilah Allah, Pencipta Yang Paling Baik.*

Demikianlah tahapan-tahapan penciptaan manusia. Semua tahapan ini juga dimiliki hewan atau dengan sedikit perbedaan. Yang perlu penulis garisbawahi kelanjutan ayat tersebut yang mengatakan, “*Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang lain.*” Jelas, maksud dari ‘ciptaan yang lain’ tidak hanya merujuk pada proses penyempurnaan fisiknya, tapi juga mengisyaratkan tentang periode diciptakannya ruh manusia. Inilah poin pembeda antara manusia dan binatang. Karena itu, kalimat dalam ayat tersebut, berkaitan dengan bagian ini, berbeda dengan kalimat dalam ayat sebelumnya yang menjelaskan periode-periode fisikawi.

Surat al-Sajdah [32]: 9 pun membahas pokok-pokok persoalan keberadaan ruh. Setelah memaparkan masalah penciptaan Adam dari tanah dan penciptaan keturunannya dari air yang hina, Al-Qur’an mengatakan:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ

*Kemudian Dia menyempurnakannya dengan meniupkan ruh (ciptaan)-Nya ke dalam tubuhnya.*

Secara harfiah, maksud ayat di atas adalah bahwa setiap manusia, setelah melewati fase pembentukan fisiknya hingga periode penyempurnaan, akan ditiupkan ruh dari sisi Tuhannya.

Di samping menjelaskan keberadaan ruh, ayat-ayat yang membuktikan kemandirian dan keabadiannya setelah—manusia secara fisik—mati, sangat

banyak sekali, seperti ayat yang menyebut kematian dengan menggunakan kata *tawaffā*, khususnya dalam Surat al-Sajdah [32]: 10- 11 berikut ini:

وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ  
قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ

*Dan mereka berkata, “Apakah setelah kami hancur sungguh kami akan ada dalam penciptaan yang baru?” bahkan mereka mengingkari perjumpaan dengan Tuhan mereka. Katakanlah, “Malaikat maut akan mewafatkan mereka yang diwakilkan kepada kalian, kemudian kepada Tuhan kalian akan dikembalikan.*

Dengan memerhatikan kata *tawaffā*, yang berarti mengambil sesuatu secara sempurna, maka ayat di atas menunjukkan bahwa dalam proses kematian, di samping ada hal-hal yang dapat disaksikan (seperti jasad yang tidak lagi dapat bergerak, serta tak memiliki perasaan dan pengetahuan), terdapat sesuatu yang merupakan hakikat kedirian manusia yang direnggut malaikat utusan Tuhan, dan itu adalah ruh, bukan jasadnya, karena setelah kematian maupun sebelumnya, jasad tetap ada.

Kisah Adam dalam kitab suci Taurat dalam perjalanan sejarah memiliki beragam versi. Di satu sisi, kisah tersebut diterima sebagai fenomena realistik sejarah dan dari sisi lain, ia dianggap sebagai dongeng. Tentu upaya mengharmoniskan antara dua sudut pandang ini adalah hal yang tidak mungkin. Kaum Yahudi cenderung memberikan takwil (interpretasi) terhadap kisah Adam dan hal ini berlanjut terus tanpa berarti mengesampingkan sakralitas kitab suci.

Filo, seorang filsuf yang lahir di Iskandariyah yang dalam menafsirkan agama mengambil manfaat dari bahasa filsafat Yunani dan metode simbolik, mungkin ilmuwan pertama yang menampilkan takwil kisah-kisah Adam. Filo menerima sebagian dari realitas kisah Adam dan bentuk-bentuk lahiriah Taurat yang berhubungan dengannya pun diterimanya, namun dia berupaya menemukan makna *tamthilī* (personifikasi) dari unsur-unsur kisah ini. Oleh karena itu, dalam filsafatnya disebutkan bahwa Adam merupakan simbol dari pikiran, sedangkan Hawa adalah simbol dari pengetahuan indrawi sedangkan hawa nafsu dan ular adalah simbol dari hawa nafsu dan pohon adalah makrifat pikiran dan pengaturan.<sup>45</sup>

Menurut keyakinan Filo, Tuhan menciptakan manusia dalam dua bentuk: manusia langit yang non-materi dalam bentuk Tuhan dan manusia bumi yang diciptakan dan disusun dari tanah. Dan termasuk dari unsur materi

---

<sup>45</sup>www.tahoor.com “Namoyis Maṭlab Insān Nukhustin az Didgoh Falasifeh wa Adyon. Tanggal akses 17/10/2018.

dan spiritual (badan, otak dan pikiran) dan otak dan pikiran manusia yang diciptakan dalam bentuk Tuhan, bukan badannya. Dalam pandangannya, memakan buah larangan adalah *tamthīl* dan metaforis dari ketundukan terhadap kelezatan dan syahwat jasmani.

Dalam pandangan *'irfān* mutaakhir Yahudi yang bernama Qabala disebutkan bahwa alam wujud adalah alam penampakan dan manifestasi sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Ilahi dalam bingkai rupa-rupa dan bentuk-bentuk, dan lawannya adalah alam sifat dan penampakan-penampakan yang merupakan alam tauhid dan Adam *qadīm*. Dan Adam berarti manusia pertama di alam ini yang merupakan manifestasi Adam *qadīm* yang berupa penampakan paling tinggi dan paling sempurna dari sifat-sifat dan asma-asma Allah, dan penciptaan Adam dalam bentuk Tuhan dalam Kitab Taurat menunjukkan perihal penampakan dan komprehensifitas ini.

Musa bin Maimun (1135-1204 M) seorang ilmuwan Yahudi mengatakan: penciptaan Adam dalam bentuk Tuhan mengisyaratkan kesempurnaan rasionalnya. Sebelum melakukan dosa, akalinya telah mencapai jenjang yang paling sempurna dan senantiasa melakukan tafakur dan perenungan tentang hakikat alam dan metafisik. Perbuatan dosanya pada hakikatnya adalah kecenderungan kepada kelezatan jasmani dan upaya untuk memuaskan syahwat, sehingga kemudian hal itu mencegahnya dari memikirkan hakikat-hakikat Ilahiah. Dan akal *'amalī* (praktis) yang sejak saat itu tidak aktif, justru dibangkitkannya, sehingga ia lebih memilih untuk melakukan eksperimen daripada berpikir secara teoritis dan juga lebih tertarik mengurus hal-hal yang kecil (sekunder) daripada hal-hal yang bernilai tinggi (primer), dan lebih sibuk mengurus perbedaan antara baik dan buruk untung dan rugi daripada mengenal hak dan batil.

Terkait dengan kisah penciptaan manusia, penyampaian Al-Qur'an berbeda dengan kitab suci Taurat dan Injil. Dalam kitab-kitab suci ini, penciptaan Adam dan Hawa berhubungan dengan dalil-dalil keimanan kepada Tuhan, tetapi Al-Qur'an tidak menyampaikan argumentasi penetapan Tuhan saat menjelaskan penciptaan Adam dan Hawa. Jadi, tidak ada kesimpulan *tauhīdī* (teologis) di balik kisah Adam dan Hawa dalam Al-Qur'an, bahkan Al-Qur'an justru mengambil kesimpulan *'irfāni* dan akhlaki dari kisah tersebut. Oleh karena itu, Muṭahharī mengatakan: Andaikan bahwa teori Darwin mampu menafikan penciptaan Adam dan Hawa, maka ini pun tidak bisa menyerang Al-Qur'an. Sebab, Al-Qur'an tidak mengambil kesimpulan adanya Tuhan dari penciptaan Adam dan Hawa.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup><http://snn.ir> “didgoh Shahid Muṭahharī Dar Maurid Nazhariyyah Darwinism”. Diakses 17/10/2018.

Jawādi Āmuli, berpandangan bahwa berdasarkan zahir Al-Qur'an al-Karim, penciptaan manusia berasal dari unsur-unsur tanah. Untuk membuktikan bahwa asal manusia sekarang adalah tanah dan Nabi Adam bukanlah putra manusia-manusia terdahulu

yang tidak berakal dan dari keturunan monyet, beliau berargumentasi dengan Surat Ali Imran [3]: 59.

Berdasarkan ayat tersebut, ada dua teori dalam penciptaan manusia yang patut ditolak: Pertama, Nabi Adam bukanlah anak dari ayah dan ibu dari manusia-manusia terdahulu yang tidak berakal dan tidak bertanggung jawab. Sebab, bila Adam mempunyai ayah dan ibu maka perdebatan dengan kaum Kristiani akan memberikan dua celah:

Celah yang pertama: Dalil Al-Qur'an tidak lengkap. Sebab, kaum Kristiani menganggap bahwa Isa karena tidak memiliki ayah maka ia adalah anak Tuhan. Bila Adam memiliki ayah dan ibu, maka bagaimana mungkin penciptaan Isa seperti Adam? Kaum Kristiani dapat mengatakan bahwa Adam memiliki ayah dan ibu sehingga argumentasi Al-Qur'an batil (tidak benar).

Mahdiyah Alawifar & Fatimah 'Arab Ghurjui, *A Critical Study of The Darwinian Evolution Theory with Emphasis on Ayatullah Javadi's Opinions* dalam Scientific Journal Andhishee Novine Dini, Vol. 15, Autumn 2019, no. 58 hal. 103.

Celah kedua: Bila memang Adam memiliki ayah dan ibu maka mengapa Allah memperkenalkan secara khusus orang seperti Isa. Berdasarkan pilar dua poin ini, Adam bukan anak seseorang, namun ia diciptakan dari tanah. Jawādi Āmulī, *Tasnīm*, Qom, Isra, 1389 HS, juz 17, hal. 156-157.

2. Pemahaman perihal penciptaan manusia pertama secara bertahap atau sekaligus berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an mengharuskan adanya tadabur dalam jenjang-jenjang permulaan cara kemunculan Nabi Adam. Jenjang-jenjang yang dimaksud sebagai berikut:

Tahapan pertama penciptaan manusia dari tanah,

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Sesungguhnya perumpamaan (penciptaan) Isa bagi Allah, seperti (penciptaan) Adam. Dia menciptakannya dari tanah, kemudian Dia berkata kepadanya, "Jadilah!" Maka jadilah sesuatu itu. (QS. Ali Imran [3]: 59).

Tahapan kedua penciptaan dari air,

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

Dan Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air, lalu Dia jadikan manusia itu (mempunyai) keturunan dan musaharah dan Tuhanmu adalah Mahakuasa. (QS. al-Furqan [25]: 54).

Tahapan ketiga penciptaan dari saripati tanah,

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَلَةٍ مِّنْ طِينٍ

Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dari saripati (berasal) dari tanah. (QS. al-Mu'minun [23]: 12).

Tahapan keempat penciptaan dari tanah liat dan lumpur yang bau,

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ

Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia (Adam) dari tanah liat kering dari lumpur hitam yang diberi bentuk. (QS. al-Hijr [15]: 26).

Tahapan kelima penciptaan dari tanah yang lengket,

إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّنْ طِينٍ لَّازِبٍ

Sesungguhnya Kami telah menciptakan mereka dari tanah liat. (QS al-Shaffat [37]: 11).

Tahapan keenam penciptaan dari tanah kering,

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ

Menurut Muṭahharī, Al-Qur'an secara nyata menjelaskan bahwa keturunan manusia itu bersambung kepada Adam dan Hawa dan mereka diciptakan dari tanah. Ṭabāṭabāī mengatakan bahwa manusia adalah spesies independen dan tidak diciptakan dari binatang namun dari tanah liat yang kemudian diubah menjadi manusia dan pandangan seperti pandangan Darwin tidak sesuai dengan Al-Qur'an.

## 6. Maqām Insan

Adalah jelas bahwa *maqām*/kedudukan manusia tergantung pada kedalaman dasar filosofis dan bentuk pandangan terhadap alam wujud. Secara umum kedudukan manusia di alam memiliki empat pandangan:

- a. Manusia sebagai *maujūd* atau fenomena
- b. Insan sebagai pencipta
- c. Insan sebagai makhluk/ciptaan
- d. Insan sebagai penampakan dan ayat

Kedudukan manusia pada haluan pikiran yang pertama berada dalam koridor dan bingkai pemikiran-pemikiran Humanisme dan manusia adalah parameter segala sesuatu dan potensi, kapasitas, dan kemampuan serta kehebatannya selalu menjadi perhatian. Ilmu-ilmu eksperimental digunakan dalam rangka untuk mencapai potensi, kapasitas dan kemampuan serta kemajuan ini. Berdasarkan pola pikir ini, metode empiris dan *istiqrā'* digunakan untuk mengenal pelbagai dimensi wujud manusia dan manusia dipandang sebagai bagian dari alam dan sesuatu yang bisa dikenali secara eksperimental/empiris. Karena itu, manusia ditelaah secara terpisah atau tidak terhubung dengan Pencipta dan tujuan akhirnya dan hanya diperhatikan relasi-relasi internal manusia dan kaitannya dengan pelbagai benda dan fenomena.

Kedudukan manusia pada haluan pikiran yang kedua pun merupakan lanjutan dari haluan yang pertama, namun relasi manusia dan Tuhan berubah. Dengan memberikan orisinalitas pada manusia, maka manusia menjadi penguasa di alam. Di samping itu, peran akal sebagai hujah dan parameter serta pengalaman manusia merupakan timbangan yang muktabar untuk mengenali hakikat. Dengan demikian, insan berada pada sentral keberadaan sehingga benar dan ketidakbenaran pelbagai peristiwa ditentukan dengan kemampuan rasionya. Orientasi ini pada akhirnya berakibat pada berpindahannya poros eksistensi dari Tuhan kepada manusia. Di saat kitab suci mengatakan, "Tuhan menciptakan manusia dalam bentuk diri-Nya", Ludwig Feuerbach (W 1872) menyampaikan pernyataannya: "Manusia

---

*Dia menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar.* (QS. al-Rahman: [55]: 14).

Setelah menghitung tahapan-tahapan penciptaan manusia, Jawadi menyimpulkan bahwa dari total enam ayat di atas dapat ditarik pemahaman perihal perjalanan penciptaan badan manusia secara bertahap. (Jawādi Āmuli, *Tasnīm*, juz 14, hal. 421-422).

menciptakan Tuhan dalam bentuk dirinya”. Yakni, Tuhan tiada lain kecuali rupa ideal manusia dari manusia. Insan adalah penguasa terhadap takdirnya sendiri dan tidak pernah menjadi tawanan *maujūd* yang lain.<sup>47</sup>

Kedudukan manusia pada haluan pikiran yang ketiga sebagaimana makhluk yang lain yang merupakan kreasi Pencipta alam. Dalam pandangan ini, seluruh makhluk—termasuk manusia—memiliki hubungan eksistensial dengan Allah dan sedang bergerak menuju tujuan yang khusus yang telah ditetapkan-Nya. Para teolog agama-agama Ibrahimī menegaskan aspek *khāliqiyah* (penciptaan) dan *rububiyah al-Haqq* (pengaturan Allah) dalam menentukan kedudukan manusia di alam wujud. Meskipun relasi *faqrī* (kefakiran) dan kebutuhan *dhātī ma'lūl* (esensi akibat) terhadap ‘illah (sebab) dalam penciptaan manusia dan dunia menjadi dasar klaim ini, namun sampai sekarang masih ada tempat untuk klaim ateismes dalam hal ketidakbutuhan manusia dalam kondisi-kondisi khusus, walaupun kondisi-kondisi ini terkait dengan masa depan yang cukup jauh atau syarat-syarat yang cukup berat.

Penulis memandang perlu di sini untuk—untuk menunjukkan kedudukan manusia di dunia—menyampaikan pandangan teolog besar Ahlu Sunnah, yaitu Fakhru al-Rāzī tentang manusia.

Menurut Fakhru al-Rāzī, pembahasan tentangan manusia dapat dibagi dalam dua bagian: pembahasan ontologis dan epistemologis. Rāzī dalam pelbagai karyanya menyampaikan aneka pembahasan tentang epistemologi manusia. Menurut hemat Rāzī, pelbagai kekuatan manusia—meskipun memiliki pelbagai keterbatasan—mampu memperoleh makrifat dan pengetahuan manusia terbagi dalam dua kelompok: teoritis dan praktis dan faktor-faktor selain pengetahuan seperti takwa dan dosa berpengaruh dalam pengetahuan manusia. Lebih jauh Rāzī berpandangan bahwa manusia dari sisi jenjang pengetahuan berada dalam level *nāqish* (kurang) dan *kāmil mukammil* (sempurna dan menyempurnakan). Aulia berada dalam tahapan *kāmil* dan para nabi berada pada tahap *kāmil mukammil*. Tentu saja tugas manusia adalah membimbing insan yang kurang menuju kesempurnaan dan sudah barang tentu orang-orang yang kurang harus percaya dan mengikuti pengetahuan para nabi. Dan secara keilmuaan manusia tidak akan mampu mengungguli pengetahuan para malaikat. Demikian Rāzī.

Pembahasan tentang manusia berdasarkan nas-nas agama menurut Fakhru al-Rāzī dapat dibagi dalam dua kelompok umum: yang pertama terkait dengan jenjang-jenjang wujud manusia dan yang kedua bertalian dengan tahapan-tahapan dan dimensi-dimensi pengetahuan manusia. Pandangan Rāzī ini disarikan dari kitab *Tafsīr Kabīr (Maḥāṭib al-Ghaib)*, *Tafsīr Saghīr (Asrār al-Tanzīl)*, *Lawāmi' al-Bayyināt (Syarhu Asma Allah al-Husnā)* dan *al-*

---

<sup>47</sup>Pursyafi'i & Orin, “Post Modernism wa Dalalathoyeon dar Tarbiyate Dini, dalam *Majalah Islam wa Pozuheshoye Tarbiyati*, tahun pertama, Vol. II, hal. 5-6.

*Mathālib al-'Aliyah*. Pertama-tama penulis akan menunjukkan pandangan Rāzī tentang kedudukan manusia di alam dan hakikatnya menurut perspektif agama. Kemudian penulis akan mengisyaratkan posibilitas pencapaian pengetahuan manusia.

Menurut Rāzī, dalam pandangan agama, manusia mampu mencapai pengetahuan berdasarkan kesiapan dan kapasitasnya. Manusia dengan kelebihan-kelebihan zahir dan batin yang dimilikinya, melalui pencerahan hati, ia mengenal Allah, mengingat-Nya dan taat pada-Nya hingga menjadi makhluk bumi termulia.

Allah SWT memuliakan dan mengutamakan manusia. Pemuliaan manusia dengan menganugerahinya akal, kemampuan berkomunikasi dan menulis, sedangkan pengutamaannya melalui posibilitas pencapaian keyakinan-keyakinan hakiki dan akhlak yang utama melalui akal dan pemahaman.<sup>48</sup>

Kehidupan, akal dan kekuasaan merupakan aset utama manusia. Akal digunakan untuk mendapatkan ilmu-ilmu yang bermanfaat dan kekuasaan diraih untuk melakukan perbuatan yang baik.<sup>49</sup> Oleh karena itu, manusia dengan menggunakan akal, ia mampu memahami hakikat-hakikat alam.

Demikian juga isyarat agama perihal kombinasi dualisme jasmani dan *nafs*<sup>50</sup> yang menunjukkan posibilitas pencapaian pengetahuan. Sebab, menurut agama, hakikat insan adalah *nafs* (jiwa) yang menyertai badan sebagaimana diisyaratkan dalam ayat (QS. Ali 'Imran [3]: 169)

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۗ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

*Dan jangan sekali-kali kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; sebenarnya mereka itu hidup di sisi Tuhannya mendapat rezeki.*

Dan setelah kefanaan badan, *nafs* tetap hidup sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ

*Dan membentukmu lalu memperindah rupamu.* (QS. Ghafir [40]: 64). Juga diisyaratkan dalam Surat Nuh [71]: 25. Jadi, *nafs* adalah urusan yang bukan materi.<sup>51</sup>

<sup>48</sup>Fahd Ghasib, *Al-Mafāhim al-Tarbawiyah 'Inda al-Imam Fakhru al-Din al-Rāzī*, Mekkah, Universitas Ummul Qura'an..., hal. 14.

<sup>49</sup>Fakhru al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib (Tafsīr Kabīr)* ..., hal. 26.

<sup>50</sup>Fakhru al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib (Tafsīr Kabīr)* ..., hal. 23.

<sup>51</sup>Fakhru al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib (Tafsīr Kabīr)* ..., hal. 21.

Sedangkan *qalb* (hati) menurut Rāzī adalah tempat identifikasi dan pembedaan, yakni tempat akal dan makrifat dan di sanalah karakter-karakter organ-organ yang lain dianalisa sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

*Milik-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Dan Allah benar-benar Mahakaya, Maha Terpuji.* (QS. al-Hajj [22]: 64). Juga diisyaratkan dalam Surat al-A'raf [7]: 179, Surat Qaf [50]: 37.<sup>52</sup>

Pendengaran dan pengelihatannya merupakan alat *qalb* dan keadaan-keadaan hati berpengaruh terhadap kinerja alat-alat tersebut.<sup>53</sup> Kapasitas hati dalam pembedaan pelbagai persoalan dan penggunaannya terhadap anggota badan yang lain untuk mendapatkan pengetahuan menunjukkan bahwa manusia sesuai dengan kadar pemahaman dan kapasitasnya serta kekuatan akal dan daya pengetahuan mampu memperoleh makrifat-makrifat yang hakiki.<sup>54</sup>

Menurut Rāzī, manusia di awal penciptaan tidak memiliki bentuk pengetahuan apapun, namun dengan pelbagai alat, ia mampu mendapatkan pengetahuan yang dimilikinya. Dan dengan memahami hal-hal yang bersifat indrawi, manusia mampu memahami pendahuluan keyakinan-keyakinan yang benar dengan memanfaatkan akal untuk menyingkap pelbagai misteri. Agama datang untuk mendukung posibilitas ini melalui jalan pengutusan para nabi dan pencerahan manusia dengan hal-hal yang bersifat realistik yang tidak mampu dijangkau dengan akal dan agama menggerakkan pelbagai kekuatan pengetahuan dan akal manusia. Dan agama menganggap bahwa *nafs* manusia yang tidak memanfaatkan potensi ini dan tidak berpengetahuan sebagai jiwa yang rusak dan mati sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۗ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ  
وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۗ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ  
مُّسْتَقِيمٍ<sup>٥٤</sup>

*Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) ruh (Al-Qur'an) dengan perintah Kami. Sebelumnya engkau tidaklah mengetahui apakah*

<sup>52</sup>Fakhr al-Rāzī, *Lawāmi' al-Bayyināt, Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah ...*, hal. 17.

<sup>53</sup>Fakhr al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib (Tafsīr Kabīr) ...*, hal. 27

<sup>54</sup>Fakhr al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib (Tafsīr Kabīr) ...*, hal. 19.

*Kitab (Al-Qur'an) dan apakah iman itu, tetapi Kami jadikan Al-Qur'an itu cahaya, dengan itu Kami memberi petunjuk siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sungguh, engkau benar-benar membimbing (manusia) kepada jalan yang lurus. (QS. al-Syura' [42]: 52. Juga disebutkan dalam Surat al-Nahl [16]: 125).*

Singkatnya, menurut Rāzī, manusia mampu sesuai dengan kadar pemahaman dan pemanfaatan kekuatan-kekuatan pengetahuan untuk mendapatkan makrifat. Meskipun di jalan ini selain kekuatan-kekuatan pengetahuan, terdapat faktor-faktor yang lain, seperti keadaan-keadaan hati dan perasaan serta perilaku yang kiranya mampu menjadi penguat atau malah menjadi penghalang bagi manusia dan mempengaruhi kadar pencapaian pengetahuan dan nilai kebenaran makrifat tersebut. Hanya saja tidak ada suatu urusan pun yang mampu menghalangi atau membuat mustahil sesuatu yang Allah telah menetapkan kemungkinan dan posibilitasnya.

Rāzī berpandangan bahwa makrifat manusia memiliki dua bagian: teoritis dan praktis. Dalam aspek teoritis, pengenalan Allah dan pada dataran praktis akhlak (perbuatan badan) dan *tazkiah nafs* (perbuatan hati) merupakan makrifat terbaik. Pengenalan terhadap Allah merupakan makrifat terpenting. Oleh karena itu, seseorang harus berupaya secara maksimal dan dengan iradah yang kuat untuk melangkah dalam rangka mengenal Tuhan.<sup>55</sup> Dan hendaklah seseorang, melakukan *mujāhadah* dalam rangka mengalihkan perhatian hati dari selain Allah dan tenggelam dalam ketaatan dan perbaikan batin. Upaya ini pada hakikatnya adalah upaya untuk memperoleh pengetahuan. Dalam teks-teks agama dijelaskan bahwa hasil dari perbaikan relasi antara manusia dan Allah adalah dua hal: pertama, pemberian pengetahuan dan hidayah dari sisi Allah kepada orang-orang yang beriman dan yang kedua, perbaikan aspek emosional dan perilaku mereka oleh Allah. Dan ketaatan kepada Allah menyebabkan jauhnya kegelapan-kegelapan kebodohan dan akhlak-akhlak yang tidak baik, seperti hasud dan dengki serta penipuan.

Rāzī dengan menganalisa teks-teks agama menunjukkan bahwa dalam pandangan agama, perolehan makrifat dalam beberapa keadaan bergantung pada iradah manusia. Iradah memobilisasi akal manusia untuk mengenali realitas-realitas dan pelaksanaan amal saleh. Dalam pandangan agama, manusia yang memiliki kemampuan gerakan seperti ini namun ketika ia berlawanan dengan iradahnya maka ia lebih hina daripada binatang, sebab binatang tidak memiliki kekuatan akal. Seluruh manusia di sisi Allah memiliki nilai dan kedudukan yang merupakan anugerah Ilahi. Namun manusia dengan memperoleh keutamaan-keutamaan atau terjerumus dalam

---

<sup>55</sup>Fakhr al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib (Tafsīr Kabīr) ...*, hal. 31.

kehinaan-kehinaan, ia dapat menjaga dan menambah kemuliaan ini atau justru kehilangan dan kekurangan hal tersebut.

Dalam pandangan Rāzī, takwa adalah pembangun manusia secara hakiki dan sebaliknya, orang yang tidak bertakwa keluar dari batas-batas insani. Semua ini menunjukkan urgensi iradah seseorang dalam memperoleh atau menghilangkan pengetahuan.

Kedudukan manusia pada haluan pikiran yang keempat menganut pandangan bahwa manusia adalah “*āyah*” (tanda) yang berlandaskan pada teori “*imkān faqrī*” (posibilitas kefakiran) Mullā Ṣadrā yang menjelaskan secara khusus kedudukan manusia dengan mengemukakan kebersatuan kebutuhan/keperluan. Untuk menguraikan pandangan Ṣadrā ini harus dikatakan bahwa Ṣadrā hanya membahas dua bentuk wujud: wujud *rābithi* (penghubung) dan wujud *mustaqīl* (independen). Dapat dikatakan bahwa sesuai teori *imkān faqrī*, bila wujud-wujud khusus seluruh makhluk dibandingkan dengan *al-Haqq* tanpa *nafsiyyah* (jiwa) maka mereka tidak memiliki esensi dan bersifat *rabth* mutlak.<sup>56</sup>

Banyak yang mendefinisikan manusia sebagai “*hayawān nāṭiq*” (hewan yang berkomunikasi), tetapi menurut Ibnu ‘Arabī benda-benda mati dan tumbuhan serta hewan pun hidup dan berkomunikasi. Sebab menurut penegasan Al-Qur’an, seluruh makhluk sedang bertasbih kepada Tuhan. Pembahasan tentang manusia dan jiwa manusia adalah sebuah ilmu yang memiliki sejarah yang panjang sehingga ia menjadi dasar dari banyak diskursus teologis di antaranya pembahasan tentang *mabdā’* dan *ma’ād* (hari akhir). Ibnu ‘Arabī berpandangan bahwa manusia dinamakan “insan” karena ia akrab dengan jenjang kesempurnaan. Oleh karena itu, *insān kāmil* adalah hakikat makna manusia, sedangkan individu-individu yang lain hanyalah memiliki rupa manusia.

Menurut Ibnu Arabi, hakikat manusia adalah *laṭīfah rabbāniah* yang *al-Haqq* meniupkan ruh-nya dalam badan manusia. *Laṭīfah* ini adalah hati yang

---

<sup>56</sup>Dengan kata lain, dalam pandangan *Hikmah Muta’aliyyah*, berdasarkan prinsip “*tashkīk fī al-wujūd*”, *faīd* dan *mustafīd* tidak akan berpisah dan *Maujūdāt Imkāniyyah* tidak mempunyai dua posisi yang berbeda (yang satu terkait dengan dirinya sendiri/*finafsih*) dan yang kedua yang berhubungan dengan *al-Wājib*), bahkan nisbat dan pertalian dengan *al-Wājib* tersembunyi/tersirat pada jantung realitas mereka dan menyatu (inheren) dengan zat mereka. Jadi, *imkān* dan *mumgkin* satu. Sehingga *imkān* dan *mumgkin* itu satu. *Maujūdāt Imkāniyyah* bukanlah benda-benda/aset-aset yang kefakiran dan kebutuhan pada orang lain, keluar dari ruang lingkup zat (esensi) mereka dan sebagai konsekuensi dari zat mereka, namun bila dibandingkan dengan *al-Wājib* maka mereka cuma ‘*ain rabth*’ yakni, ‘*ain rabth*’ (pengikat yang hakiki). Hasil penting dari teori *imkān faqrī* Ṣadrā adalah penafian independensi wujud manusia dan penegasan perihal hakikat *rabth*-nya dan seluruh *maujūd imkāni* yang dengan sendirinya ini menegaskan dan menetapkan tauhid *Wājib*. Lihat Jamīlah ‘Alam al-Hudā, Nazariyyah Islamiy Rushd Insān, terbitan Donisyogh Shahed Behesti, 1398, hal. 41-42.

merupakan *jauhar nūrānī mujarrad* (esensi bercahaya nonfisik) yang kemanusiaan manusia mewujudkan karenanya.

Mullā Ṣadrā juga memandang bahwa hakikat manusia adalah jiwa yang berkomunikasi alias “*hayawān nāthiq*” namun bukan dengan makna dan penjelasan yang disampaikan oleh orang-orang terdahulu dan para ‘*arif* tentang hati, tetapi beliau berdasarkan prinsip “*harakah jauhariyyah*” dan perihal *hudūth jasmāniyyah nafs* yang berpandangan bahwa badan adalah jenjang rendah/degradasi dari jiwa. Oleh karena itu, filsafat Mullā Ṣadrā berhasil menyingkirkan dualisme badan dan jiwa yang seringkali dihadapi oleh para pendahulunya terkait dengan pembahasan ini.

Mullā Ṣadrā meyakini bahwa jiwa manusia senantiasa dalam *taraqqi* (kemajuan) dan *takāmul* (penyempurnaan) dan dengan perantara gerakan ini, ia mampu melewati jenjang alam dan mencapai jenjang “*tajarrud barzakhī*” (non-materi barzakhī) atau *mithālī* dan kemudian menggapai *tajarrud ‘aqlī* dan pada akhirnya akan sampai pada *maqām fauqa tajarrud* (di atas non-materi), yakni *maqām Ilāhi* yang tiada sedikitpun batasan dan pembatasan.<sup>57</sup>

Manusia dalam pandangan dunia Islam memiliki kisah yang mengagumkan. Menurut agama Islam, manusia bukan hanya hewan yang berbadan tegap yang memiliki kuku-kuku yang panjang dan berjalan dengan dua kaki serta berbicara. Dalam perspektif Al-Qur’an, insan lebih dalam dan lebih misterius dari sekadar didefinisikan dengan beberapa kata.

Allah SWT ketika berhadapan dengan manusia yang berpikir materialis, Ia berkata:

ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا

Apakah penciptaan kamu yang lebih hebat ataukah langit yang telah dibangun-Nya? (Surat al-Nāzi’at [79]: 27). Yakni, gunung, bumi dan langit jauh lebih besar daripada kamu.<sup>58</sup>

Adapun saat Allah berhadapan dengan manusia yang berpikir Ilahiah, Al-Qur’an berkata: Kamu jauh lebih besar daripada langit, bumi dan gunung. Sebab, engkau menerima amanat di pundakmu yang berdasarkan makrifat dan *mahabbah* yang tak satupun dari mereka mampu memikulnya,

<sup>57</sup> [www.ensani.ir](http://www.ensani.ir), Zahra Nikfarjom dalam *MaqāmInsān az Didgoh Mullā Ṣadrā*. Tanggal diakses 20/10/2018.

<sup>58</sup> Disebutkan dalam Al-Qur’an,

وَلَا تَمْشِي فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا

Dan janganlah engkau berjalan di bumi ini dengan sombong, karena sesungguhnya engkau tidak akan dapat menembus bumi dan tidak akan mampu menjulang setinggi gunung. (Surat Al-Isra’[17]: 37).

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا  
وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا<sup>٥٩</sup>

*Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya (berat), lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh. (Surat al-Ahzab [33]: 72).*<sup>59</sup>

Al-Qur'an memuji manusia sekaligus mencelanya. Pujian tertinggi terhadap manusia diberikan Al-Qur'an dan sekaligus celaan terbesar pun ditujukan kepadanya. Di satu sisi, manusia dianggap jauh lebih baik daripada langit dan bumi serta malaikat, dan di sisi lain ia pun dinilai lebih hina daripada hewan yang melata.

Dalam Surat Ibrahim [14]: 34, Al-Qur'an menggambarkan manusia seperti ini:

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ

*Sesungguhnya manusia itu, sangat zalim dan sangat mengingkari (nikmat Allah).*

Ayat tersebut mengemukakan dua sifat dalam bentuk *ṣīghah mubālaghah* (bentuk hiperbolis) *ẓalūm* dan *kaffār* bagi manusia. Sebagian *mufasssir* Ahlu Sunnah meyakini bahwa dua sifat itu merupakan ciri khas manusia yang menyimpang dari jalan iman dan memilih jalan kekafiran sehingga alif lām yang terdapat pada kata *al-insān* bukan untuk *istighrāq* (berlaku untuk semua) dan tidak mencakup *jins* insan.<sup>60</sup>

Sebaliknya, sebagian besar *mufasssir* Ahlu Sunnah meyakini bahwa dua sifat itu tersimpan dalam seluruh manusia dan alif lām pada kata *al-insān* untuk menjelaskan hakikat *jins* dan mencakup semua keturunan Adam.<sup>61</sup> *Mufasssirīn* yang lain seperti Imam Qurthubī, Syekh Nasafī, Syekh Sa'id Hawa pun meyakini hal yang sama.

Sebagian besar *mufasssir* Syi'ah meyakini bahwa yang dimaksud manusia dalam ayat ini adalah insan-insan yang tidak terdidik, bukan semua

<sup>59</sup>Jawādi Āmulī, *Tasnīm, Tafsīr Qur'ān al-Karīm ...*, hal. 623.

<sup>60</sup>Lihat *I'rāb Al-Qur'ān al-Mansūb ila al-Zujāj*, dār al-Tafsīr, 1416 H, Qom, jilid 3 hal. 164, *Tafsīr al-Samarqandī*, Dār al-Fikr, Beirut 1960 M., 2/245, Muhammad al-Shaukāni, *Fath al-Qadīr*, Dār Ibn Kathīr, Damashqus, 1414 H, jilid 5: 589.

<sup>61</sup>Wahbah Zuhailī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Dār al-Fikr al-Mu'āshir, Damashqus 1422 H, jilid 2, hal. 1202, Isma'il ibn 'Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Kairo: al-Faruq al-Hadīthah, 2000, jilid 4, hal. 423.

manusia. Dan di antara *mufassirīn* Syi'ah hanya Makārim Syīrazī yang menyampaikan perincian tentang tema ini, dan beliau menjelaskan bahwa dalam Al-Qur'an terdapat banyak ungkapan tentang manusia. Dan anehnya, dalam banyak ayat yang menggunakan ungkapan *al-insān* seringkali disebut sifat-sifat kecaman dan celaan, seperti ayat-ayat berikut ini:

- a. Manusia sebagai makhluk yang zalim sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

إِنَّهٗ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

*Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh.* (QS. Al-Ahzab [33]: 72).

- b. Insan sebagai pribadi yang bakhil sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ

*yaitu orang-orang yang kikir dan menyuruh orang lain berbuat kikir.* QS. al-Hadid [57]: 24.

- c. Insan sebagai *maujūd* yang terburu-buru sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا

*Dan memang manusia bersifat tergesa-gesa.* (QS. al-Isra' [17]: 11).

- d. Insan *maujūd* yang banyak berdebat sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا

*Tetapi manusia adalah memang yang paling banyak membantah.* (QS. Al-Kahfi [18]: 54).

- e. Insan *maujūd* yang kafir yang nyata sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ

*Sungguh, manusia itu pengingkar (nikmat Tuhan) yang nyata.* (QS. Al-Zuhurf [43]: 15).

- f. Insan *maujūd* yang tidak berkualitas: saat dapat nikmat bersikap kikir dan saat terkena bencana ia penuh keluh kesah sebagaimana disebutkan dalam ayat,

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا

*Sungguh, manusia diciptakan bersifat suka mengeluh. Apabila dia ditimpa kesusahan dia berkeluh kesah, dan apabila mendapat kebaikan (harta) dia jadi kikir.*

- g. Insan *maujūd* yang sombong, meskipun di hadapan Tuhan sebagaimana disebutkan dalam ayat,

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

*Dan janganlah kamu memalingkan wajah dari manusia (karena sombong) dan janganlah berjalan di bumi dengan angkuh. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membanggakan diri. (QS. Luqman [31]: 18.*<sup>62</sup>

Pertanyaannya adalah apakah manusia yang diperkenalkan Al-Qur'an begitu tercela dan memiliki aspek negatif begitu banyak, apakah ini manusia yang diciptakan sebagai "*ahsan taqwīm*" (kreasi terbaik) atau manusia yang diajarkan oleh Allah ilmu apa saja yang tidak diketahuinya?

Harus dicermati, siapakah gerangan manusia-manusia ini yang memiliki semua *karāmah* dan *mahabbah Ilahiah* lalu ia justru membawa pelbagai kelemahan yang merendahkan dirinya sendiri? Tampaknya pembahasan manusia yang tercela seperti ini terkait dengan insan-insan yang tidak terdidik di bawah pendidikan para pemimpin Ilahi, bahkan mereka tumbuh dan berkembang bak tetumbuhan, mereka bukan guru, bukan pembimbing dan bukan pula manusia yang sadar. Nafsu syahwat mereka begitu bebas dan mereka tenggelam dalam hawa nafsu mereka.

Dalam kaca mata Al-Qur'an, insan dianggap sebagai *maujūd* yang memiliki kemampuan untuk menaklukkan dunia dan membuat para malaikat menjadi pelayannya, tetapi di saat yang sama ia dapat terperosok dalam jurang yang paling rendah alias *asfalu sāfilīn*. Manusia sendiri harus menentukan takdir dan nasib akhir dirinya sendiri.

Adapun sisi-sisi positif manusia dalam Al-Qur'an ialah:

<sup>62</sup>Insan *maujūd* yang menentang saat mendapatkan nikmat. QS. Al-'Adiyat [100]: 6. Lihat Sayed Abdul al-Salam Mahmudiyon, "Muthale'eh Ṭahbīqī Didgohhoye Tafāsir Syi'ah wa Sunni Darboreh Ma'no *Shenosī* Ṣifat Insān dar Muṭāle'ah Mauridi *Zalūm* wa Jahūl", dalam *Ilahiyat Ṭaqbīqī*, tahun ke-10, Vol. 21, Musim Panas, 1398 HS, hal 100.

- a. Manusia adalah khalifah Tuhan di bumi.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

*Ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi.” Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah...?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui. (QS. al-Baqarah [2]: 30).*

- b. Dibandingkan dengan semua makhluk yang lain, manusia mempunyai kapasitas kecerdasan yang paling tinggi.

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ.

*Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama segala benda, kemudian mengemukakannya kepada para malaikat, seraya berfirman: “Sebutkanlah kepada-Ku nama-nama benda itu jika kalian memang benar!” Mereka menjawab: “Mahasuci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sungguh! Engkaulah Yang Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.” (QS. al-Baqarah [2]: 31-32).*

- c. Manusia mempunyai kecenderungan dekat dengan Tuhan. Dengan kata lain, manusia sadar akan kehadiran Tuhan jauh di dasar sanubari mereka. Jadi, segala keraguan dan keingkaran kepada Tuhan muncul ketika manusia menyimpang dari fitrah mereka sendiri.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا

*Ingatlah, ketika Tuhanmu mengeluarkan anak-anak keturunan Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab:*

“Benar (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi.”(QS. al-A’raf [7]: 172).

Jadi, Al-Qur’an menggambarkan manusia sebagai suatu makhluk pilihan Tuhan, sebagai suatu makhluk yang semi-samawi dan semi-duniawi, yang di dalam dirinya ditanamkan sifat mengakui Tuhan, bebas, percaya, rasa tanggung jawab terhadap dirinya maupun alam semesta; serta karunia keunggulan atas alam semesta, langit, dan bumi. Manusia dibekali dengan kecenderungan ke arah kebaikan ataupun kejahatan. Wujud mereka dimulai dari kelemahan dan ketidakmampuan, yang kemudian bergerak ke arah kekuatan, tetapi itu tidak akan menghapuskan kegelisahan mereka, kecuali jika mereka dekat dengan Tuhan dan mengingat-Nya. Kapasitas mereka tidak terbatas, baik dalam kemampuan belajar maupun dalam menerapkan ilmu. Mereka memiliki suatu keluhuran dan martabat naluriah. Motivasi dan pendorong mereka, dalam banyak hal, tidak bersifat kebendaan. Akhirnya, mereka dapat secara leluasa memanfaatkan rahmat dan karunia yang dilimpahkan kepada mereka, namun pada saat yang sama, mereka harus menunaikan kewajiban kepada Tuhan.

Sesuai pandangan Al-Qur’an, manusia adalah wakil dan khalifah Tuhan di muka bumi. Dan melalui surat dan tanggung jawab yang ditetapkan oleh Tuhan kepadanya, ia mencapai *maqām khilāfatullāh*, sehingga ia mewujudkan kehendak dan syariat-Nya, sedangkan dalam ajaran Humanisme manusia adalah wujud yang membentuk dirinya sendiri. Dirinya adalah tujuannya dan manusia merupakan poros dari alam wujud. Kemerdekaan manusia justru terwujud ketika tidak menyembah Tuhan dan terikat dengan ikatan-ikatan religius dan kebahagiaannya terfokus pada pemanfaatan secara baik seluruh anugerah-anugerah materi dan alam serta kelezatan jasmani dan menjauhi penderitaan.

Menurut pandangan Al-Qur’an, melalui penghambaan dan ibadah manusia justru mencapai *maqām* kemerdekaan dan kebebasan. Sebab manusia berhasil membentuk lingkungan spiritualnya sendiri, sedangkan Humanisme meskipun mengklaim bahwa ia berhasil membebaskan manusia dari penyembahan kepada Tuhan, tapi ia justru menyerahkan manusia untuk tunduk dan menyembah materi dan jasmani serta kelezatan *physical*. Dengan kata lain, lingkungan luar telah membentuk manusia.

Humanisme<sup>63</sup> merupakan pemikiran filosofis yang akarnya dapat ditemukan pada masa Renaisans di dunia Barat dan sekarang menjadi poros

---

<sup>63</sup> Humanisme adalah ajaran yang menekankan nilai manusia di hadapan nilai-nilai material dan juga nilai-nilai agama dan ia berupaya menjamin kebahagiaan manusia dengan bertumpu pada dirinya sendiri. Berbeda dengan Humanisme, agama Islam adalah agama yang sempurna dan ia melihat seluruh tahapan dan kebutuhan manusia, dan berdasarkan hal itu, ia memperhatikan kemuliaan manusia dan menganggap manusia sebagai *khalīfatullāh* di muka bumi. Sedangkan dalam orientasi Humanisme, aktifitas manusia berakhir

pemikiran dunia Barat, yakni masa Modern dan Postmodern. Gerakan Humanisme menjadikan perilaku manusia dan hubungan-hubungan alamiahnya sebagai parameter segala sesuatu. Humanisme berusaha untuk mengukuhkan spirit kebebasan dan kemerdekaan manusia yang tidak didapatkan pada masa abad pertengahan.

Kaum humanis meyakini bahwa otak manusia sederajat dengan otak Tuhan sehingga manusia memiliki kemampuan untuk menguasai dan memerintah terhadap manusia yang lain.

Dasar-dasar pemikiran Humanisme dimulai dengan filsafat Dekart dan gagasan bahwa “saya berpikir dan karena itu saya ada”<sup>64</sup> dan mencapai puncaknya di tangan Kant. Menurut Humanisme, manusia adalah pemberi citra (*wāhib suwar*) terhadap alam makna. Yakni, alam dengan sendirinya adalah materi murni dan manusialah yang memberikan makna terhadapnya.

padapengingkaran pada Tuhan. Lihat Mardiyah Amri, “Barresi Muqoyeseh Insān Shenosī az Didgoh Qur’ān wa Umanisme,” dalam *Du Fashalnomeh ‘ilmi-ikhtishoshi Muthāla’at Ṭatbīqī Huqūq Bashār*, Vol. I, 1395 HS, hal.1

Dalam pandangan Humanisme, manusia adalah makhluk yang membangun dirinya sendiri dan dirinya merupakan tujuan dan poros wujud. Kebeban manusia terletak pada ketiadaan ibadah kepada Allah dan kebahagiaannya terwujud pada pemanfaatan sebaik mungkin pelbagai anugerah material dan alami serta kelezatan jasmani serta menjauhi penderitaan.

Behruz Rashidī, “Muqayeseh tārikhi Manzilat Insān dar Qur’ān Karīm wa Maktab Umanisem,” dalam *Donisnomeh (Wāhid Ulūm waw Tahqīqat)*, musim gugur 1388 HS, Vol. 73, hal 133.

<sup>64</sup>Dekart memulai filsafatnya dengan keraguan dan ia berupaya untuk mencapai teori *cogito ergo sum* (saya berpikir dan karena itu saya ada). Dekart berpandangan bahwa dasar pertama prinsip pengetahuan manusia adalah meragukan segala sesuatu dan ia menjelaskan bahwa "untuk menguji suatu realitas maka setiap orang sepanjang hidupnya—sejauh kemampuannya—harus meragukan segala sesuatu, meskipun cuma sekali.

Dekart, *Taammulat dar Falsafeh Ula*, terjemahan Ahmad Ahmadi, Teheran, Marjka Nashr Donesgoh. 1369 HS, hal 24-26.

Penafsiran lain terhadap perkataan Dekart tersebut disampaikan oleh penafsir pandangan Dekart, yaitu Magnus yang mengatakan bahwa pemikiran lebih dahulu daripada kehidupan dan keberadaan yang riil. Teori cogito meyakini bahwa pikiran itu bersifat independen dari kehidupan dan keberadaan. Kandungan teori cogito adalah pikiran atau perasaan dan pengetahuan berada di puncak eksistensi. Jadi, pikiran dan perasaan manusia berada pada puncak segala sesuatu. Sumber: <http://pajoohe.ir/>. Diakses tanggal 26/1/2022.

Penafsiran lain lagi disampaikan oleh Heideger, yaitu bahwa setelah teori cogito manusia diperkenalkan sebagai penafsir alam wujud.

Heideger dalam jilid keempat kitabnya yang ditulis dalam menjelaskan filsafat Nitché, mengatakan: Sejak zaman Dekart dan selanjutnya dasar dan pilar eksistensi yang dikenal dengan "saya berpikir" telah berubah menjadi tema dan ini merupakan permulaan Humanisme baru.

Dekart, *Filsafeh Dekart*, terjemahan Manucher Shoni'i, Teheran, terbitan al-Huda, 1376, hal. 84

Humanisme menjadikan manusia sebagai poros segala sesuatu. Dalam pandangan Humanis, manusia adalah parameter segala sesuatu dan tujuan segala hal maka tolak ukur kebaikan dan keburukan pun sejumlah individu-individu manusia dan ini membuka ruang relativisme, sehingga baik dan buruk hak dan batil keadilan dan dan kezaliman memiliki makna yang beragam dan berbeda-beda.<sup>65</sup>

Humanisme berpandangan bahwa manusia adalah poros dan sentral bagi dirinya dan bagi segala sesuatu. Kesimpulan seperti ini mengisyaratkan pada pemahaman biologis manusia dan kebebasannya. Manusia adalah tolak ukur segala sesuatu dan pengukur segala sesuatu adalah manusia. Maknanya adalah pada hakikatnya tidak ada kebenaran sebab manusia untuk mengetahui berbagai persoalan mau tidak mau ia menggunakan panca indranya dan tidak ada alat yang lain. Kalau pun ada proses berpikir dan bernalar, itu pun berdasarkan indra-indra fisik dan indra-indra fisik ini berbeda-beda pada setiap orang sehingga dengan demikian setiap orang merasakan pengalaman dan menganggapnya sebagai kebenaran.

Sebagian pakar Humanisme seperti Agus Kant meyakini bahwa masa hegemoni manusia telah telah tiba dan masa pemerintahan dan kekuasaan Tuhan telah berakhir. Dan sesuatu yang mesti disembah adalah kemanusiaan universal dan Marx meyakini bahwa ketika kolektivitas manusia terwujud maka manusia harus membebaskan dirinya dari kekuasaan dan kepemilikan Tuhan sehingga manusia menjadi masyarakat manusia dan menjadi penguasa dan pemilik hakiki.

Pandangan Humanisme yang secara lahiriah ingin membebaskan manusia dan menghormatinya namun pada hakikatnya merendharkannya. Misalnya, pembatasan epistemologi manusia hanya pada indra fisik adalah pandangan yang tidak komprehensif pada manusia karena di samping mata kepala, manusia juga memiliki mata hati (basirah/intuisi). Dan manusia pun bebas untuk meyakini ajaran atau agama apapun selama itu diyakini kebenarannya.

## **B. Antropologi dalam Perspektif Lintas Agama**

### **1. Yahudi (Manusia dalam Perjanjian Lama)**

Antropologi mendapat tempat yang penting dalam ajaran Yahudi. Manusia menjadi pembahasan kunci dalam ajaran Yahudi sehingga berpengaruh dalam ajaran-ajaran Yahudi lainnya.

Laporan kitab suci tentang penciptaan dalam Kitab Kejadian bab 1-2 menunjukkan bahwa dalam pandangan Yahudi manusia merupakan pusat perhatian di tengah pelbagai makhluk. Kedudukan dan kemuliaan manusia digambarkan demikian dalam kitab Kejadian:

---

<sup>65</sup>Behruz Rashidi, "Muqayeseh tārīkhi Manzilat Insān dar Qur'ān Karīm wa Maktab Umanisem, dalam <http://daneshnameh.srbiau.ac.ir/article>. Diakses tanggal 23/10/2018.

Allah berfirman: "Baiklah Kita menjadikan manusia menurut gambar dan rupa Kita, supaya mereka berkuasa atas ikan-ikan di laut dan burung-burung di udara dan atas ternak dan atas seluruh bumi dan atas segala binatang melata yang merayap di bumi."

Allah memberkati mereka, lalu Allah berfirman kepada mereka: "Beranak cuculah dan bertambah banyak; penuhilah bumi dan taklukkanlah itu, berkuasalah atas ikan-ikan di laut dan burung-burung di udara dan atas segala binatang yang merayap di bumi."<sup>66</sup>

Dalam agama Yahudi, manusia adalah gambaran/pencitraan dari Tuhan dan karena itu, pengenalan manusia pada hakikatnya adalah pengenalan terhadap Tuhan, dan dalam kitab perjanjian lama hal ini tampak jelas. Dalam kitab suci Yahudi disebutkan: "Dan Tuhan mengatakan, Adam Kami ciptakan seperti gambar Kami dan sesuai dengan rupa Kami." Dan manusia yang memiliki sifat ketuhanan ini yang menjadi penguasa atas bumi dan makhluk-makhluknya, sehingga manusia berkuasa atas ikan-ikan lautan, burung-burung langit dan pelbagai binatang melata serta seranga-serangga yang bertebaran di muka bumi. Jadi, Tuhan menciptakan manusia sesuai dengan gambar-Nya.

Jadi, manusia begitu agung dalam pandangan agama Yahudi sehingga disebutkan dalam tulisan Talmud bahwa manusia—khususnya seorang Yahudi—lebih baik daripada malaikat.

Menurut Nashir Fukuhi, mungkin dasar pemikiran terpenting terkait masalah antropologi yang ada dalam agama Yahudi dan kemudian juga ditemukan dalam agama-agama Ilahi lainnya adalah persepsi keterjatuhan (*taṣwīr hubūt*), yakni keterjatuhan manusia dari posisi tinggi dan surgawinya dan mengalami kehidupan yang penuh dengan penderitaan dan kesulitan di dunia yang ini menyiratkan "dosa yang pertama". Ideologi keyakinan terhadap hari akhir Yahudi yang berakar dari asumsi ini, kokoh berdasarkan keyakinan pada Tuhan Yang Mahaesa, Yang Maha Perkasa dan Maha Kuasa yang memiliki hubungan kuat dengan Ibrahim dan hukum Tauratnya diserahkan kepada Musa dan ia menegaskan perihal pentingnya perjalanan di atas satu garis bagi perilaku manusia yang pada akhirnya akan mendapatkan "keselamatan" di tangan juru selamat di akhir masa dunia.

Menurut ajaran Yahudi, manusia memiliki jasmani dan ruh dan ia menyerupai Tuhan dari sisi ruhnya. Oleh karena itu, manusia harus menjaga ruhnya. Seluruh cendekiawan Yahudi banyak berbicara tentang kebesaran manusia dan mereka menilai manusia sebagai mikro kosmos. Manusia diciptakan untuk kehidupan dan dosa adalah penyebab kematiannya. Sehingga bila ditemukan seorang manusia yang tak berdosa sama sekali maka ia tidak akan mati. Sebagaimana hal ini dialami oleh Nabi Ilyas.

---

<sup>66</sup><https://alkitab.me/> Kitab Kejadian no 26-28. Diakses 10/3/2021.

Manusia secara substansial tak berdosa dan maksum serta suci saat dilahirkan. Meskipun dosa Adam berpengaruh pada nasib manusia namun ini tidak dengan serta merta menyebabkan manusia terlahir sebagai pendosa.<sup>67</sup>

Di sisi lain, meskipun dalam diri manusia ada kecenderungan pada kebaikan dan keburukan namun manusia bersifat *mukhtār* dan tidak terpaksa, sebagaimana ia mampu memilih jalan yang benar, dan jalan keselamatan manusia adalah iman dan amal saleh.

## 2. Kristen (Manusia dalam Perjanjian Baru)

Dalam kajian antropologi dalam perspektif Islam dan Kristen, terdapat beberapa persamaan seperti bahwa manusia diciptakan berdasarkan rupa Tuhan dan menjalin perjanjian dengan-Nya serta mencari kesempurnaan mutlak serta senantiasa berjalan. Dan bahkan sebagaimana ajaran hanya dikhususkan untuk Islam, seperti: kapasitas dan kapabilitas manusia untuk mendapatkan kesempurnaan melalui ikhtiar, kebersihan batin/jiwa, dan kebersihan batin dan keagungan kedudukan manusia, perihal menjadi khalifah dan pembawa amanat Ilahiah. Sebagian lagi dikhususkan bagi kaum Kristen, seperti kekotoran jiwa manusia serta ketidakmampuan manusia untuk menyelamatkan diri dan mendekat pada Tuhan kecuali dengan adanya *faid* dan keberadaan al-Masih.

Al-Qur'an dan kitab perjanjian baru berpandangan bahwa kedekatan dengan Tuhan bermakna transformasi wujud dan hakikat yang dijelaskan dalam pelbagai ungkapan, seperti "kehidupan baru" (melalui kehidupan zahir dan hewani (kematian yang sesungguhnya) menuju kehidupan yang baik), (kehidupan hakiki), "hijrah dari diri menuju Tuhan dan haribaan yang suci".

Teologi Masehi meyakini bahwa dengan dosa Adam, kematian memasuki dunia dan dengan disalibnya al-Masih maka kehidupan baru dan abadi kembali terjadi. Orang-orang yang mempercayai Isa al-Masih akan mendapatkan kehidupan baru dan abadi, sedangkan yang lain tidak akan memperolehnya.

Seorang Kristen yang beriman akan memperoleh kehidupan baru. Di sini seseorang mendapatkan wujud yang baru dan melalui jalan ini ia menyerupai al-Masih. Jadi, kapanpun manusia mati dengan al-Masih maka ia yakin bahwa ia akan hidup bersamanya.

Ada perbedaan pandangan antara Islam dan Kristen dalam hal kehidupan baru seorang yang beriman dan dekat dengan Tuhan. Kaum Masehi meyakini bahwa keimanan kepada al-Masih berarti kelahiran kembali karena Tuhan bermakna kelahiran al-Masih pada wujud seorang yang beriman dan masuknya kembali al-Masih ke dalam dunia. Di sini jasad dan ruh orang yang beriman menjadi jasad dan ruh al-Masih. Sedangkan dalam Islam, kehidupan baru ini hanya berupa transformasi spiritual yang bersifat

---

<sup>67</sup><https://www.tebyan.net/weblog/ensanoiran/post/5>. Diakses tanggal 5/9/2018.

hakiki dan bukan berarti seseorang hidup di wujud orang lain dan tinggal di dalamnya atau reinkarnasi padanya.<sup>68</sup>

Pandangan Pulis sebagai salah satu tokoh sentral Kristiani yang menekankan perihal kodrat jahat manusia setelah Adam dan Hawa sejatinya bertumpu pada ajaran "*original sin*". Dan ajaran ini merupakan salah satu ajaran terpenting umat Kristiani, yang ajaran-ajaran Kristiani lainnya seperti *tajassum* (keserupaan Tuhan dengan materi), pengorbanan, keselamatan, baptis dan *tathlith* atau trilogi tidak akan pernah bisa dipahami tanpa *original sin*. *Original sin* menjelaskan bahwa Adam dan Hawa yang merupakan makhluk Tuhan yang pertama telah melakukan dosa dan bukan hanya mereka yang "tersandera oleh dosa mereka, bahkan seluruh individu manusia tertawan oleh dosa tersebut. Sehingga semua manusia terlahir secara kodrat tercemar oleh dosa bawaan."<sup>69</sup>

Antropologi Pulis dapat diklasifikasi dalam tiga jenjang: Jenjang pertama, yakni manusia pertama. Pulis berpandangan sebagaimana Taurat bahwa manusia pada tahapan ini seperti Tuhan dan mempunyai keagungan dan kewibawaan Ilahiah. Jadi, manusia dalam tahap ini sangat berharga dan jauh dari ketercemaran dosa. Namun pada jenjang kedua, manusia tercemar dosa dan ia tidak mampu menjaga sakralitas permulaannya. Dan jenjang ketiga, yaitu setelah disalibnya Isa al-Masih, manusia melewati kondisi ketercemaran dengan dosa. Menurut keyakinannya, pasca dosa Adam, kodrat manusia menjadi rusak dan sengsara, dan dengan keimanan pada al-Masih, jiwanya kembali suci dari dosa<sup>70</sup> Pelagius.<sup>71</sup>

Keyakinan terhadap dosa turunan telah diterima oleh seluruh kaum Kristen, meskipun di dalam kitab Perjanjian Lama dan pelbagai kitab Injil tidak ditemukan ajaran ini. Dan akar keyakinan ini hanya bisa didapatkan di pelbagai surat Pulus. Oleh karena itu, subtansi/hakikat manusia, kebebasan, turunnya dari surga dan keselamatannya adalah salah satu masalah yang terpenting yang dikemukakan dalam sistem teologi Kristen sepanjang sejarah.

Pembahasan serius tentang kodrat manusia dan bagaimana keselamatannya dalam sejarah teologi Kristen terjadi pada abad keempat dan kelima Masehi dan perdebatan terkenal antara Agustinus (354-430) dan Pelagius (360-420). Agustinus yang merupakan seorang pemikir berpengaruh

<sup>68</sup>Ismail Ali Khāni, "Tahawwuurl Wujudi Insān dar Qur' ān wa 'Ahd Jadid. Adyān and 'Irfān, dalam *Jurnal Insān Shenosī*, Vol. 47 No.1, Spring/Summer 2014, hal. 99.

<sup>69</sup>Sayed Mustafa Husaini dan Sayed Akbar Husaini. "Insān *Shenosī* Polus az Manzare Gunoh *Dhātī*", dalam *Jurnal Ma'rifat Adyān*, Vol. 5 No 4 musim gugur 1393 HS, hal. 50.

<sup>70</sup>Sayed Mustafa Husaini dan Sayed Akbar Husaini. "Insān *Shenosī* Polus az Manzare Gunoh *Dhātī*" ..., hal. 54.

<sup>71</sup>Pelagius adalah seorang biarawan Inggris, yang datang ke Roma sekitar tahun 400 M, dan tinggal di Roma selama beberapa tahun. Sumber: <https://rotihidup.org/agustinus-vs-pelagius>. Tanggal akses: 29/8/2018.

di Gereja Kristen yang gagasannya memiliki pengaruh besar dalam sistem teologi Kristen sesudahnya berpandangan bahwa tabiat manusia—karena dosa azali—lemah dan dosa yang dilakukan oleh Adam masuk ke dunia dan mendatangkan kematian dan penderitaan di dalamnya.

Pelagius yang hidup sezaman dengan Agustinus bangkit dan menentang antropologi Agustinus. Salah satu persoalan penting dalam masalah analisa antropologi Pelagius adalah menemukan pandangannya tentang dosa azali dan ketidakmampuan kodrat manusia dan iradahnya. Pertanyaannya adalah terkait dengan tabiat manusia, bagaimana ia berpikir tentang iradah dan dosa azali serta pelbagai pengaruhnya? Apakah pandangannya dalam hal ini sama dengan pandangan *mainstream* umat Kristiani di zamannya atau ia memiliki pandangan yang berbeda tentang manusia, tabiat dan iradahnya?

Dalam pandangan Pelagius, manusia diciptakan dalam keadaan suci dan memiliki substansi yang baik yang diungkapkan dengan istilah "*faid̄ thabi'i*" atau "*taqaddus thabi'i*" (*natural sanctity*). Dasar ajaran Pelagius menekankan kebaikan manusia dan tidak ada perbedaan dalam hal ini di antara pelbagai manusia, dan tidak benar bila dinyatakan bahwa kudrat manusia itu lemah.

Keyakinan tentang kebaikan kodrat manusia berakar pada pandangan Pelagius yang menegaskan bahwa Tuhan menciptakan manusia yang memiliki keserupaan dengan-Nya. Sejatinya karena manusia diciptakan serupa dengan Penciptanya maka ia baik. Dan bila seseorang menilai bahwa kudrat manusia itu kurang dan penuh dengan cela maka pada hakikatnya ia mempertanyakan kebaikan Tuhan. Oleh karena itu, Pelagius berkata: "Anda harus membandingkan kebaikan kudrat manusia dengan merujuk kepada Penciptanya. Berdasarkan hal ini keyakinan utama ajaran Pelagius adalah bahwa manusia sebagai bagian dari penciptaan suci, baik dari sisi jasmani maupun jiwa.

Keyakinan Pelagius terhadap kebaikan kudrat manusia tidak bisa diinterpretasikan bahwa manusia sejak dilahirkan telah membawa perbuatan-perbuatan baik, namun maksudnya kebaikan manusia pada zatnya dan keserupaannya dengan Penciptanya adalah sifat bawaan manusia yang bertumpu pada kekuatan iradah dan akal sehat untuk menemukan jalan kehidupan yang benar. Dan berdasarkan pemahaman ini, Adam berada dalam posisi memilih untuk dirinya, baik maupun buruk. Adam diciptakan dengan iradah yang bebas dan akal, sehingga ia memiliki kemampuan untuk memilih antara kebaikan dan keburukan. Allah tidak menciptakan Adam dalam keadaan baik atau buruk, namun ia diciptakan-Nya tanpa warna kebaikan atau keburukan.

Berdasarkan hal ini, kebaikan kudrat manusia pada permulaannya dan pada jenjang yang pertama kembali kepada rasionalitas yang memberi

kesempatan kepada manusia untuk memilih secara bebas kebaikan atau keburukan dan mereka bertanggung jawab atas pilihannya. Dan manusia perlu memperhatikan iradah yang bebas, yakni kebebasan memilih secara mutlak tanpa ada kekurangan sebagai kemampuan mendasar manusia di jalan kesuksesan.

Dimensi wujud manusia di dalam Kristen adalah kombinasi dari ruh dan jasmani serta memiliki ciptaan material dan ilahiah. Meskipun ada yang berpandangan bahwa manusia memiliki tiga dimensi, yakni ruh, *nafs* (jiwa) dan jasmani, namun mayoritas Nasrani meyakini bahwa ruh dan *nafs* itu satu.

Tokoh-tokoh Gereja sejak semula yang mereka memahami kekekalan *nafs*, sudah barang tentu mereka meyakini pandangan Plato dan di bawah gagasan Plato ini, mereka memandang bahwa *nafs* adalah penguasa badan.

Pelagius juga meyakini bahwa manusia bukan *maujūd* satu dimensi dan hakikatnya tidak hanya dibatasi dalam badan materinya karena ada hakikat lain di balik jasadnya yang disebut dengan "*nafs*" atau "ruh". Dan berdasarkan hal ini, hakikat manusia bukan hanya tidak akan hancur saat ia mati bahkan dengan merasakan kematian, ia justru menggapai keabadian kehidupan. Jadi, manusia memiliki dua dimensi, yaitu jasmani dan rohani dan dimensi terpentingnya adalah ruh dan *nafs*.

Terkait dengan asal muasal *nafs*, Pelagius meyakini teori populer Yunani. Teori ini menyatakan bahwa *nafs* diciptakan oleh Tuhan dalam bentuk individu di zaman yang ia tergabung dalam badan. Berdasarkan hal ini, hanya jasmani manusia—bukan ruh abadinya—yang bersumber dari Adam dan bahkan substansi jasmani manusia pun bersumber dari Tuhan, sehingga karena itu ia baik. Jadi menurut pandangan Pelagius, bila hakikatnya bahwa setiap ruh yang baru yang diciptakan menyatu dengan badan, ia tidak bisa rusak dengan dosa orang-orang lain dan tidak sedikit pun dari bagian ruhnya yang berpindah kepada orang lain.<sup>72</sup>

Berdasarkan pandangan Pelagius ini, dapat dikatakan bahwa Tuhan itu paling adil (setiap sifat-Nya adil). Oleh karena itu, setiap yang diciptakan-Nya pada dasarnya baik dan tidak bisa pada esensinya berubah-ubah. Dan sesuatu yang esensinya tercemari dengan dosa tidak akan bisa berada. Dengan kata lain, dosa esensial itu tidak ada.

Untuk menghadapi orang-orang yang menolak kebebasan akhlaki manusia, Pelagius sangat memperluas pandangan iradah (kemauan) bebas manusia dan dengan pandangan optimistik, ia menegaskan kemampuan manusia untuk melaksanakan perbuatan baik berdasarkan pelbagai upayanya.

Kata "*iradah*"—dalam kaitannya dengan manusia—dapat dipahami dengan pelbagai metode yang berbeda. Menurut Pelagius, manusia dalam

---

<sup>72</sup>Qurbān 'Ilmi, dan Shibā Syhibani, "Insān *Shenosī* Pelagius. Nashriyyah Pozuhsyhyoye Falsafī", dalam *Jurnal Doneshgoh Tabrīz*, No. 13 musim gugur dan musim dingin 1392 HS.

setiap waktu mampu memilih antara baik dan buruk dan tidak penting apa yang terjadi sebelumnya. Menurutnya, iradah bermakna kekuatan memilih independen dan tidak terikat. Dan menurut keyakinannya, pemilihan baik dan buruk itu bersifat *irādī* (berdasarkan kehendak), seperti saudara-saudara Habil dan Qabil atau Ya'qub dan Isa yang memiliki kodrat yang sama, namun meskipun kodratnya sama tapi perbuatan berbeda yang mereka hasilkan dan satu-satunya alasan yang menunjukkan perbedaan perbuatan mereka adalah iradah.

Dalam Islam, gerakan menuju Tuhan disertai dengan perubahan dan transformasi hakiki. Dan Al-Qur'an menggunakan beberapa redaksi untuk mengungkapkan perubahan ini, yaitu menjadi sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهٗ

*Wahai manusia! Sesungguhnya kamu telah bekerja keras menuju Tuhanmu, maka kamu akan menemui-Nya.* (Surat al-Insyiqaq [84]: 6).

Juga perubahan sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

أَوْ يَرْوِجُهُمْ ذُكْرَانًا وَانَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَاقِبَةً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

*Atau Dia menganugerahkan jenis laki-laki dan perempuan, dan menjadikan mandul siapa yang Dia kehendaki. Dia Maha Mengetahui, Mahakuasa.* (Surat al-Syu'ara [26]: 50). Dan hijrah (Surat al-Muddatsir [74]: 5, Surat al-'Ankabut [29]: 26).

Penggunaan kata-kata tersebut menjelaskan bahwa perubahan ini tidak hanya pada dataran perasaan psikologis namun menyentuh substansi dan hakikat manusia. Manusia dalam Islam mampu menjadi *khalīfatullāh* dan *waliullah*, dan ini menunjukkan bahwa ia bisa melakukan *sair* dan *suluk*. Dengan melalui jalan *'ubudiyyah* (berkenaan dengan ibadah), manusia mampu menempuh derajat kedekatan dengan Allah dan mampu melewati tahapan hayawani menuju jenjang di atas malaikat sehingga tangga wujud mampu dilaluinya setahap demi setahap hingga wujudnya menguat dan menyempurna. Dengan kata lain, dalam Islam manusia memiliki peran penting dalam perjalanan perubahan dan peningkatan wujud dalam pendakian kesempurnaan.

Dalam Kristen, perubahan ini lebih substansial. Sebab, kodrat manusia itu tercemari dengan dosa Adam dan sekarang ia berubah dengan pengorbanan al-Masih. Perubahan ini sampai pada batas bermetaforsis dari "hamba Tuhan" menjadi "anak Tuhan" dan dalam kelanjutan perjalanan kesempurnaan menjadi "kekasih Tuhan". Dan perubahan ini dapat dijelaskan

seperti ini: Dalam Kristen, manusia menjadi suci dari kerusakan moral dengan iman dan anugerah azali sehingga ia dipenuhi oleh Ruh al-Qudus lalu ia menyempurna menyerupai al-Masih dan kemudian menjadi kekasih Tuhan dan menjadi pewaris kebesaran Tuhan, dan tujuan akhir al-Masih, yaitu pencapaian manusia kehidupan abadi samawi akan terwujud. Transformasi spiritual ini adalah perubahan total dan menyeluruh dari kematian menuju kehidupan. Manusia karena dosa Adam ia mati dan dengan kematian al-Masih, ia hidup kembali. Dan dengan cara ini, ia mendekat pada Tuhan.

Tentu saja tak satupun dari tahapan perubahan ini yang bersumber dari perubahan yang bersifat ikhtiari tapi bersifat *ibdā'ī* (permulaan), *hulūlī* (peleburan) dan melalui *faiḍ al-Masīh*. Oleh karena itu, dalam Kristen, dasar keimanan dan perihal menjadi anak Tuhan serta perubahan aspek wujud dan kedudukan manusia itu terjadi melalui hubungan buruk menuju hubungan yang baik dengan Tuhan.

### 3. Hindu

Termasuk dari ajaran Advanta Vedanta Hindu, Brahman adalah jiwa Ilahiah yang merupakan satu-satunya hakikat akhir, sedangkan pelbagai jiwa dan pribadi yang secara zahir menandakan multisiplitas dan berpisah satu sama lain, semuanya pada hakikatnya berada dalam payungunya. Dan latihan spiritual adalah dimaksudkan supaya manusia unggul atas imajinasi ini dan memahami bahwa sejatinya ia adalah satu orang dan mengerti bahwa kondisi realistiknya adalah kemanunggalan pada ketuhanan Brahman yang didiskripsikan sebagai Sat-Chit-Ananda (*maujūd* suci, mahatahu dan bersih, yang bahagia lagi suci. Sesuai pandangan ini, manusia tidak lain adalah ruh suci Ilahi.<sup>73</sup>

Berdasarkan ajaran Yoga, setiap manusia pada akhirnya akan menjadi ruh yang suci, tapi ruh atau jiwa tidak selalu tertarik pada jiwa universal Ilahiah (*nafs kullī ulūhī*). Sebab manusia pada mulanya merasakan bahwa ia tertawan dalam satu badan material yang penuh dengan kecenderungan-kecenderungan egois. Dan melalui latihan-latihan spiritual yang disertai pemusatan pikiran akan terjadi kontrol terhadap badan dan otak sehingga pelbagai keinginan material dan *nafsu* akan lenyap.<sup>74</sup>

Latihan spiritual yang dalam ajaran tradisional Hindu disebut dengan Yoga berhubungan dengan ilmu dan amal yang mencakup pengaturan pikiran sehingga seseorang mampu mencapai tujuan yang telah diatur meskipun untuk menggapai *maqām insān kāmil* beberapa orang harus menghabiskan beberapa kali dari usia hidupnya.

---

<sup>73</sup>Qurbān 'Ilmi, dan Shibā Syhibani, "Insān *Shenosī* Pelagius. Nashriyyah Pozuhsyhyoye Falsafī", dalam *Jurnal Doneshgoh Tabrīz*, No. 13 musim gugur dan musim dingin 1392 HS.

<sup>74</sup>Muhammad Shakīr, et al. "*Kāmal Padzhiriye Insān: Nuqtheh 'Azimat dar Guftemon Adyān*" ..., hal 51.

Ajaran Hindu memandang bahwa secara alamiah manusia terbentuk dari jiwa yang abadi (Atman) yang mencakup sisi-sisi jasmani Kosas yang terdiri dari badan, jiwa, otak dan akal. Dan sisi-sisi ini terbentuk dari Karma yang terbangun dari pilihan bebas seseorang dalam kehidupan sekarang dan dahulu. Penyempurnaan diri berarti menghilangkan Karma ini, sebab Karma ini yang menyebabkan kelahiran kembali.

Teks-teks ajaran Hindu seperti Upanisad mempunyai pandangan optimistik terhadap posibilitas kesempurnaan manusia. Ajaran Hindu berupaya untuk menerbitkan dan memunculkan Atman yang merupakan *nafs haqiqi* dari celah-celah buram dan gelap Karma. Tentu saja untuk mencapai tujuan spiritual ini mungkin saja memerlukan waktu yang panjang. Namun kaum Hindu meyakini bahwa ini merupakan tujuan yang harus diwujudkan oleh setiap orang. Dengan terwujudnya tujuan ini maka ruang lingkup "hidup-mati-kelahiran kembali" (Karma-Samsara) pun akan berakhir. Dan kesempurnaan atau kebebasan akan terwujud dengan kelahiran kembali.

Ajaran Hindu banyak merekomendasikan pelbagai jalan (sesuai dengan variasi kepribadian, ciptaan dan pembawaan individu-individu manusia yang dapat dilalui untuk mencapai tujuan ini: yaitu jalan ilmu, jalan amal, jalan ibadah, dan jalan amal dengan metode Yoga batin. Dan masing-masing dari jalan tersebut akan mampu menyempurnakan watak kemanusiaannya sehingga kebebasan Moksa dari keterlahiran kembali akan terwujud.

Pada hakikatnya, filsafat agama Hindu, khususnya ajaran Hindu berpandangan bahwa manusia diciptakan untuk mencapai kesempurnaan, dan masing-masing dari manusia harus berusaha untuk mencapai kesempurnaan di kehidupan dunia ini. Dan bila manusia tidak berhasil mencapai tujuan ini maka berulang-ulang kali ia akan dilahirkan kembali sehingga sampai pada tujuan ini.

Manusia pertama menurut Hindu adalah Svambhu manu, yang artinya makhluk berpikir pertama yang menjadikan dirinya sendiri. Jadi Svambhu bukanlah nama seseorang. Secara etimologi kata manusia berasal dari kata manu yang artinya pikiran atau berpikir, dalam bentuk genetif menjadi kata "manusya", artinya ia yang berpikir atau menggunakan pikirannya. Menurut konsep Hindu, manusia adalah kesatuan antara badan jasmani dan jiwa (atman) menjadikan ia secara psikopisik terus berkembang. Secara kosmologis, manusia (yang berupa kesatuan jiwa badan jasmaninya) yang sering disebut mikrokosmos (bhuna alit) yang merupakan perwujudan dari makrokosmos (bhuna agung).

Manusia juga dikatakan sebagai makhluk Tri Pramana karena memiliki tiga kemampuan utama, yaitu berpikir, berkata dan berbuat, yang menyebabkan ia berbeda dengan makhluk lainnya. Dengan kemampuan berpikir, berkata dan berbuat, manusia melakukan perbuatan baik dan perbuatan buruk yang disebut subha asubha karma. Dengan mengutamakan

perbuatan baik yang disebut subha karma inilah manusia mampu menolong dirinya sendiri, mengangkat dirinya dari kesengsaraan. Inilah keistimewaan lahir menjadi manusia yang tidak dimiliki oleh makhluk lain selain manusia.

Konsep Hindu mengatakan bahwa manusia terdiri dari dua unsur, yaitu jasmani dan rohani. Jasmani adalah badan, tubuh manusia sedangkan rohani merupakan hakikat Tuhan yang abadi, kekal, yang disebut dengan Atman. Manusia memiliki tiga lapisan badan yang disebut Tri Sarira yang terdiri dari Stula Sarira, Suksma Sarira, dan Anta Karana Sarira. Stula Sarira atau raga manusia dalam konsep Hindu terdiri dari unsur-unsur Panca Maha Bhuta, yaitu Pertiwi, Apah, Teja, Bayu, Akasa. Tubuh manusia merupakan Bhuana Alit atau Bhuana Sarira. Proses terbentuknya pun sama seperti proses terjadinya Bhuana Agung atau alam semesta. Sedangkan Suksma Sarira, yaitu badan halus yang terdiri tiga unsur yang disebut Tri Antahkarana terdiri dari manas atau alam pikiran, Buddhi atau kesadaran termasuk di dalamnya intuisi dan Ahamkara atau keakuan atau ego. Dalam Suksma Sarira terdapat unsur halus dari Panca Maha Bhuta yang disebut Panca Tan Matra yaitu ; Sabda, Sparsa, Rupa, Rasa, Gandha membentuk berbagai indriya (Panca Buddhindriya dan Panca Karmendriya). Sedangkan Anta Karana Sarira merupakan unsur rohani, yaitu jiwa atman sendiri yang sifatnya sama seperti paramaatman, kekal abadi. Manusia secara harfiah, berasal dari kata *manu* yang artinya makhluk yang berpikir. Jadi manusia merupakan mahluk yang telah dibekali salah satu kelebihan dibandingkan mahluk lainnya.

Dalam Hindu terdapat konsep Tri Pramana, yang terdiri dari Bayu, Sabda, Idep. Tumbuhan hanya memiliki bayu atau tenaga untuk tumbuh, sedangkan binatang memiliki bayu dan sabda hingga binatang memiliki tenaga untuk bertumbuh, berkembang dan mengeluarkan suara, sedangkan manusia memiliki ketiganya. Pikiran hanya dimiliki oleh manusia yang telah dibekali sejak dilahirkan. Dengan memiliki pikiran maka diharapkan manusia mempunyai wiweka yang mampu membedakan mana yang baik dan buruk. Pikiran dipakai berpikir terlebih dahulu sebelum melakukan tindakan. Manusia juga dengan pikirannya diharapkan mengetahui asal, tujuan dan tugas serta kewajibannya. Dengan mengetahui hal ini maka pola hidup serta cara pandangnya terhadap kehidupan akan mampu mengilhami setiap tindakannya, sehingga tetap berada pada jalur yang benar, sesuai etika dan ajaran-ajaran dharma yang telah diungkapkan dalam ajaran agama. Namun manusia juga termasuk makhluk yang lemah, karena tidak seperti binatang yang lahir begitu saja langsung bisa berdiri, terbang, berjalan tanpa memerlukan bantuan dari yang lain. Maka hendaknya ini dipahami terlebih dahulu untuk mengetahui dan dapat memisahkan esensi dari raga ini yang terpisah dengan atman yang sejati.

Terkait dengan tujuan hidup manusia, setiap kelahiran jika dipahami, sesungguhnya manusia membawa perannya masing-masing. Manusia yang

telah melakukan perenungan secara mendalam dengan pikiran yang jernih akan bertanya, apa sesungguhnya yang menjadi tujuan hidupnya. Ada dua macam tujuan hidup manusia yaitu tujuan duniawi dan tujuan spiritual. Tujuan duniawi berupa harta benda sebagai penopang kehidupan ini. Sedangkan tujuan spiritual yaitu keinginan untuk bersatu kepada yang hakikat dan asal yang sesungguhnya. Dalam Hindu, tujuan hidup manusia dikemas dalam konsep Catur Purusartha yang terdiri dari empat bagian yaitu: Dharma, Artha, Kama Moksa.

Dharma merupakan ajaran kebenaran, sebagai pandangan hidup, tuntunan hidup manusia. Artha berupa materi sebagai penopang kehidupan. Kama merupakan keinginan dan Moksa yaitu bersatunya sang diri atau jiwa Atman dengan Paramaatman. Jadi jelas dalam hidup manusia selalu memerlukan artha, kama dan moksa. Namun dalam memenuhi artha dan kama harus berdasarkan dharma, kebajikan dan kebenaran, bukan dengan cara-cara melanggar hukum, istilah umat lain disebut tidak halal, bahasa ini sepadan dengan leteh (niat tidak suci). Penyatuan kepada yang hakikat merupakan tujuan yang harus dicapai manusia dengan berdasarkan etika keagamaan dan dharma yang telah ditentukan. Pembangkitan kesadaran bahwa manusia merupakan salah satu bagian dari pada esensi dunia ini merupakan hal yang harus dicapai agar pikiran dapat terbuka, menyadari hakikat sang diri. Harapan tersebut dapat terwujud dengan mengimplementasikan ajaran dharma. Dalam pustaka suci Hindu telah disebutkan bahwa menjelma menjadi manusia merupakan suatu keberuntungan dan hal yang utama. Dengan manas atau pikiran yang dimiliki, maka manusia dapat menolong dirinya sendiri dari keadaan samsara dengan jalan suba karma, yaitu berkarma/berbuat yang baik. Kesadaran akan mampu meluruskan pikiran yang selalu hanya mementingkan kehidupan duniawi.<sup>75</sup>

#### 4. Budha

Agama Buddha adalah agama yang unik di antara agama-agama besar di dunia karena menempatkan diri manusia pada posisi apa adanya sebagai pelaku dan penentu utama kebaikan dan keburukan yang ada pada dirinya. Agama Buddha juga menarik dan unik karena para pemeluknya dapat mencapai tingkatan yang sama dengan pendirinya (Sang Buddha) jika mengikuti jalan yang telah diajarkannya.

Budha<sup>76</sup> beranggapan bahwa masing-masing manusia akan berhadapan dengan penghalang saat menuju kesempurnaan, dan penghalang ini adalah

---

<sup>75</sup><http://prajanitijabar.org/berita/hakikat-manusia-hindu.html>. Diakses tanggal 2/9/2018.

<sup>76</sup>Kata "*buddha*" berarti "yang telah sadar" atau "yang telah terjaga" atau "yang telah cerah". Kata "*buddha*" berasal dari akar kata "*budh*" (terjaga, menyadari, memahami). Kata "*budh*" juga merupakan akar kata dari kata-kata seperti "*bodhi*", "*bodha*", "*bodhati*",

kebodohan yang didapatkan dari karma. Dan karma adalah sebagai dampak dari pemikiran (khususnya niat dan maksud) dan amalan-amalan di dalam kehidupan sekarang dan kehidupan-kehidupan sebelumnya yang manusia pilih secara bebas. Budha menegaskan bahwa setiap orang yang berupaya untuk mendapatkan kelahiran kembali, ia memilih dengan bebas dan bertanggung jawab atas hal itu. Budha merekomendasikan jalan yang dilaluinya secara pribadi untuk para pengikutnya.

Meskipun lahir di dunia manusia, Buddha adalah makhluk yang telah melakukan perubahan diri sehingga memiliki kondisi dan kualitas batin yang sempurna serta berbeda dengan manusia biasa. Ibarat seekor ulat yang melakukan perubahahan pada tubuhnya sehingga memiliki sayap, ia tidak lagi disebut sebagai ulat tetapi kupu-kupu. Begitu pula makhluk yang telah mencapai kesempurnaan batin tidak lagi disebut sebagai manusia atau dewa tetapi Buddha.

Menurut tradisi Budha, dalam setiap zaman besar dunia akan muncul seorang Budha untuk menunjukkan jalan pada manusia dan yang menjadi Budha di zaman sekarang adalah seorang besar yang terlahir dengan nama Siddharta Gautama (563/560 sebelum Masehi). Manusia sempurna menurut Budha adalah manusia yang setelah mampu melalui delapan jalan, ia akan mencapai empat hakikat. Dan tahapan-tahapan delapan jalan ini ialah: 1-pandangan yang benar 2-pikiran yang benar 3-perkataan yang benar 4-perbuatan yang benar 5-kehidupan yang benar 6-Usaha yang benar 7-Otak yang benar 8-Fokus panca indra yang benar Dan delapan jalan tersebut pada akhirnya akan berakhir pada empat hakikat yang benar atau jalan pencapaian Nirwana, yaitu: 1-Duka yang merupakan dunia yang dipenuhi dengan duka dan siksa 2-samudaya yang merupakan akar dan dasar seluruh derita dalam pelbagai obsesi dan ketergantungan. 3-narga yang merupakan pemadaman api syahwat dan pembunuhan total seluruh keinginan hawa nafsu sehingga seseorang berhasil menjauhkan dari dirinya hasrat hidup. 4-marga yang merupakan jalan yang benar untuk melaksanakan perbuatan-perbuatan ini dan sama dengan latihan proporsional dan yang disertai pemusnahan pelbagai ketergantungan dan bukan murni latihan. Pada hakikatnya manusia seperti ini setelah melewati delapan jalan ini akan mencapai derita dan sumber derita serta hakikat keterbebasan dari derita dan hakikat jalan kebebasan dari derita. Namun jalan ini dengan sendirinya bukan tujuan, sedangkan maksud dan tujuannya adalah Nirwana.

Berdasarkan ajaran Budha, manusia tidak mutlak berwujud materi sebagaimana diyakini dalam filsafat Carwaka<sup>77</sup> dan tidak juga berwujud

---

“*buddhi*” (budi). Kata “*buddha*” menjadi sebuah gelar untuk seseorang yang telah mencapai Pencerahan Sempurna.

<sup>77</sup>Aliran filsafat ini berbasis pandangan Materialistik dan menafsirkan dunia dengan interpretasi yang mutlak materialis. Ajaran filsafat ini menolak mentah-mentah aspek

spiritual yang tetap dan abadi, namun ia merupakan perpaduan antara kekuatan material (alami) dan rohani.

Menurut ajaran Hinayana, manusia terbentuk dari lima kelompok kehidupan (*pancake khandha*), yang terdiri dari unsur jasmani dan rohani (*rupa* dan *nama*), yang kedua-duanya bersifat berubah dan mengalir terus menerus, timbul dan tenggelam, sampai proses itu dapat dihentikan dan dicapainya *nibbana* (pencerahan sempurna). Dan *Panchakanda* yang dimaksud ialah:

- a. *Rupakhandha* (unsur jasmani)
- b. *Vedana khandha* (unsur perasaan)
- c. *Sanna khandha* (unsur pencerapan)
- d. *Sankhara khandha* (bentuk-bentuk pikiran)
- e. *Vinnana khandha* (unsur kesadaran)

Keempat agregat selain jasmani (*rupa*) merupakan unsur batin (*nama*) yang tidak tampak oleh manusia.

Agama Budha tidak mengingkari adanya unsur rohani dalam manusia, namun tidak meyakini wujud rohani yang tetap pada manusia. Dan pada hakikatnya agama Budha tidak mempercayai apapun yang bersifat tetap. Segala sesuatu selalu berubah dan hanya menetap (tidak berubah) dalam satu keadaan. Oleh karena itu, pertanyaan tentang adanya ruh yang tetap dan abadi adalah pertanyaan yang tidak bermakna. Dan sesuatu yang dinamakan ruh adalah hanya perjalanan momen-momen dari pikiran atau pengetahuan.

Agama Budha pada prinsipnya adalah agama humanis, yakni memandang manusia sebagai wujud paling tinggi. Manusia menjadi poros dan tema utama agama. Manusia mampu dengan sendirinya untuk mencapai jenjang ketuhanan, yakni kesempurnaan. Dan segala sesuatu di dunia tidak tetap alias berubah, dan yang abadi adalah tingkatan rohani yang tinggi yang bernama Nirwana.

Manusia mampu dengan upayanya untuk mencapai kedudukan yang tinggi ini. Manusia tidak memerlukan perhatian dan kasih sayang kekuatan apapun, cukuplah baginya usaha yang benar. Namun realitanya manusia—sampai hari ini—masih dalam cengkraman lumpur derita dan kesengsaraan. Dan keterpurukan manusia saat ini karena kebodohan dan ketidaktahuannya. Dan karena ketiadaan pengetahuan yang realistik tentang substansi *maujūdāt*, maka ia tertawan oleh dunia. Dan inilah alasan di balik penderitaan dan kesengsaraannya. Karena manusia tergantung pada dunia maka pelbagai perbuatannya selalu dilakukan dengan egoisme.

Perbuatan semacam ini yang dilakukan berdasarkan ketergantungan akan mengikat manusia pada kehidupan beruntun. Dan perbuatan-perbuatan ini

memproduksi "samsara" yang menyebabkan manusia akan berpindah dari satu kehidupan ke kehidupan yang lain. Manusia melihat bahwa bahkan di saat kehilangan ruh, tetap dimungkinkan terjadinya "*reborn*" pada dirinya. Dan *reborn* ini yang merupakan penyebab seluruh penderitaan dan kesengsaraan manusia adalah hasil dari perbuatan egois dan ketergantungan. Namun bila perbuatan manusia dilakukan tanpa ketergantungan (Nisyakama) dan karena ia tidak terperdaya oleh kebodohan dan ketidaktahuan maka ia tidak menjadi tawanan waswas material, sehingga ia tidak melanjutkan kehidupan pada badan yang lain dan menjadi bebas.

Perbuatan tanpa ketergantungan tidak menyebabkan Samsara. Oleh karena itu, hilangnya apapun dari energi penggerak tidak serta merta menjadi alasan untuk terjadinya kelahiran kembali. Sehingga orang semacam ini akan mencapai Nirwana, yakni kedudukan tertinggi. Dan Budha telah mengajarkan cara-cara yang cukup jelas untuk membebaskan diri dari pelbagai waswas palsu duniawi.

Bila manusia secara tulus melalui jalan ini, pasti ia akan terbebaskan dari kondisi yang memprihatinkan saat ini dan akan mencapai kedudukan tertinggi Nirwana, yakni kebaikan kedudukan ketuhanan. Jadi, pada prinsipnya tidak ada sesuatupun yang lebih besar daripada manusia. Adalah karena kebodohan sehingga manusia menjadi tawanan kekurangan dan penderitaan. Bila manusia ingin membebaskan dirinya dari keadaan saat ini maka ia sangat mampu untuk melakukan hal ini, dan ini tergantung pada paradigmanya, apakah ia sendiri merasa layak untuk mencapai kedudukan tertinggi dan jika tidak maka ia akan tetap berada dalam tawanan Samsara.

Sesuai ajaran Budha, nasib akhir manusia adalah Nirwana. Jadi, Nirwana adalah berakhirnya seluruh penderitaan.

## **BAB IV**

### **WAWASAN AL-QUR'AN TENTANG ANTROPOLOGI SEBAGAI DASAR PENDIDIKAN**

#### **A. Komprehensifitas Antropologi Al-Qur'an**

Al-Qur'an sebagai kitab *hudan li al-nās* (petunjuk bagi manusia) secara umum dan *li al-muttaqīn* (bagi orang-orang yang bertakwa) secara khusus, menyampaikan pengetahuan (baik *huṣūlī* maupun *huḍūrī*) wawasan dan pandangan yang komprehensif serta proporsional tentang manusia. Meskipun Al-Qur'an bukan kitab atau buku antropologi namun *al-insān bimā huwa al-insān* (manusia sebagai manusia yang hakiki) dan hal-hal yang terkait dengannya dijelaskan dan diisyaratkan dengan begitu gamblang dan luas sehingga nyaris tidak tersisakan satu aspek dan dimensi insani yang penting kecuali telah dibahas di dalamnya. Sehingga tidak berlebihan bila penulis mengatakan bahwa tidak ada sesuatu yang lebih jelas di dalam kitab suci ini setelah mengenal Allah SWT daripada mengenal manusia.

Adalah jelas bahwa ciri khas bahasa Al-Qur'an itu ringkas dan menghindari penjelasan yang bertele-tele serta tidak perlu dan tujuan utamanya adalah penyampaian pesan sejelas mungkin dan pemberian petunjuk bagi manusia. Oleh karena itu, seringkali tempat, nama dan waktu/masa kejadian peristiwa dalam kisah Al-Qur'an tidak disebutkan. Setiap kisah yang diulang dalam Al-Qur'an sejatinya bukan ulangan murni dan tayang ulang saja namun setiap ulangan di dalamnya pasti menyiratkan dimensi dan makna yang baru yang perlu digali oleh *mufasssīrīn* (ahli tafsir). Demikian halnya kisah manusia dan *khitāb* (seruan/panggilan) terhadapnya dalam Al-Qur'an yang bertebaran dan bertaburan hampir di seluruh ayat Al-Qur'an mengandung kebaruan dan pembaharuan. Sebab, yang menurunkan

kitab suci ini adalah Allah yang menyandang asma *al-Hakim* (Yang Maha Bijaksana) yang pantang bagi-Nya melakukan hal-hal yang sia-sia.

Penulis akan memaparkan pengetahuan dan wawasan Al-Qur'an tentang manusia sehingga menjadi jelas sejauhmana perhatian dan ketelitian *al-Hakīm* saat membicarakan khalifah-Nya.

Sebelum melihat isi ayat-ayat yang memperbincangkan manusia, penulis akan mencermati nama-nama surat yang terkait secara langsung dan tidak dengan manusia. Pertama, setidaknya ada dua surat yang bernamakan manusia, yaitu surat al-Insan dan surat al-Nas. Kata *al-insan* dalam Surat *al-Insān* disebut dua kali dan ini juga salah satu alasan mengapa surat ini dinamakan *al-Insān*.<sup>1</sup>

Kata *al-Nās* dalam Surat al-Nās disebutkan lima kali yang merupakan sebutan terbanyak untuk manusia dalam satu surat pendek Al-Qur'an. Apresiasi nama surat Al-Qur'an untuk manusia tidak hanya berhenti di sini, tapi berlanjut pada penamaan surat dengan nama-nama para nabi yang notabene merupakan insan-insan pilihan dan teladan seperti surat Muhammad, Yunus, Hud, Ibrahim dan Yusuf. *Maqām wilāyah* (kedudukan kedekatan) dan *nubuwwah* (kenabian) yang mereka terima dari Allah SWT pun dijadikan nama Surat Al-Qur'an, yaitu Surat al-Anbiya'.

Dalam surat al-Anbiya' disebutkan juga kata *al-insān* dan sebagian nama para nabi.<sup>2</sup> Bahkan Al-Qur'an mengapresiasi secara khusus wanita yang sering kali disepelekan dan dianggap sebagai ciptaan yang lemah dan kurang dengan menamakan salah satu suratnya dengan surat al-Nisa' dan juga mengabadikan nama Maryam—wanita teladan untuk kalangan perempuan dan pria—sebagai nama suratnya dan yang paling menarik, nama anak perempuan Nabi SAW yang menjadi sumber keberkahan dan kebaikan beliau pun menghiasi nama salah satu surat pendek Al-Qur'an, yaitu surat al-Kauthar.

Al-Qur'an melanjutkan penghormatannya terhadap manusia dengan menyebutkan sifat manusia yang sukses, yaitu orang-orang yang beriman,<sup>3</sup> dan nama surat al-Mu'minin menambah citra baik manusia dalam kitab suci

<sup>1</sup>Selain *al-insan*, juga digunakan “*ibādullah*” dan sifat *al-abrār* untuk manusia dalam surat ini. Lihat surat al-Insan: ayat 4 dan 6. Penulis akan menguraikan *maqām al-abrār* yang merupakan *maqām* kemanusiaan yang tinggi pada bab berikutnya terkait dengan pembahasan tafsir *al-insān mutashābih* dan *al-insān muhkam*.

<sup>2</sup>Lihat surat al-Anbiya' [21], ayat 37. Nama-nama nabi, yaitu Nabi Musa dan Harun disebutkan dalam ayat 48, Nabi Ibrahim dalam ayat 51, Nabi Luth dalam ayat 71 dan 74, Nabi Ishaq dan Ya'qub dalam ayat 72, Nabi Nuh dalam ayat 76, Nabi Dawud dan Sulaiman dalam ayat 78, Nabi Ayyub dalam ayat 83, Nabi Ismail, Idris dan Dzulkifli dalam ayat 86, Dzunnun (Nabi Yunus) dalam ayat 87, Nabi Zakaria dalam ayat 89, Nabi Yahya dalam ayat 90 dan Nabi Muhammad saw yang diisyaratkan dalam ayat 107. Mungkin ini satu-satunya surat dalam Al-Qur'an yang paling banyak menghimpun nama para nabi.

<sup>3</sup>Silakan lihat surat al-Mu'minin [23]: 1. Dalam surat ini juga terdapat penyebutan *al-insan* dan proses penciptaan manusia. Lihat ayat 12 sampai 16.

ini. Al-Qur'an menjunjung tinggi manusia sedemikian rupa dalam surat al-Nur dan mengisyaratkan bahwa *insān kāmil* adalah *nurullāh* (cahaya Allah), *ismullāh* (nama Allah), *ruhullāh* (ruh Allah), *dhillullāh* (naungan Allah), *wajhullāh* (wajah Allah), *'abdullāh* (hamba Allah), *shūratullāh* (rupa Allah), dan *ayatullāh* (tanda Allah) serta *nūr 'ala nūr* (cahaya di atas cahaya).<sup>4</sup> Di balik sanjungan yang begitu tinggi dan mulia terhadap manusia, Al-Qur'an tidak menafikan kemungkinan keterjatuhan manusia ke jenjang kemanusiaan terendah, yaitu level *nifāq* (kemunafikan) dan *kufr* (kekafiran) sehingga karena itu di dalamnya ada nama surat al-Munafiqun dan al-Kafirun. Dalam surat al-Munafiqun ditegaskan bahwa orang-orang munafik adalah manusia pembohong yang mungkin saja penampilan fisik mereka menarik banyak orang sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَكَاذِبُونَ

*Dan Allah menyaksikan bahwa orang-orang munafik itu benar-benar pendusta.* (QS. al-Munafiqun [63]: 1).

Barangkali ayat tersebut mengisyaratkan bahwa manusia itu terlahir berdasarkan fitrah dan kemunafikan adalah bentuk penyimpangan dan pembangkangan terhadap *shibghah* (celupan) Ilahiah ini. Tentu masih banyak dan ada isyarat tentang manusia dalam penamaan surat-surat Al-Qur'an seperti penyebutan keluarga 'Imran (Surat 'Ali Imran) dan pengagungan karakter mulia dan sikap tauhidi seorang Luqman (Surat Luqman) dan sebagainya.

Penulis merasa cukup dengan penyebutan contoh-contoh apresiasi penamaan surat-surat Al-Qur'an terhadap manusia di atas dan selanjutnya akan disebutkan materi dan ayat-ayat yang secara eksplisit dan implisit membahas pengetahuan dan wawasan tentang manusia dan dimensi kehidupan yang terkait dengannya.

Setelah mencermati dan meneliti literasi Al-Qur'an tentang insan, penulis menemukan bahwa kata insan dan yang terkait dengan pembahasannya disebutkan tidak kurang dari 1017 kali.<sup>5</sup> Penulis akan menunjukkan contoh bagaimana Al-Qur'an membicarakan manusia pada beberapa table di bawah ini.

---

<sup>4</sup>Silakan lihat tafsir surat al-Nur [24], 35. Dalam surat al-Nur ini, Allah juga mengisyaratkan keberadaan orang-orang yang masuk dalam kategori "rijal" yang perniagaan duniawi dan transaksi jual-beli tidak sampai melupakan mereka dari mengingat Allah, mengerjakan shalat dan menunaikan zakat. Silakan lihat surat al-Nur [24]: 36-37.

<sup>5</sup><https://quran.inoor.ir> . Diakses tanggal 24 Maret 2021.

Tabel 4.1

Contoh literasi pembahasan manusia dalam Al-Qur'an dan cakupannya.  
Literasi Penciptaan (asal muasal) dan perkembangan manusia dalam Al-Qur'an.<sup>6</sup>

| No. | Literasi   | Posisi                   |
|-----|--|--------------------------|
| 1.  | وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْطِينٍ  | QS. al-Mu'minun [23]: 12 |
| 2.  | ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فَيَقْرَرُ مَرْمَكِينَ  | QS. al-Mu'minun [23]: 13 |
| 3.  | وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقٍ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ  | QS. al-Mu'minun [23]: 17 |
| 4.  | وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذْ أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ  | QS. al-Rum [30]: 20      |
| 5.  | الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ   | QS. al-Sajdah [32]: 7    |
| 6.  | ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ   | QS. al-Sajdah [32]: 8    |
| 7.  | فَاسْتَفْتِهِمْ أَهْمُ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنِ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ  | QS. al-Shaffat [37]: 11  |
| 8.  | يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ | QS. al-Hujurat [49]: 13  |

<sup>6</sup>Ayat-ayat yang berkenaan dengan penciptaan manusia tidak kurang dari 124 ayat.  
Sumber: <https://quran.inoor.ir>. Diakses tanggal 24 Maret 2021.

Tabel 4.2

Literasi tema dimensi-dimensi manusia dalam Al-Qur'an dan cakupannya.

| No. | Literasi   | Posisi                 |
|-----|--|------------------------|
| 1.  | الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ<br>وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ  | QS. al-Baqarah [2]: 3  |
| 2.  | مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا<br>أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ<br>وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ   | QS. al-Baqarah [2]: 17 |
| 4.  | وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي<br>الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ<br>فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ<br>وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ | QS. al-Baqarah [2]: 30 |
| 5   | مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْقُرْآنَ إِنَّا<br>الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ<br>شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ  | QS. al-'Imran [3]: 4   |
| 6.  | يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا<br>وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ  | QS. al-'Imran [3]: 200 |
| 7.  | فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا<br>لَهُ سَاجِدِينَ   | QS. al-Hijr [15]: 29   |
| 8.  | ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۗ وَجَعَلَ  | QS. al-Sajdah [32]: 9  |

|     |  |                    |
|-----|--|--------------------|
|     | لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا<br>مَا تَشْكُرُونَ     |                    |
| 9.  | لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا<br>يَشْكُرُونَ | QS. Yasin [36]: 35 |
| 10. | لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى<br>الْكَافِرِينَ         | QS. Yasin [36]: 70 |
| 11. | فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا<br>لَهُ سَاجِدِينَ   | QS. Shad [38]: 72  |

Tabel 4.3

Literasi tema hakikat manusia dalam Al-Qur'an dan cakupannya.

| No. | Literasi  | Posisi                     |
|-----|---|----------------------------|
| 1.  | قَالَ يَتَّكِدُمْ أَتَيْتُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ<br>بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ<br>السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ<br>تَكْتُمُونَ                | QS. al-Baqarah [2]: 33     |
| 2.  | وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتٌ بَلْ<br>أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ  | QS. al-Baqarah [2]:<br>154 |
| 3.  | قُلْ أَوْثَقْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكَمُ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا<br>عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ<br>خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ<br>وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ | QS. Ali 'Imran [3]: 15     |

|    |   |                      |
|----|---|----------------------|
| 4. | يَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقُورُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا       | QS. al-Nisa' [4]: 1  |
| 5. | وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثْكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ  | QS. al-An'am [6]: 60 |
| 6. | ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ لَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ  | QS. al-An'am [6]:62  |
| 7. | ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ  | QS. al-Anfal [8]: 51 |
| 8. | إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ وَ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ | QS. Yunus [10]: 4    |
| 9. | سُبْحٰنَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ وَلِنُرِيَهُ مِنْ ءَايَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ   | QS. al-Isra' [17]: 1 |
|    | وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي  | QS. al-Isra' [17]:85 |

|  |   |  |
|--|---|--|
|  | <b>وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا</b> |  |
|--|---|--|

Setelah menunjukkan contoh beberapa literasi manusia dalam Al-Qur'an, penulis akan mengisyaratkan tema-tema kemanusiaan lainnya dan jumlah ayat yang membahasnya supaya menjadi jelas bagi semua bahwa manusia dalam kitab suci ini mendapat tempat yang paling istimewa dan seakan membuktikan bahwa tidak ada yang lebih menarik bagi Allah *al-Hakīm* untuk dibicarakan dan dibahas seluas dan sedetail ini selain khalifah-Nya dan cermin-Nya, yaitu insan. Dan tabel di bawah ini menguraikan data tema tentang manusia dan masalah yang terkait dengannya serta jumlah ayat yang membahasnya.

Tabel 4.4

Data tema tentang manusia dan jumlah ayat yang membahasnya dalam Al-Qur'an.

| No. | Tema                                  | Posisi dan Jumlah Ayat |
|-----|---------------------------------------|------------------------|
| 1.  | Manusia makhluk sosial                | Dua ayat               |
| 2.  | Perbedaan antara manusia              | Dua ayat               |
| 3.  | Kelebihan manusia                     | 27 ayat                |
| 4.  | Kehidupan manusia                     | 39 ayat                |
| 5.  | Relasi antara Tuhan, manusia dan alam | 52 ayat                |
| 6.  | Orang-orang yang beriman              | 1098 ayat              |
| 7.  | <i>Muqarrabīn</i>                     | 77 ayat                |
| 8.  | Mukhlashīn                            | enam ayat              |
| 9.  | <i>Mufsidīn</i>                       | 31 ayat                |
| 10. | <i>Muwahhidīn</i>                     | 117 ayat               |
| 11. | Manusia dan ekologi                   | 55 ayat                |
| 12. | Kesetaraan manusia                    | 11 ayat                |
| 13. | Perbedaan-perbedaan manusia           | 61 ayat                |
| 14. | Kedudukan manusia                     | 82 ayat                |

Di samping itu, tidak kurang dari 4317 ayat yang membahas individu manusia dan 5411 ayat yang menyinggung kabilah dan kelompok.

Kata *nafs* 378 kali disebutkan dalam Al-Qur'an dan masalah-masalah yang terkait dengannya seperti, pengaruh-pengaruh *nafs*, penetapannya, keadaannya, pembagiannya, *tajarrud nafs* (perihal jiwa yang bersifat non-materi), *tazkiyah nafs* (pembersihan jiwa) dan sebagainya.

Kata *qalb* 353 kali disebutkan dalam Al-Qur'an dan masalah-masalah yang terkait dengannya seperti, dimensi hati dan kedudukannya, pengetahuan *qalbi* (yang terkait dengan hati), ketenangan hati, rahasia hati, pembagian hati, penyimpangan hati, basirah *qalb*, penyakit hati dan sebagainya.

Kata ruh 124 kali disebutkan dalam Al-Qur'an dan masalah-masalah yang terkait dengannya seperti, kesamaran ruh, penghadiran ruh, ketenangan ruh, ruh yang jahat, ruh yang baik, pembagian ruh, keabadian ruh, *tajarrud ruh* (perihal ruh yang bersifat nonfisik), hakikat ruh, relasi ruh dan badan dan sebagainya.

Kata akal 170 kali dan masalah-masalah yang terkait dengannya seperti, hukum-hukum akal, pengetahuan 'aqli (yang bertalian dengan akal), urgensi akal, pembagian akal, *burhān 'aqli* (argumentasi rasional), pemberdayaan akal, pelemahan akal, kesempurnaan akal, akal yang sehat, jenjang akal, peran akal dan sebagainya.

Data-data dan angka-angka di atas menunjukkan betapa Al-Qur'an memberi perhatian yang luar biasa terhadap masalah manusia dan kemanusiaan sehingga sedetail dan seluas itu menguraikannya.

Selanjutnya, penulis akan membahas pengenalan *nafs* secara *huṣūlī* dalam tiga pasal:

Pasal pertama, makna *nafs* dan istilah-istilah yang terkait dengannya dalam Al-Qur'an.

Pasal kedua, jenjang-jenjang *nafs*.

Pasal ketiga, karakteristik *nafs* dalam Al-Qur'an.

### 1. Makna Nafs dan Istilah-istilah yang Terkait dengannya dalam Al-Qur'an

Kata *nafs* dalam Al-Qur'an baik dalam bentuk *mufrad* (tunggal) maupun *jama'* (*plural/multi*) digunakan kurang lebih 367 kali. Supaya makna *nafs* menjadi benar dalam beragam ayat, penulis pertama-tama akan menjelaskan makna leksikal *nafs* dan setelah itu akan menguraikan makna dan penggunaan *nafs* dalam Al-Qur'an *al-Karīm*.<sup>7</sup>

#### a. Makna Nafs Secara Bahasa

Hasan Muṣṭafāwī menyatakan bahwa makna asli *nafs* secara *lughawi* ada dua pendapat:

Pertama, sebagian pakar bahasa berpandangan bahwa *nafs* memiliki makna asli, yaitu keluarnya *nasīm* atau angin kecil (sepoi-poi) baik angin yang dirasakan maupun tidak. Dan seluruh makna kata yang merupakan derivasi dari kata ini akan kembali pada makna ini. Para ahli bahasa mengatakan, jiwa manusia disebut *nafs* karena kelestariannya bergantung pada *nafs* dan darah juga disebut *nafs* karena setiap kali darah yang keluar dari badan manusia atau hewan maka nafasnya akan terputus.<sup>8</sup>

<sup>7</sup>Muḥammad Fu'ād 'Abdulbāqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Hadīth, 1842 M, hal. 822 sampai 826.

<sup>8</sup>*Nafs* secara bahasa memiliki beragam makna, di antaranya: seseorang, ruh, darah, hakikat sesuatu, tujuan dan niat. Lihat Khalil bin Ahmad Farahidi, *al-'Ain*, Muassasah Dar al-Hijrah, 1409, jilid 7, hal. 270. Makna populer *nafs* yang sering digunakan adalah jiwa, ruh, dan sesuatu yang menjadi parameter kehidupan makhluk hidup. Perihal hakikat manusia, apakah bersifat non-materi atau materi dan apa jenjang-jenjang dan hukum-hukum yang

Kedua, sebagian pakar bahasa berpendapat bahwa *nafs* adalah kata yang semula tidak memiliki makna, namun dengan ditambahkan pada kata lain, ia hanya mempunyai makna *ta'kid/nafs ash-sya'i* (penegasan). Dalam pandangan ini, *nafs al-sha'i* itu padanan dari "*dhātu sha'i*" (hakikat dari sesuatu) dan "*ain al-sha'i*" (subtansi dari sesuatu).

Diriwayatkan bahwa Sībaweh mengatakan, orang-orang Arab mengatakan "نزلت بنفس الحيل" dan yang dimaksud adalah gunung itu sendiri.<sup>9</sup>

Bila seluruh kata yang asalnya terdiri dari tiga haruf "نفس" dikembalikan ke satu makna aslinya maka tak satupun yang sesuai dengan dua pandangan ini, sehingga tidak semua kata *nafs* memiliki makna salah satu dari keduanya. Sebagai contoh, dalam pandangan pertama, kata *nafs* asalnya adalah keluarnya suatu udara, lalu bagaimana dengan kalimat "جاء زيد نفسه"? Begitu juga dengan kalimat seperti "دارك انفس من داري" yang tidak berhubungan dengan makna *dhāt al-sha'i*.

Kalimat yang merupakan derivasi dari kata "*nafs*" memiliki dua asal yang terpisah. Sebagian merupakan derivasi dari kata "*nafs*" dan sebagian lagi derivasi dari kata "*nafas*" dan keduanya masing-masing memiliki makna yang tersendiri. Kata "*nafs*" yang bentuk jamaknya adalah "*anfus*" dan "*nufūs*" berarti zat dan hakikat sesuatu, sedangkan kata seperti "*nafas*", "*nafis*", "*tanaffus*" dan "*tanafus*" memiliki satu makna asli, yaitu keluarnya angin kecil dari udara atau keluasaan dan kelapangan.

#### b. Makna Nafs dalam Al-Qur'an

Kata *nafs* dalam Al-Qur'an memiliki beragam makna dan banyak pakar bahasa yang mempunyai beragam pandangan terkait hal ini, bahkan sebagian mereka terjebak—dengan pelbagai alasan—dalam kesalahan.

dimilikinya adalah pembahasan tersendiri yang tidak ada relasinya dengan bahasa dan makna leksikal.

Sedangkan dalam hikmah dan '*irfān* dikatakan bahwa *nafs* insan adalah hakikat insan bukan badan namun urusan yang non-materi yang terkadang mereka namakan "ruh" dan terkadang "nafs" dan dalam defenisinya dikatakan "kesempurnaan awal bagi jasmani yang alami dan sebagai alat yang memiliki kehidupan secara potensial. Lihat Husain bin Abdullah Ibn Sīnā, *al-Shifa'*, Maktab al-I'lam al-Islamy, Qom, 1375, hal. 10.

*Nafs* merupakan kesempurnaan pertama bagi jasmani yang alami yang memiliki pelbagai daya. *Makrifat nafs* berarti mengenal hakikat manusia apa adanya. Bila kita mengenal *nafs* secara benar maka tentu akan menjadi jelas bahwa *nafs* adalah hakikat non-materi yang memiliki hubungan dengan badan.

Muhammad Fanani Usykuri, "Ab'ad Ma'rifah al-Nafs wa Naqshe on dar Istikmal Nafs Insani", dalam *Jurnal Ilmiah Hikmat Islamy*, Vol. II, tahun ketiga Musim Panas 1395 HS, hal. 2.

<sup>9</sup>Muhammad Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, Dār Ṣādir, Beirut, 1414 H, jilid 14, hal. 234.

Allah SWT berfirman:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

Setiap yang bernyawa akan merasakan mati (QS. al-Anbiya [21]: 35).

Sehubungan dengan ayat tersebut, Husain Tabātabāi menjelaskan tiga bentuk penggunaan kata "nafs" dalam Al-Qurān dan bahasa yang semua ini diperoleh melalui ketelitian dalam tempat-tempat penggunaan kata ini.

1) *Nafs* bermakna sesuatu yang ditambahkan/dihubungkan padanya sehingga "*nafs al-insan*" bermakna manusia itu sendiri dan *nafsu al-sha'i* berarti sesuatu itu sendiri. Karena itu, bila kata ini tidak dihubungkan dengan sesuatupun maka ia tidak memiliki makna. Dengan penjelasan seperti ini maka setiap kata *nafs* yang digunakan maka yang dimaksud adalah *ta'kid lafzhi* (penegasan yang berkenaan dengan kata), seperti kita mengatakan,

جاءني زيد نفسه (Zaid sendiri yang datang pada saya). Ketika kata ini dikaitkan dengan Allah, maknanya juga demikian seperti dalam ayat"

وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ

Yakni, Allah sendiri memperingatkan kalian. (QS. Ali Imran [3]: 28)

Dan juga firman-Nya:

كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

Dia telah menetapkan (sifat) kasih sayang pada diri-Nya. (QS. al-An'am [6]: 12).

2) *Nafs* digunakan pada pribadi manusia yang terdiri dari ruh dan badan dan di sini ia memiliki makna tersendiri dan digunakan tanpa *idāfah* seperti ayat,

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

Dialah yang menciptakan kamu dari jiwa yang satu (Adam). (QS. al-A'raf [7]: 189).

Atau ayat

أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ

*Bahwa barangsiapa membunuh seseorang, bukan karena orang itu membunuh orang lain.*(QS. al-Ma'idah [5]: 32).

Yakni, setiap orang yang membunuh satu pribadi padahal orang tersebut tidak membunuh satu individupun. Dua makna di atas digunakan bersamaan dalam ayat berikut ini:

يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوْفَىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

*(Ingatlah) pada hari (ketika) setiap orang datang untuk membela dirinya sendiri dan bagi setiap orang diberi (balasan) penuh sesuai dengan apa yang telah dikerjakannya, dan mereka tidak dizalimi (dirugikan).*(QS. al-Nahl [16]: 111).

- 3) *Nafs* digunakan untuk ruh manusia sebab ia adalah penyebab *tashakhus* insan, yaitu kehidupan dan kekuasaan manusia yang terjadi karena ruh manusia, seperti diisyaratkan dalam ayat:

أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ

*"Keluarkanlah nyawamu. Pada hari ini kamu akan dibalas dengan azab yang sangat menghinakan.*(QS. al-An'am [6]: 93).

*Nafs* dalam pengertian "*shakṣ insāni*" dan "ruh" tidak digunakan pada selain manusia seperti binatang dan tumbuh-tumbuhan dan pengatur jasmaninya, yaitu jiwanya pun tidak dinamakan *nafs*, kecuali dalam istilah ilmiah yang terkadang darah disebut "*nafs*" karena makhluk yang hidup jiwanya tergantung padanya sehingga karena itu ada yang mengatakan, hewan itu memiliki *nafs sā'ilah* (darah yang mengalir saat disembelih).<sup>10</sup>

Peneliti dan filsuf Sayid Muhammad Khāmene'i telah melakukan penelitian yang berharga terkait dengan *nafs* dan ruh dan beliau mengisyaratkan sebagian kekeliruan dan kerancuan para peneliti, ahli hadis dan pakar bahasa dalam hal pencampuradukan makna *nafs* dan ruh. Khāmene'i membagi secara umum penggunaan *nafs* dalam Al-Qur'an pada tiga bagian dan penelitian ini bisa dianggap sebagai pandangan yang paling benar dan paling kmprehensif di bidang ini

Penjelasannya demikian: Dalam bahasa Arab, *nafs* bermakna "diri sendiri" dan Al-Qur'an pun mengamini makna ini, namun dengan pandangan *istiqrā'i* (induksi) dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan dengan

<sup>10</sup> Muḥammad Husein Ṭabāṭabāi, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, jilid 14, hal. 402-403.

bantuan *i'tibārāt idāfiyyah* (pertimbangan penisbatan), maka *nafs* dalam Al-Qur'an dapat dimaknai dalam tiga makna yang berdekatan yang kembalinya pada makna leksikalnya:

a) *Nafs* bermakna diri sendiri atau zat

Makna pertama dan asli *nafs* dalam Al-Qur'an ada "diri" yang dalam bahasa Arab dikenal dengan sebutan "*dhāt*". *Nafs* seringkali menjadi tema/topik ilmu psikologi dan diartikan sebagai "diri sendiri" yang terkait dengan kepribadian spiritual manusia dan dalam ayat-ayat berikut ini *nafs* memiliki makna seperti ini:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ

*Dan di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya untuk mencari keridaan Allah. (QS. al-Baqarah [2]: 207).*

Yakni, sebagian orang “menjual” dirinya sendiri guna mendapatkan rida Allah.

وَأَمْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ

*Dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi. (QS. al-Ahzab [33]: 50).*

Yakni, bila seorang wanita yang beriman menghibakan dirinya pada Nabi (maka tidak ada mahar bagi dirinya).<sup>11</sup>

b) *Nafs* bermakna *shakhṣ* (insan)

Yang dimaksud *nafs* bukan hanya jasmani saja dan juga ruh saja, namun sekumpulan kombinasi antara keduanya yang membentuk pribadi manusia dan ia bisa menjadi tema/topik hukum-hukum *syar'i* dan ilmu *huqūq* (hukum) dan sosiologi. Dan individu ini mengalami kematian, pembunuhan, kezaliman dan hal-hal yang

<sup>11</sup> Ayat-ayat lain yang menunjukkan hal yang sama ialah:

قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي

*Yakni, Musa mengatakan, Tuhan Pengaturku, aku hanya memiliki kekuasaan atas diriku dan saudaraku." (QS. al-Ma'idah [5]: 25).*

وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي

*Yakni, raja berkata, hendaklah kalian membawa Yusuf di hadapanku sehingga aku bisa menguasainya untuk diriku sendiri. (QS. Yusuf [12]: 54).*

وَتَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ

*Dan kalian berjihad dengan harta dan diri kalian di jalan Allah. (QS. Shaf [61]: 11).*

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ

*Apakah kamu tidak mengajak masyarakat menuju kebaikan sementara kalian lupa terhadap diri kalian sendiri. (QS. al-Baqarah [2]: 44).*

seperti itu dari aksi dan reaksi dan ia layak menerima *taklīf*, perhitungan amalan, pahala dan hukuman. Ayat-ayat berikut ini mengisyaratkan hal demikian:

ثُمَّ تُؤْتَىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ

*Yakni, setiap orang yang melakukan apapun yang dilakukannya akan dikembalikan secara sempurna.* (QS. al-Baqarah [2]: 281).

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

*Yakni Allah tidak membebani seseorang kecuali sesuai dengan kadar kemampuannya.* (QS. al-Baqarah [2]: 286).<sup>12</sup>

Jadi, dalam ayat-ayat ini yang membicarakan *taklīf* dan perbuatan dan pekerjaan *ma'nawi* dan kematian, kisas, pembunuhan, penciptaan dan kiamat manusia, *nafs* bermakna pribadi zahir manusia yang tersusun dari ruh dan jasmani, bukan hanya ruh semata, sebab masalah-masalah seperti pembunuhan, kematian dan seterusnya termasuk *'awāriḍ* (karakter insidental) dan sifat-sifat jasmani dan semua ini tidak bisa disandarkan secara hakiki kepada ruh dan *nafs* (dalam pengertian dimensi non-materi dan pengatur badan).

c) Nafs bermakna kepribadian internal manusia

Terkadang Al-Qur'an menggunakan *nafs* pada kepribadian batin dan intuisi insani. Ayat-ayat berikut ini menunjukkan hal ini:

إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ

<sup>12</sup>Ayat-ayat lain yang menunjukkan hal yang sama ialah:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

*Yakni, tak seorang pun akan mati kecuali dengan izin Allah.* (QS. Ali 'Imran [3]: 145).

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

*Yakni, setiap orang akan merasakan kematian.* (QS. al-Anbiya [21]: 35).

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ

*Bahwa barangsiapa membunuh seseorang, bukan karena orang itu membunuh orang lain.* (QS. al-Ma'idah [5]: 32).

وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَاتٍ

*Yakni bila setiap orang melakukan kezaliman.* (Yunus [10]: 54).

إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ

*Setiap orang memiliki penjaga dan pengawas dalam dirinya.* (QS. al-Thariq [86]: 4).

*Yakni, nafs sangat memerintahkan kepada keburukan. (QS. Yusuf [12]: 53).*

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

*Yakni, Aku bersumpah dengan kepribadian manusia yang mencela dan mengecam. (QS. al-Qiyamah [75]: 2).<sup>13</sup>*

<sup>13</sup>Ayat-ayat lain yang menunjukkan hal yang sama ialah:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّهَا

*Yakni, bersumpah dengan kepribadian manusia dan Zat yang menciptakannya secara teratur. (QS. Asy-Syams [91]: 7).*

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةَ

*Wahai kepribadian yang damai dan mencapai ketenangan. (QS. al-Fajr [89]: 27).*

كَذَلِكَ سَوَّلْتِ لِىْ نَفْسِيْ

*Yakni, beginilah nafs menampakkan perbuatan ini padaku. (QS. Thaha [20]: 96).*

وَأذْكُرْ رَبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ

*Yakni, ingatlah Tuhan Pengaturmu pada dirimu. (QS. Al-A'raf [7]: 205).*

رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِيْ نُفُوسِكُمْ

*Yakni, Tuhan Pengaturmu lebih tahu terhadap kepribadianmu. (QS. al-Isra' [17]: 25).*

أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ

*Yakni setiap orang akan dikisas karena kejahatan yang dilakukan terhadap orang lain. (QS. al-Ma'idah [5]: 45).*

مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ

*Yakni, penciptaan dan kebangkitan (dan kehidupan dua kali) seluruh kalian (pada kiamat) seperti satu orang. (QS. Luqman [31]: 28).*

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعِيسِيّٰ يُرِيدُونَ وَجْهَةَ

*Yakni bersabarlah dirimu bersama orang-orang yang memanggil Tuhan mereka. (QS. al-Kahfi [18]: 28).*

فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِيْ نَفْسِهِ

*Yakni, Yusuf menyembunyikan (ketidakyamanan) ini dalam dirinya. (QS. Yusuf [12]: 77).*

فَأَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهِ خِيفَةً

*Yakni Musa merasakan ketakutan yang hakiki dalam dirinya. QS. Thaha [20]: 67*

أَنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ

*Yakni mereka hanya mengikuti pradugua-praduga tak berdasar dan hawa nafsu. (QS. al-Najm [53]: 23).*

وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

*Yakni, orang-orang yang telah selamat dari kebakhilan dan ketamakan dirinya niscaya mereka akan hidup sukses. (QS. Al-Hasyr [59]: 9).*

Dapat disimpulkan bahwa *nafs* dalam Al-Qur'an bermakna "diri" dan sebagaimana kata-kata khusus Al-Qur'an yang hanya digunakan untuk satu makna. Ini adalah sebuah hakikat yang pada umumnya sering dilupakan atau dilalaikan oleh kalangan *mufasssirin* (para pengarang kamus-kamus Al-Qur'an). Dan masalah ini (penggunaan dalam satu makna) dengan adanya tiga makna yang telah disebutkan tidak ada kontradiksi dan ketiga-tiganya kembali kepada satu hakikat, dengan alasan berikut ini:

- 1) Penggunaan *nafs* atau diri kepada seseorang dengan pertimbangan bahwa insan adalah sekumpulan yang tersusun dari badan lahiriah dan kekuatan-kekuatan serta intuisi-intuisi batin yang diungkapkan dengan sebutan jiwa dan "diri" yang komprehensif dan sempurna adalah fenomena kombinasi ini. Para peneliti filsafat menganggap bahwa komposisi ini merupakan ijtihad dan pengawasan daya non-materi (ruh atau *nafs falsafi*) terhadap anggota badan, tidak sebagaimana hubungan antara nahkoda dan perahu (yang terpisah satu sama lain) namun keduanya tidak terpisah dan bersama.
- 2) *Nafs* atau diri dapat juga digunakan untuk mengungkapkan kepribadian batin manusia dan intuisi-intuisi internalnya (seperti *nafs ammārah* (nafsu yang memerintah keburukan), *lawwāmah* (mencela) dan *muṭma'innah* (damai). Karena itu, diri manusia merupakan *miṣdāq* yang mempunyai pelbagai intuisi dan sumber emosi, perasaan dan pengetahuan (kesadaran), *wijdān* (intuisi) dan fitrah. Dan pada hakikatnya semua ini saling berkaitan dan sekaligus terpisah dengan pelbagai pertimbangan yang sesuai membentuk wajah manusia. Oleh karena itu, pada setiap intuisi batin bisa disebut dengan "diri" manusia. Sehingga karenanya, menjadi benar bila *nafs ammārah* atau *lawwāmah* pun disebut *nafs*. Sebab ia memiliki peranan independen dan berpengaruh dalam perilaku manusia dan membentuk serta menampilkan kepribadiannya dan parameter untuk balasan dan pahala duniawi dan ukhrawi.<sup>14</sup>

Poin yang penting adalah untuk menemukan makna *nafs* secara teliti dalam ayat-ayat Al-Qur'an (bila memang tidak ada dalil khusus yang

وَنَعْلَمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ

Yakni, Kami mengetahui waswas diri mereka (QS. Qaf [50]: 16).

وَمَنْ يَرْغَبْ عَنِ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ

Yakni, siapakah yang berpaling dari ajaran Ibrahim kecuali orang yang mempunyai kebodohan diri (kejahilan internal). (QS. al-Baqarah [2]: 130).

<sup>14</sup>Muhammad Khāmene'i, *Ruh wa nafs*, Intisharat Bunyod Hikmat Islamy *Ṣadrā*, Teheran, 1387 HS, hal. 60-70.

menunjukkan makna tertentu) adalah dengan memperhatikan makna ayat dan aspek-aspek zahir serta pelbagai *qarīnah* (indikator) yang ada dalam ayat.

Misalnya dalam ayat

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ

*Janganlah kalian menjadi seperti orang-orang yang lupa kepada Allah lalu Allah pun membuat mereka lupa terhadap diri mereka sendiri, mereka adalah orang-orang yang fasik.* (QS. al-Hasyr [59]: 19).

Dalam ayat di atas karena melupakan *nafs* dikecam dan sebagai bentuk hukuman karena melupakan Allah maka dari makna ini penulis memahami bahwa *nafs* dalam ayat ini bermakna derajat tinggi *nafs*, yakni derajat kehidupan insan dan hakikat asli dan diri original manusia.

Dalam ayat yang lain, Al-Qur'an mengatakan,

وَطٰٓئِفَةٌ قَدْ اٰهَمَّتْهُمْ اَنْفُسُهُمْ يَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجٰهِلِيَّةِ

*Yakni, sekelompok orang memberikan perhatian pada diri mereka. Mereka berperasangka secara tidak benar sebagaimana prasangka-prasangka zaman Jahiliah tentang Allah.* (QS. Ali Imran [3]: 154).

Dalam ayat tersebut pun dengan memperhatikan zahir ungkapan dan makna ayat dan kata-kata setelahnya akan menjadi jelas bahwa yang dimaksud *nafs* di sini adalah derajat tinggi *nafs*, yakni diri alami dan materi manusia (*nabātī* dan hewani) manusia.

#### c. Defenisi Nafs Menurut Hukamā

*Hukamā* mendefenisikan *nafs* seperti ini: *al-nafs* adalah kesempurnaan pertama bagi jasmani yang alami yang mempunyai kehidupan secara potensial.<sup>15</sup> Hasan Zādeh Āmuli dalam kitab *Ma'rifat Nafs* menjelaskan bagian-bagian defenisi ini demikian,

Yang dimaksud kesempurnaan jasmani yang alami adalah saat *nafs* terhubung dengan badan, maka badan mencapai puncak kesempurnaannya. Dan makna "*āli*" adalah bahwa jasmani adalah alat-alat dan kekuatan-kekuatan yang tempatnya seperti otak, jantung, mata dan telinga. Sebaliknya, kayu dan besi yang bersifat jasmani tapi tidak disebut sebagai alat. Setiap badan yang alami yang merupakan alat pasti hidup dan bila badan alami tidak menjadi alat-alat yang beragam untuk melaksanakan pelbagai tugas dan pekerjaan maka tidak memiliki *nafs*.<sup>16</sup>

<sup>15</sup>Hasan Zādeh Āmuli, *Durūs Syarah Ishārāt wa Tanbīhāt*, Tahqiq Allamah Hasan Zodeh, Nasyir Ayat Isyraq, 1394 HS, jilid 1, hal. 372.

<sup>16</sup>Hasan Zādeh Āmuli, *Durūs Ma'rifah Nafs*. Penerbit Alif Lam Mim, Qom, 1383 HS, hal. 386.

Dan yang dimaksud memiliki kehidupan secara potensial bukan berarti secara riil (sekarang) tidak memiliki kehidupan tetapi yang dimaksud adalah tidak harus seluruh tanda kehidupan itu *bi al-fīl* (aktual) ada padanya, namun terkadang *bi al-quwwah* (potensial) dan terkadang *bi al-fīl* dan perbuatan-perbuatan itu adalah berbicara, memahami, gerakan *iradah*, makanan dan pertumbuhan serta produksi yang serupa dan sebagainya.<sup>17</sup>

Defenisi ini yang diambil dari Aristoteles pada hakikatnya defenisi *nufus ardhīyyah* (jiwa tanah), baik *nufus nabātiyyah*, *hayawāniyyah* maupun *insāniyyah* (sebagaimana disebutkan dalam buku-buku terkait seperti *namath* ketiga dari *Ishārāt* dan *at-Tanbihāt*). Sebab, dalam pembahasan *tajarrud fauqa āqli nafs insāni* (perihal jiwa manusia yang nonfisik dan di atas akal) akan dipahami bahwa *nafs* tidak bisa dibatasi/ditentukan dengan *māhiyyah*. Ṭabāṭabāi dalam kitab *Bidāyah al-Hikmah* mendefinisikan *nafs* seperti ini: *Nafs* adalah *jauhar* yang *dhātan mujarrad* (secara esensial nonfisik) dari *māddah* (fisik) tapi pada dataran *maqām fi'l* (secara praktis), ia bergantung pada *māddah*.<sup>18</sup> Allamah Hasan Zodeh menjelaskan defenisi ini seperti ini,

Dalam defenisi *nafs* dikatakan secara *dhāt* berbeda dengan *māddah* namun secara perbuatan, ia bergantung pada *māddah*. Dan yang dimaksud adalah bukan perbuatan-perbuatannya secara mutlak, sebab *nafs* setelah kesempurnaan *jauhar* (esensi) maka dalam banyak perbuatannya ia tidak butuh pada *māddah*. Namun secara mutlak, baik setelah kesempurnaan maupun sebelumnya, tapi dalam ilmu dan pengetahuan terhadap *dhāt*-nya, ia terpisah dari *māddah* dan tidak memerlukannya.<sup>19</sup>

#### d. Ruh dalam Al-Qur'an

Kata ruh dalam Al-Qur'an tidak kurang dari 20 kali digunakan dalam pelbagai surat dan yang bermakna ruh manusia yang memiliki hubungan erat dengan *nafs* sehingga sebagian peneliti menilai bahwa ruh dan *nafs* memiliki satu makna.

Untuk menjelaskan relasi antara ruh dan *nafs* maka mula-mula penulis akan menjelaskan makna *lughawi* (leksikal) ruh dan kemudian menerangkan makna dan penggunaan kata ruh dalam Al-Qur'an dan juga perbedaan antara *nafs* dan ruh dalam Al-Qur'an.

#### e. Makna Lughawi Ruh

Ruh secara leksikal bermakna asal muasal kehidupan yang makhluk bernyawa melaluinya mampu untuk merasa dan melakukan gerakan *iradah*. Kata ruh menggunakan kata ganti *mudhakkār* (untuk pria) dan sekaligus *muanaṭh* (untuk wanita). Dan sering kali kata ini digunakan secara *majāzī* dan *majāzī* dipakai dalam urusan-urusan yang melaluinya

<sup>17</sup>Hasan Zādeh Āmuli, *Durūs Ma'rifah Nafs ...*, hal. 390.

<sup>18</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *Bidāyah al-Hikmah ...*, hal. 89.

<sup>19</sup>Hasan Zādeh Āmuli, *Durūs Ma'rifah Nafs ...*, hal. 392.

muncul pengaruh-pengaruh baik dan ideal sebagaimana ilmu disebut *hayāt nāfūs* (kehidupan jiwa).

Menurut Hasan Muṣṭafāwī asal yang satu dari kata ruh adalah *zuhūr wa jaryān amr lathif* (penampakan dan perjalanan hal yang lembut) dan salah satu *miṣdāq*-nya adalah *tajallī faidh* (manifestasi emanasi), *jaryān* (perjalanan) rahmat dan penampakannya, *zuhūr maqām nubuwwāt* (penampakan kedudukan kenabian) dan pengutusannya, turunnya wahyu, turunnya kitab dan hukum-hukum, penampakan *mazāhīr quds wa nazāhah* (manifestasi kesucian dan kebersihan), *zuhūr mazāhir al-Haqq* (manifestasi pancaran Allah) dan hikmah, *tajallī nur haq* (penampakan cahaya Allah) dan penurunannya, dan pengaruh-pengaruh dari *zuhūr* dan *jaryān* ini adalah terjadinya keluasan dan kebahagiaan serta kenyamanan, kebaikan, kelapangan, kemudahan dan keselamatan. Jadi, *rauh* (dengan *kathrah* huruf *waw*) adalah bentuk *maṣdar* dan ruh dengan *ḍammah* adalah *ism maṣdar* dan antara *māddah* ini dan *māddah rīh* adalah *ishtiḳāq akbar* (derivasi terbesar) dan asal pertama pada *māddah ruh* adalah *jaryān ma'nawī* (perjalanan yang bersifat spiritual) sebagaimana asal dalam *rīh* adalah *jaryān* dan *taharruk zāhirī māddī* (pergerakan secara lahiriah dan fisikal).<sup>20</sup>

f. Makna Ruh dalam Al-Qur'an

Kata ruh dalam Al-Qur'an terkadang disebutkan dengan alif, yakni *al-rūh* dan kadang dalam bentuk *muḍāf* (penisbatan), yakni *rūhan min amrinā* (ruh dari urusan Kami) atau *rūhanā* (ruh Kami) atau *rūhī* (ruh-Ku). Penulis akan isyaratkan sebagian darinya:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah, "Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu diberi pengetahuan hanya sedikit. (QS. al-Isra [17]: 85).

تَنْزِيلُ الْمَلٰٓئِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ اٰمَرٍ

Pada malam itu turun para malaikat dan Ruh dengan izin Tuhannya untuk mengatur semua urusan. (QS. al-Qadr [97]: 4).<sup>21</sup>

<sup>20</sup>Muḥammad Fu'ād 'Abdulbāqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān*, hal. 595.

<sup>21</sup>Ayat-ayat lain yang menunjukkan hal yang sama ialah:

قُلْ نَزَّلَهُ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ

Katakanlah, "Rohul kudus (Jibril) menurunkan Al-Qur'an itu dari Tuhannya dengan kebenaran. (QS. al-Nahal [16]: 102).

Pembahasan tentang ayat dan makna ruh dan perbedaannya serta kajian-kajian yang terkait dengannya memerlukan penelitian yang tersendiri dan panjang, namun supaya menjadi jelas perbedaan ruh dan *nafs* dalam Al-Qur'an, penulis akan mengisyaratkan secara ringkas dan bagaimana penggunaannya dalam Al-Qur'an.

Secara ringkas dapat dikatakan bahwa kata ruh dalam Al-Qur'an secara umum disebut dalam dua makna: Makna pertama: *maujūd* yang berbau malaikat yang lebih baik daripada malaikat dan menguasai mereka dan wahyu dan peringatan dan bisikan dan ilham dan dukungan terhadapnya dan sebagian besar disebut dengan alif lam *ta'rīf* dan kata "amr" (perintah). Makna kedua, sesuatu yang bisa ditiup (*nafkh*) dalam batin jasmani manusia dan *māhiyyah* insan tergantung pada wujud dan kehadirannya di tubuh. Dan sebagian mencampuradukkannya secara lafal dan makna dengan *nafs* falsafi.<sup>22</sup>

Dan makna ruh yang inilah yang penulis maksud dalam pembahasan perbedaan antara ruh dan *nafs*.

#### g. Perbedaan Nafs dan Ruh dalam Al-Qur'an

Meskipun penulis telah mengemukakan makna *nafs* dan ruh dan pelbagai penggunaannya dalam makna-makna yang beragam sehingga menjadi jelas perbedaan antara *nafs* dan ruh dalam pandangan Al-Qur'an, namun karena sulitnya pembahasan ini sehingga para peneliti Al-Qur'an tidak bersepakat terkait dengan perbedaan antara ruh dan *nafs* dalam Al-Qur'an. Penulis akan mengisyaratkan sebagian perbedaan ini. Sebagian mencocokkan dan menyamakan *nafs* dan ruh dalam Al-Qur'an dan pada hakikatnya keduanya adalah satu. Di antara yang berpandangan demikian adalah Murtaḍā Muṭahharī. Beliau mengatakan, *nafs* dalam bahasa Arab, yakni jiwa sesuatu, hanya saja dalam beberapa keadaan digunakan untuk ruh manusia. Yang demikian ini bisa disimpulkan) dari Al-Qur'an bahwa *nafs* manusia adalah ruh manusia.

Dan saat Muṭahharī ditanya bahwa ayat (al-Zumar [39]: 42 dan Ali Imran [3]: 185)<sup>23</sup> yang menyatakan bahwa *nafs* mengalami *wāfat* dan *maut*

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا

Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) ruh (Al-Qur'an) dengan perintah Kami. (QS. asy-Syura [42]: 52).

فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا

Lalu Kami mengutus roh Kami (Jibril) kepadanya, maka dia menampakkan diri di hadapannya dalam bentuk manusia yang sempurna. (QS. Maryam [19]: 17).

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Kemudian apabila telah Aku sempurnakan kejadiannya dan Aku tiupkan roh (ciptaan)-Ku kepadanya; maka tunduklah kamu dengan bersujud kepadanya. (QS. Shad [38]: 72).

<sup>22</sup>Muhammad Khāmene'i, *Ruh wa nafs...*, hal. 27.

<sup>23</sup>Allah berfirman,

yang menunjukkan perbedaan antara *nafs* dan *ruh*. Sebab *ruh* tidak pernah dikatakan *wafat* dan *maut*. Dalam hal ini Muṭahharī menjawab, terkait dengan ayat, “اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ” “*nafs*” juga tidak menerima *wāfat*, sebab *tuwaffa* dari *māddah* (asal kata) “*wafa*”, bukan dari *māddah* “*faut*” dan tentu saja dua makna ini berbeda. Yakni Allah benar-benar mengambil *nafs*. Dan terkait dengan ayat “كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ” “maknanya juga adalah semua orang merasakan maut. Di sini karena pembicaraan tentang rasa, maka ada derita-derita dan karekteristik-karekteristik kematian. Dan realita kematian menurut Al-Qur’an adalah *intiqāl* (perpindahan). Dan semua orang akan merasakan kematian dengan pelbagai akibat yang dimilikinya.

Selanjutnya, Muṭahharī menjelaskan perbedaan penggunaan antara *nafs* dan *ruh* di kalangan filsafat. Para filsuf menggunakan *ruh* dan *nafs* dalam dua *mafhūm* yang berbeda. Dan ketika mengatakan *nafs* maka sebagian besar yang dimaksud adalah aspek ketergantungan-ketergantungan *ruh* terhadap badan. Oleh karena itu, saat mereka mengatakan *umūr nafsānī* (urusan jiwa), yakni *umūr shahwānī* (urusan syahwat) dan badani. Saat mereka mengatakan *ruh*, maka yang mereka maksudkan adalah aspek-aspek ketidakbutuhan manusia dari badan sehingga mereka mengatakan *umūr rūhī* (masalah *ruh*) dan sebagian besar mereka isyaratkan terhadap aspek-aspek independennya.<sup>24</sup>

Sebagian pakar juga berpandangan demikian, yaitu bila hakikat manusia berhubungan dengan badan dan pengaturannya, maka mereka menamakan *nafs* dan bila pertaliannya dengan badan terputus maka mereka menamakan *ruh*.<sup>25</sup>

Para filsuf pun berbeda pandangan terkait dengan makna *nafs* dan *ruh*. Sebagian mereka menganggap keduanya berbeda sedangkan yang lain

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ  
إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Allah memegang nyawa (seseorang) pada saat kematiannya dan nyawa (seseorang) yang belum mati ketika dia tidur; maka Dia tahan nyawa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia lepaskan nyawa yang lain sampai waktu yang ditentukan. Sungguh, pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran) Allah bagi kaum yang berpikir. (QS. al-Zumar: 42)

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

Setiap yang bernyawa akan merasakan mati. (QS. Ali ‘Imran: 185)

<sup>24</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū’ah Āthār ...*, jilid 4, hal. 726.

<sup>25</sup>Ali Karjī, *Iṣtilāḥāt Falsafī wa Tafāwut Onho Bo Yekdigar*, Daftar Tablighat Islamy, Qom, 1375 HS, hal. 132.

menilainya sama.<sup>26</sup> Imam Ghazālī pun dalam hal ini berpandangan bahwa *nafs nāṭiqah* memiliki nama khusus pada setiap kelompok. Kaum filsuf menamakannya *nafs nāṭiqah*, sedangkan Al-Qur'an menyebutnya *nafs muṭma'innah* dan kaum sufi mengungkapkannya dengan istilah "*qalb*". Namanya berbeda-beda namun maknanya satu dan tidak ada perbedaan dalam hal ini.<sup>27</sup>

Berbeda dengan pandangan yang pertama, banyak kalangan *mufasssīrīn* dan pakar Al-Qur'an yang menganggap bahwa antara makna *nafs* dan ruh itu terdapat perbedaan dan penulis akan mengisyaratkan sebagian darinya:

Penulis kitab *Tafsīr al-Mawḍū' lil Qur'ān al-Karīm* mengatakan bahwa *nafs* bukanlah ruh dan banyak kalangan yang mencampuradukkan antara makna *nafs* dan ruh dalam pembicaraan mereka tentang penciptaan manusia. Ruh adalah rahasia Ilahi yang Allah titipkan pada makhluk hidup dan meskipun manusia sampai pada ilmu dan makrifat, ia tidak akan mampu menyingkap rahasia ini. Bila Allah memang berkehendak supaya manusia mendapatkan sebagian ilmu dari ruh, maka ia akan dibimbing menuju ilmu ini, namun Allah berkeinginan supaya ilmu ini tetap tertutup dan menjadi rahasia bagi manusia. Sehingga karena itu ketika orang-orang bertanya kepada Nabi SAW tentang urusan ruh, Allah menurunkan firman-Nya:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلٌ

Katakanlah bahwa ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan kalian tidak diberi ilmu kecuali sedikit. (QS. al-Isra [17]: 85).<sup>28</sup>

Ruh adalah penyebab gerakan makhluk hidup, namun bagaimana hakikatnya dan apakah ia mempunyai bentuk tertentu dan bagaimana ia masuk dalam badan dan bagaimana pula keluarnya, maka masalah seperti ini termasuk rahasia-rahasia Ilahi dan tak seorang pun mampu memahaminya kecuali orang yang dikehendaki oleh Allah. Sedangkan *nafs* mencakup 'aql dan kekuatan pembeda, perasaan dan naluri-naluri dan hal-hal yang semisalnya yang merupakan ciptaan selain organ tubuh, sehingga karena itu bila diperhatikan bahwa banyak ayat-ayat Al-Qur'an membahas *nafs* serta pelbagai karakter dan sifat-sifat-nya seperti ayat yang mengatakan,

<sup>26</sup>Jāmil Ṣalbiya, *al-Mu'jam al-Falsafī*, al-Shirkah al-'Alamiyyah li al-Kitab, Beirut, Lebanon, 1994 M, jilid 1, hal. 625.

<sup>27</sup>Abu Hamid Muhammad Ghazālī, *al-Risālah al-Laduniyyah*, al-Qahirah, Maṭba'ah Kurdistan al-'Ilmiyyah, 1328 H/1910, hal. 22.

<sup>28</sup>Samī' Aṭif al-Zayyin, *Tafsīr al-Mawḍū' lil Qur'ān al-Karīm*, Dar al-Kutub, Mesir, 2017 M, jilid 7, hal. 128.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا<sup>ط</sup>

*Demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan)nya.*

فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا<sup>ط</sup>

*Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya. (QS. al-Syams [91]: 7-8).*

بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ<sup>ل</sup>

*Bahkan manusia menjadi saksi atas dirinya sendiri. (QS. al-Qiyamah [75]: 14).*

وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِيَّ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي<sup>ط</sup>

*Dan aku tidak (menyatakan) diriku bebas (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu mendorong kepada kejahatan, kecuali (nafsu) yang diberi rahmat oleh Tuhanku. (QS. Yusuf [12]: 53).*

Tidak mungkin sifat-sifat seperti ini ditemukan pada ruh. Tapi dapat dikatakan bahwa ruh dan *nafs* memiliki hubungan erat dalam kehidupan makhluk satu sama-lain.<sup>29</sup>

Hasan Muṣṭafāwī saat menjelaskan perbedaan makna dan penggunaan *nafs* dan ruh dalam Al-Qur'an, beliau mengatakan: ruh adalah *mazhar tajallī* (munculnya suatu manifestasi) dan *ifādhah* (emanasi) dari *nafkh Ilahi* (tiupan Ilahi), sedangkan *nafs* seseorang *mutashakhsh mutlak* (mengacu pada individu secara umum). Dan penggunaan *nafs* atas ruh merupakan istilah filsafat. Adapun dalam Al-Qur'an kata *nafs* dan *anfus* digunakan dalam makna seseorang yang jelas dan tertentu dan tidak dipakai dalam makna ruh, seperti dalam ayat,

فَانْطَلَقًا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي بِنَفْسِي زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا

*Maka berjalanlah keduanya; hingga ketika keduanya berjumpa dengan seorang anak muda, maka dia membunuhnya. Dia (Musa) berkata, "Mengapa engkau bunuh jiwa yang bersih, bukan karena dia membunuh orang lain? Sungguh, engkau telah melakukan sesuatu yang sangat mungkar." (QS. al-Kahfi [18]: 74).*

<sup>29</sup>Samī' Aṭīf al-Zayyīn, *Tafsīr al-Mawḍū' lil Qur'ān al-Karīm ...*, hal. 128.

Jadi, tidak benar bila *nafs* ditafsirkan dengan ruh, sebab tidak boleh bagi ruh mengalami kematian, pembunuhan, kesyahidan dan sebagainya dan di ayat-ayat yang lain yang juga disebutkan demikian.<sup>30</sup>

Penulis kitab *ruh wa nafs*—dalam penelitian yang terperinci—menyebutkan perbandingan yang cukup banyak dari ayat-ayat yang menggunakan kata ruh dan *nafs* dan beliau berpandangan bahwa *nafs* (yang merupakan sesuatu yang bersifat *mujarrad fi ad-dhāt* (zatnya bersifat nonfisik)<sup>31</sup> dan yang bertalian dengan badan secara sementara) tidak sama dengan ruh (yang diisyaratkan dalam Al-Qur'an dan hadis sebagai *malakūt* (alam metafisik) yang dahulu).<sup>32</sup> Dan sebagian kalangan secara sederhana menggunakan ruh secara mutlak untuk *nafs* dan sebagian lagi menganggap keduanya sama persis.<sup>33</sup>

Jawādi Āmuli berpandangan bahwa ruh manusia merupakan hakikat yang khusus. Setelah beliau membagi manusia pada empat jenjang: *māddī*, *mithālī* (alam mimpi), *'aqlī* dan *Ilahi*, kemudian beliau menjelaskan dimensi keempat dari wujud manusia dengan mengatakan: Yang lebih tinggi daripada jenjang *'aqlī* adalah wujud Ilahi manusia yang bukan lagi ada diwewenangnya dan ikhtiarnya. Inilah diri manusia yang terbaik, yaitu diri dari dirinya yang pada hakikatnya tidak berhubungan dengan dirinya, namun untuk pemilik dan empu aslinya serta penciptanya. Dan manusia *'ārif* akan bertanggungjawab terhadap amanat tersebut. Masalah ini akan dipahami dengan menganalisa makna *zūlm*. Al-Qur'an *al-Karīm* mengatakan,

وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

*Mereka tidak menzalimi Kami, tetapi justru merekalah yang menzalimi diri sendiri.*(QS. al-Baqarah [2]: 57).<sup>34</sup>

Yakni, mereka tidak berbuat aniaya kepada Kami namun mereka menganiaya diri mereka sendiri.

Penjelasannya adalah bahwa dalam analisa makna *zūlm* dikatakan: setiap ada dua benda atau orang dengan batasan yang khusus maka pelanggaran salah satu dari keduanya terhadap batasan tersebut dihitung sebagai *zūlm*. Oleh karena itu, selama tiga unsur *zālim* (pelaku aniaya) dan

<sup>30</sup>Juga diisyaratkan dalam QS. Ali 'Imran [3]: 125, QS. Ali 'Imran [3]: 185, QS. Nur [24]: 6. Lihat Hasan Muṣṭafāwī, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān ...*, jilid 14, hal. 287.

<sup>31</sup>Mulla Ṣadrā meyakini bahwa *nafs* berkedudukan sebagai satu hakikat yang memiliki pelbagai jenjang (*tashkīkī*) atau dengan kata lain, "*wāhid mudarraj*".

<sup>32</sup>Muhammad Khāmene'i, *ruh wa nafs* telah melakukan penelitian yang mendalam terkait perbedaan antara ruh dan *nafs* dan hal-hal yang terkait dengannya.

<sup>33</sup>Muhammad Khāmene'i, *ruh wa nafs ...*, hal. 7.

<sup>34</sup>*Tafsīr Tasnīm*, Qum, Markaz Nashr Isra', 1383 HS jilid 13, hal. 674.

*mazhlumi* (yang teraniaya) dan *zūlm* (kezaliman) tidak ada maka makna ini tidak akan terwujud.

Ayat di atas menunjukkan bahwa di dalam diri manusia ada zona yang di luar ikhtiarnya dan melanggarnya dianggap sebagai *zūlm*. Bila seluruh jenjang manusia hanya dia dan miliknya sendiri maka tidak akan terjadi *zūlm*, sebab sesuatu yang lain tidak ada yang menyebabkan bisa terjadi pelanggaran. Ungkapan-ungkapan Al-Qur'an ini bukan *majāz*, sebab *majāz* (metaforis) itu memerlukan *qarīnah* (indikator). Oleh karena itu, cukup banyak kandungan ayat Al-Qur'an yang menyatakan "mereka telah menganiaya diri mereka sendiri" yang menyangkut ruh Ilahi yang merupakan jenjang wujud manusia tertinggi yang pelanggaran terhadap dimensi wujud ini dianggap sebagai kezaliman yang berlipat ganda.

Sebagai kesimpulan akhir dapat penulis katakan bahwa pendapat para peneliti yang meyakini perbedaan ruh dan *nafs* pada manusia memiliki dalil lebih kuat dan lebih dekat kepada kebenaran.

#### h. Makna *Qalb* secara Bahasa dan Istilah

Kata *qalb* dalam Al-Qur'an digunakan cukup banyak baik dalam bentuk *mufrad* maupun jamak (*qulub*) dan terdapat hubungan yang erat antara *qalb* dan *nafs* dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, penulis akan menjelaskan makna leksikal dan istilah *qalb* dan kemudian penulis akan menjelaskan karakteristik *qalb* dan menguraikan hubungan *nafs* dan *qalb* dalam Al-Qur'an.

Pada prinsipnya kata *qalb* berasal dari *māddah tahawwul muṭlaqi* (perubahan secara mutlak) baik dari sisi materi maupun *zamānī* (berkaitan dengan zaman) atau *makānī* (terkait dengan tempat) atau dalam sifat atau keadaan atau dalam *mauḍū'* (tema), sedangkan *qalb* dalam istilah yang dimaksud adalah organ sanubari di sisi kiri dada yang tugasnya adalah mengalirkan darah ke seluruh anggota badan melalui urat-urat dan selalu dalam kondisi mengerut dan melebar dan tak satupun anggota badan yang mengalami *taqallub bi al-aṣālah* (perubahan secara prinsipil), seperti *qalb* sehingga karena itu dinamakan *qalb*.

Hati ada dua macam: *qalb mādhī zahirī* dan *qalb rūhanī baṭinī* yang melaluinya terjadi gerakan dan perbuatan dan terjadilah kehidupan dalam hati (materialis) dan badan.

Titik persamaan antara makna lughawi dan istilah akhlaki dan qurani *qalb* adalah *inqilāb* (perubahan) dan *taqallub* (berubah) dan *tahawwul* (perubahan), sebab *qalb* bermakna bentuk badan, darah senantiasa bergejolak dan *qalb* dalam makna akhlaki juga berarti sesuatu yang memiliki keadaan-keadaan yang berubah.<sup>35</sup>

Untuk mengenal *mafhūm qalb* dalam Al-Qur'an, harus dikenali karakter-karakternya, yakni apa saja tindakan-tindakan yang dinisbatkan

<sup>35</sup>Muhammad Taqī Misbāh Yazdī, *Akhlāq dar Qur'ān ...*, jilid 1, hal. 245.

pada hati dan apa saja pengaruh-pengaruhnya. Dengan meneliti ayat-ayat Al-Qur'an, dapat dipahami bahwa banyak persoalan yang dinisbatkan pada hati yang dapat dihitung pada tema-tema umum berikut ini:

- 1) Ayat-ayat yang berbicara tentang pengetahuan dan pemahaman *huṣūlī* melalui *ta'aqqul* (berpikir), *tafaqquh* (pendalaman), dan *tadabbur* secara eksplisit ataupun implisit dinisbatkan pada hati, seperti:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا<sup>ط</sup>

*Mereka memiliki hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah). (QS. al-A'raf [7]: 179).*

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا

*Maka tidak pernahkah mereka berjalan di bumi, sehingga hati (akal) mereka dapat memahami. (QS. al-Hajj [22]: 46).*

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

*Maka tidakkah mereka menghayati Al-Qur'an ataukah hati mereka sudah terkunci? (QS. Muhammad [47]: 24).*

- 2) Dalam beberapa ayat, *idrāk* (pengetahuan) *huḍūrī* atau *ru'yah* (pandangan) *huḍūrī* dinisbatkan pada hati.

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى

*Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya. (QS. al-Najm [53]: 11).*

Dalam ayat ini, penglihatan dinisbatkan pada hati Nabi SAW dan penglihatan hati adalah pengetahuan *huḍūrī*.

Banyak ayat yang mengisyaratkan penyakit-penyakit hati, seperti:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

*Sekali-kali tidak! Bahkan apa yang mereka kerjakan itu telah menutupi hati mereka. (QS. al-Muthaffifin [83]: 14).*

Ada sejumlah ayat lain yang mengisyaratkan bahwa wahyu merupakan bentuk pengetahuan *shuhūdī* dan penerimaan wahyu juga dinisbatkan pada hati sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ

Yang dibawa turun oleh ar-Ruh al-Amin (Jibril), ke dalam hatimu (Muhammad) agar engkau termasuk orang yang memberi peringatan. (QS. al-Syu'ara [26]: 193-194).

- 3) Ada ayat-ayat yang lain yang menisbatkan sifat-sifat internal dan keadaan-keadaan reaktif dan pelbagai perasaan batin pada hati, seperti keadaan iman, takwa, zikir, perhatian, *inābah* (taubat), ketenangan, kedamaian, khusuk, rahmat, keharmonisan, keakraban, rasa takut, penyesalan, emosi, marah, lalai, dosa, bohong, kemunafikan, pengingkaran dan sebagainya sebagaimana ayat-ayat di bawah ini:

ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ

Demikianlah (perintah Allah). Dan barangsiapa mengagungkan syiar-syiar Allah, maka sesungguhnya hal itu timbul dari ketakwaan hati. (QS. al-Hajj [22]: 32).

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ  
وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ  
عَظِيمٌ

Barangsiapa kafir kepada Allah setelah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menyimpannya dan mereka akan mendapat azab yang besar. (QS. al-Nahl [16]: 106).<sup>36</sup>

<sup>36</sup>Dan ayat-ayat lain yang senada ialah:

كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيْمَانُ

Mereka itulah orang-orang yang dalam hatinya telah ditanamkan Allah keimanan. (QS. al-Mujadalah [58]: 22).

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ

Belum tibakah waktunya bagi orang-orang yang beriman, untuk secara khusyuk mengingat Allah dan mematuhi kebenaran yang telah diwahyukan (kepada mereka). (QS. al-Hadid [57]: 16).

جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً

Dan Kami jadikan rasa santun dan kasih sayang dalam hati orang-orang yang mengikutinya. (QS. al-Hadid [57]: 27).

وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ إِثْمٌ قَلْبَةً

- 4) Ada sejumlah ayat lain yang mengisyaratkan pelbagai penyakit dan keadaan penyimpangan hati, sehingga akibatnya hati tidak dapat menjalankan fungsinya dengan baik, seperti keadaan kekerasan hati, penyimpangan, ketertutupan, penyakit, gembok dan terkunci, stempel, dan ditutup, dikunci, dan buta yang sebagiannya diisyaratkan dalam ayat-ayat berikut ini:

وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ

*Bahkan hati mereka telah menjadi keras.*(QS. al-An'am [6]: 43).

فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ

*Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong pada kesesatan.*  
(QS. Ali Imran [3]: 7).<sup>37</sup>

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى آدْبَارِهِمْ نُفُورًا

---

*Karena barangsiapa menyembunyikannya, sungguh, hatinya kotor (berdosa).* (QS. al-Baqarah [2]: 283).

لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ

*(Dengan perkataan) yang demikian itu, karena Allah hendak menimbulkan rasa penyesalan di hati mereka.* (QS. Ali Imran [3]: 156).

وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ

*Dan Dia menghilangkan kemarahan hati mereka (orang mukmin).* (QS. Taubah [9]: 15).

وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَحْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا

*Dan janganlah engkau mengikuti orang yang hatinya telah Kami lalaikan dari mengingat Kami.* (QS. al-Kahf [18]: 28).

لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ

*Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu.*(QS. Ali Imran [3]: 159).

<sup>37</sup>Dan ayat-ayat lain yang senada ialah:

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ

*Sebagai cobaan bagi orang-orang yang dalam hatinya ada penyakit.* (QS. al-Hajj [22]: 53).

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

*Dan di antara manusia ada yang berkata, "Kami beriman kepada Allah dan hari akhir," padahal sesungguhnya mereka itu bukanlah orang-orang yang beriman.* (QS. al-Baqarah [2]: 8).

*Dan Kami jadikan hati mereka tertutup dan telinga mereka tersumbat, agar mereka tidak dapat memahaminya. Dan apabila engkau menyebut Tuhanmu saja dalam Al-Qur'an, mereka berpaling ke belakang melarikan diri (karena benci). (QS. al-Isra' [17]: 46).*

Kata *akinnah* adalah bentuk *jama'* dari "*kinān*" yang asalnya bermakna segala bentuk tutup yang dengannya sesuatu menjadi tertutup dan "*akinnah*" yang mengenai hati berarti hilangnya kemampuan diagnosa dan analisa.

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۗ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ

*Dan mereka berkata, "Hati kami tertutup." Tidak! Allah telah melaknat mereka itu karena keingkaran mereka, tetapi sedikit sekali mereka yang beriman. (QS. al-Baqarah [2]: 88).*

*Ghulf* adalah bentuk jamak dari *aghulf* yang berasal dari kata *ghilāf* yang bermakna penutupan sesuatu yang di sini mengisyaratkan hati yang tidak mampu memahami kebenaran atau hakikat.

رَضُوا بِأَن يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ

*Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak pergi berperang, dan hati mereka telah tertutup, sehingga mereka tidak memahami (kebahagiaan beriman dan berjihad). (QS. al-Taubah [9]: 87).*

Kata *thaba'* pada dasarnya berarti menggambar pada sesuatu dan saat digunakan pada akal dan hati maka ini mengisyaratkan ketidakmampuan memahami hakikat.

أَفْرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ  
وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

*Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan-Nya dan Allah membiarkannya sesat dengan sepengetahuan-Nya, dan Allah telah mengunci pendengaran dan hatinya serta meletakkan tutup atas penglihatannya? Maka siapa yang mampu memberinya petunjuk setelah Allah (membiarkannya sesat?) Mengapa kamu tidak mengambil pelajaran? (QS. al-Jatsiyah [45]: 23).*

Kata *khatam* pada dasarnya bermakna pengakhiran sesuatu dan ketika ungkapan ini digunakan untuk akal dan hati maka ini menunjukkan bahwa keduanya tidak lagi mampu bekerja sehingga tidak lagi mengenali hakikat.

أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Maka tidakkah mereka menghayati Al-Qur'an ataukah hati mereka sudah terkunci? (QS. Muhammad [47]: 24).

Kata *quf* pada mulanya dari *māddah* "quful" yang bermakna pengembalian namun di sini bermakna ketercegahan hati dari memahami hakikat.

- 5) Dalam beberapa ayat yang lain pemilihan dan ikhtiar pun dinisbatkan pada hati, seperti:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ

Allah tidak menghukum kamu karena sumpahmu yang tidak kamu sengaja, tetapi Dia menghukum kamu karena niat yang terkandung dalam hatimu. (QS. al-Baqarah [2]: 225).

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ

Dan tidak ada dosa atasmu jika kamu khilaf tentang itu, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu. (QS. al-Ahzab [33]: 5).

Karena itu, karekteristik hati dapat dibagi dalam tiga kelompok secara universal:

- 1) karekteristik yang berhubungan baik secara *nafs* dan *ithbāt* dengan pelbagai makrifat.
- 2) karekteristik yang bertalian dengan dimensi haluan dan menjelaskan pelbagai kecenderungan
- 3) karekteristik yang berkenaan dengan tujuan dan iradah serta niat.

Dengan memperhatikan sifat-sifat dan beragam urusan-urusan di atas yang dalam Al-Qur'an dinisbatkan kepada hati, dapat diambil kesimpulan bahwa istilah *qalb* dalam Al-Qur'an sama sekali berbeda dengan hati fisik. Bahkan dapat dikatakan bahwa *qalb* di ayat manapun dalam Al-Qur'an tidak pernah digunakan dalam makna jasmani, sebab pada prinsipnya pekerjaan-pekerjaan ini tidak dapat dinisbatkan pada badan, bahkan pada sifat-sifat yang jarang seperti kesehatan dan penyakit yang mungkin saja menjadi sifat hati jasmani, Al-Qur'an menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah aspek psikologis dan akhlaki serta *ma'nawī* (spiritual).<sup>38</sup>

<sup>38</sup>Muhammad Taqī Misbāh Yazdī, *Ma'ārif Qur'ān ...*, hal. 401.

i. Relasi Nafs dan Qalb dalam Al-Qurán

Adalah jelas bahwa *qalb* dalam pandangan Al-Qurán adalah *maujūd* yang mempunyai ilmu *huḍūrī* dan sekaligus ilmu *huṣūlī*, ia juga mempunyai pelbagai perasaan dan pengetahuan serta pelbagai emosi dan gejolak-gejolak yang dinisbatkan padanya. Jadi, menurut ungkapan filosofis, bukan satu kekuatan khusus. Dalam kajian-kajian filosofis, setiap perbuatan yang bersumber dari *nafs* insan, ia memiliki *mabda'* yang khusus dan *idrāk mukhtalif nafs* (pengetahuan berbeda jiwa) insan yang masing-masing memiliki kekuatan yang khusus, seperti *hiss khayāl* (indra khayal), *hāfiẓah* (penghafal) dan akal. Hanya saja untuk pelbagai *infiālāt* (reaksi) dan *kaiḥiyāt nafsānī* (cara kerja jiwa), mereka tidak meyakini *mabda fāili* (sumber awal pelaku) dan mereka menisbatkannya pada *nafs*. Jadi, dalam pelbagai penggunaan Al-Qurán, banyak hal yang dinisbatkan pada hati.

Bila dikatakan bahwa *qalb* dalam Al-Qur'an identik/sinonim dengan sesuatu yang dalam filsafat yang dinamakan dengan *nafs* bukanlah omong kosong, sehingga dapat diklaim bahwa yang dimaksud *qalb* dalam Al-Qur'an adalah *nafs insāni* yang bisa menjadi sumber seluruh sifat yang agung dan kriteria-kriteria insani, sebagaimana ia juga dapat menjadi sumber keterpurukan manusia dan sifat-sifat buruk manusia. Satu-satunya yang dinisbatkan kepada *nafs* dan tidak kepada *qalb* adalah *af'āl badānī* (perbuatan badan). *Nafs* merupakan kekuatan yang aktif yang menggerakkan badan dan hal ini tidak dinisbatkan kepada *qalb*. Jadi, segala sesuatu yang di dalamnya ada pertimbangan pengetahuan atau ilmu dan makrifat atau cara-cara ilmiah (perasaan-perasaan, emosi-emosi yang dibarengi dengan pengetahuan seperti pemahaman *mahabbah*) seluruhnya tidak positif dinisbatkan kepada hati, sedangkan sesuatu yang di dalamnya tidak ada pengetahuan maka tidak dinisbatkan kepada hati.

Jawādi Āmulī berargumentasi dengan ayat di bawah ini untuk menunjukkan bahwa yang dimaksud *qalb* adalah *nafs* insan:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

*Allah tidak menghukum kamu karena sumpahmu yang tidak kamu sengaja, tetapi Dia menghukum kamu karena niat yang terkandung dalam hatimu. Allah Maha Pengampun, Maha Penyantun. (QS. al-Baqarah [2]: 225).*

Ṭabāṭabāī pun—dengan menyampaikan argumentasi ayat di atas—mendukung pandangan tersebut. Beliau menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa yang dimaksud *qalb* adalah manusia sendiri, yakni dirinya atau *nafs* dan ruh. Menurut keyakinan awam, mungkin saja

*ta'aqqul*, tafakur dan *hubb* (cinta) dan *bughd* (benci) dan *khauf* (rasa takut) dan hal-hal yang semisalnya dinisbatkan kepada hati dengan asumsi bahwa dalam penciptaan manusia anggota tubuh inilah yang bertanggungjawab dalam pemahaman. Meskipun berdasarkan asumsi ini, kita menisbatkan pendengaran kepada telinga dan penglihatan kepada mata dan merasakan kepada lidah, tetapi *mudrik haqīqī* (pengetahuan hakiki) adalah manusia sendiri dan organ-organ ini adalah alat dan sarana pemahaman. Sebab, pemahaman adalah salah satu dari *maṣādīq kasb* (upaya) dan *iktisāb* (usaha) yang tidak dinisbatkan kepada selain manusia sendiri.<sup>39</sup>

j. Fu'ād dalam Al-Qur'an

Kata "*fu'ād*" dalam Al-Qur'an dalam banyak ayat digunakan dalam bentuk *mufrad* atau jamak *af'idah* dan memiliki hubungan makna yang dekat antara *qalb* dan *fu'ād* dalam Al-Qur'an.<sup>40</sup> Oleh karena itu, pertamanya penulis akan menjelaskan makna leksikal dan istilah kata "*fu'ād*" dan kemudian akan menerangkan relasi antara *qalb* dan *fu'ād* dalam Al-Qur'an.

k. Makna Lughawi dan Istilahi Fu'ād

Kata *fu'ād* secara bahasa berasal dari akar kata *fa'ada* yang bermakna matang atau memerah yang berarti hati. Hanya saja ada sedikit perbedaan, hati disebut *qalb* karena ia memiliki keadaan pencerahan, penghangatan dan penyalaan.<sup>41</sup>

l. Relasi Antara Qalb dan Fu'ād dalam Al-Qur'an

Untuk menjelaskan relasi antara *qalb* dan *fu'ād*, mula-mula penulis akan membeberkan sebagian ayat-ayat Al-Qur'an yang menggunakan kata *fu'ād*:

وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ

Dan Dia memberimu pendengaran, penglihatan, dan hati nurani. (QS. al: Nahl [16]: 78).

وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فُرْعًا ۚ إِنَّ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

Dan hati ibu Musa menjadi kosong. Sungguh, hampir saja dia menyatakannya (rahasia tentang Musa), seandainya tidak Kami teguhkan

<sup>39</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān ...*, jilid 2, hal. 335.

<sup>40</sup>Muḥammad Fu'ād 'Abdulbāqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān ...*, hal.

<sup>41</sup>Rāghib Iṣfahānī, *Mufradāt Alfāzhal-Qur'ān ...*, hal. 383.

*hatinya, agar dia termasuk orang-orang yang beriman (kepada janji Allah).*(QS. al-Qashash [28: 10).

Yakni, hati ibu Musa—selain mengingat anaknya—tidak terhibur dengan apapun. Dan andaikan Kami tidak menguatkan hatinya dengan iman dan harapan, niscaya ia akan membongkar rahasia ini.

Menurut Misbāh Yazdī, dari ayat di atas dapat kita pahami bahwa "*fu'ād*" dan "*qalb*" mengalami keadaan kekhawatiran atau kegoncangan sehingga hati seolah sepi/hampa atau merasakan ketenangan. Dan dari penggunaan "*fu'ād*" dalam Al-Qur'an dapat dipahami bahwa yang dimaksud bukan unsur materi badan dan bukan juga kekuatan khusus dari ruh namun mencukup seluruh kekuatan (sebagaimana telah dijelaskan terkait dengan hati).<sup>42</sup>

Sementara itu, menurut Ṭabāṭabāi, *fu'ād* bermakna *qalb* dan *fahm* dan jelaslah bahwa *fahm* terkait dengan hati *ma'nawī*.<sup>43</sup>

Poin penting lainnya yang bisa dipahami dari ayat-ayat Al-Qur'an adalah bila *qalb mushtarak lafẓī* (hati yang memiliki penggunaan yang sama secara lafal) antara *qalb* jasmani dan *qalb* selain jasmani, sementara *fu'ād* hanya digunakan pada makna *qalb* selain jasmani. Hanya saja perbedaan ini bersifat perbedaan '*urfī* (tradisi) dua kata ini, bukan perbedaan pada penggunaan dalam Al-Qur'an, sebab sebagaimana telah dijelaskan bahwa *qalb* dalam Al-Qur'an sama sekali tidak pernah digunakan dalam makna materi (jasmani), sehingga tidak ada perbedaan antara *qalb* dan *fu'ād* dalam penggunaan Al-Qur'an terhadap dua kata ini.<sup>44</sup>

m. Ṣadr dalam Al-Qur'an

Kata *ṣadr* dalam Al-Qur'an dalam banyak tempat digunakan dalam bentuk *mufrad* atau jamak dan memiliki relasi makna yang dekat antara *qalb* dan *ṣadr* dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, pertama-tama penulis akan menjelaskan makna lughawi dan istilah *ṣadr* dan setelahnya akan diuraikan relasi antara *qalb* dan *ṣadr* dalam Al-Qur'an.

n. Makna Ṣadr secara Bahasa dan Istilah

*Ṣadr* segala sesuatu adalah bagian yang mengemuka dari sisi depan, dan dada disebut *ṣadr* di antara anggota badan yang lain karena ia menonjol dan mengemuka. *Ṣadr* adalah laci/kotak hati, seperti *mishkāt* yang merupakan tempat penyimpanan pelita. *Ṣadr* dan *qalb* lebih umum daripada *māddī* dan *rūhani*.<sup>45</sup>

o. Relasi antara Qalb dan Ṣadr dalam Al-Qur'an

Untuk menjelaskan relasi *qalb* dan *ṣadr*, mula-mula penulis akan mengisyaratkan sebagian ayat Al-Qur'an yang menggunakan kata "*ṣadr*":

<sup>42</sup>Muhammad Taqī Misbāh Yazdī, *Ma'ārif Qur'ān ...*, hal. 399.

<sup>43</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān ...*, jilid 12, hal. 251.

<sup>44</sup>Muhammad Taqī Misbāh Yazdī, *Akhlaq dar Qur'ān ...*, hal. 265.

<sup>45</sup>Jawādi Āmuli, *Tafsīr Tasnīm*, Qum, Markaz Nashr Isra', 1383 HS jilid 13, hal. 673.

وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ

Dan Tuhanmu mengetahui apa yang disembunyikan dalam dada mereka dan apa yang mereka nyatakan. (QS. al-Qashash [28]: 69).<sup>46</sup>

Tampaknya, dengan memperhatikan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an terkait dengan *qalb* dan *şadr*, dapat dipahami bahwa dua kata ini maknanya benar-benar tidak sama. Sebab, dalam Al-Qur'an, ada hal-hal yang dinisbatkan kepada *qalb*, seperti *amana* (beriman), *iţmaanna* (merasa damai), *khasha'a* (khusuk), *salima* (selamat), *qasiya* (keras), *zaghā* (menyimpang), *ihtada* (mendapatkan hidayah), *'amiya* (buta), dan *khutima* (ditutup) yang sama sekali yang demikian ini tidak pernah dinisbatkan pada *şadr* dan ada hal-hal yang dinisbatkan kepada *şadr* yang tidak pernah dinisbatkan kepada *qalb*, seperti *akhfa* (tersembunyi), *ajhara* (jelas), *asarra* (menyembunyikan), *akinna* (tertutup), *a'lana* (mengumumkan), *dhaqa* (merasakan), *wasi'a* (luas).<sup>47</sup>

Allah berfirman:

قُلْ إِنْ تَخْفَوْنَ مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ

Katakanlah, “Jika kamu sembunyikan apa yang ada dalam hatimu atau kamu nyatakan, Allah pasti mengetahuinya.” (QS. Ali Imran: [3]: 29).

Sesuai dengan ayat ini, Jawādi Āmuli berpandangan bahwa penggunaan *qalb* dan *şadr* dalam Al-Qur'an bersifat *rūhanī*. *Şadr* sebagaimana *nafs* dan ruh dan *qalb* dan *fu'ād* digunakan sebagai *laţīfah* Ilahi, yakni urusan *mujarrad* yang memiliki pelbagai urusan. Jadi, *şadr* itu tidak dimaksudkan dada secara fisik sehingga dalam ilmu anatomi dapat dipahami rahasia-rahasia medisnya.<sup>48</sup>

p. Akal dalam Al-Qur'an

Meskipun kata akal sendiri tidak pernah digunakan dalam Al-Qur'an, tetapi derivasinya, seperti “*ta'qilūn*, *ya'qilūn*, *na'qilu* sangat banyak digunakan dalam Al-Qur'an dan ada hubungan yang erat antara *nafs* dan ‘*aql* dalam Al-Qur'an.

Oleh karena itu, pertama-tama penulis akan menjelaskan makna *lughawi* dan *istilāhī* (istilah) ‘*aql* dan kemudian menguraikan karakteristik dan pelbagai jenjang ‘*aql* dalam Al-Qur'an dan relasi antara *nafs* dan ‘*aql* dalam Al-Qur'an. Perlu dicatat bahwa dalam Al-Qur'an di samping terdapat pelbagai derivasi kata *ta'aqqul*, terdapat juga pelbagai derivasi

<sup>46</sup>Ayat yang senada terdapat dalam QS. Thaha [20]: 25.

<sup>47</sup>Hasan Mustafawī, *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm ...*, jilid 6, hal. 251

<sup>48</sup>Jawādi Āmuli, *Tafsīr Tasnīm*, Qum, Markaz Nashr Isra', 1383 HS jilid 13, hal. 675.

kata seperti *tafakkur*, *tadabbur* dan *tafaqquh* yang sering digunakan yang maknanya memiliki relasi makna yang dekat dengan *ta'qqul*. *Fikr* berarti perjalanan dalam *ma'lūmat* (obyek yang diketahui) *maujūd* sehingga *majhūl* (yang tidak diketahui) menjadi diketahui, sedangkan tafakur terkait dengan analisa pelbagai sebab dan karakteristik suatu *maujūd*.<sup>49</sup>

q. Makna Lughawi dan Isīlāhī 'Aql

'Aql pada asalnya bermakna *imsak* dan *istimsāk* (menahan, menutup dan menangkap). Ungkapan *عقلت البعير* berarti mengikat onta dengan tali. Dan karena daya pikiran mampu menahan manusia dari perbuatan yang buruk maka kata 'aql digunakan untuk ini.<sup>50</sup>

Dengan kesesuaian ini, pengetahuan-pengetahuan yang ada pada manusia dan hal ini diterima dalam hatinya sehingga ada ikatan emosional dengannya maka ia dinamakan 'aql. Demikian juga ada kekuatan dalam diri manusia yang dengannya ia bisa mendeteksi baik dan buruk atau hak dan batil, juga dinamakan 'aql. Dan lawan/anonim dari akal ini adalah *junūn*, *safāhah*, *hamāqah* dan *jahl* yang semua ini karena kurangnya kekuatan akal. Dan kekurangan ini terkadang secara *i'tibārī* (anggapan) dinamakan *junūn* (gila), terkadang *safāhah* (bodoh), *hamāqah* (tidak cerdas) dan *jahl* (kejahilan).<sup>51</sup>

r. Karakteristik 'Aql dalam Al-Qur'an

'Aql dalam Al-Qur'an memiliki kedudukan yang agung dan berharga. Dan cukup banyak diisyaratkan masalah nilai, kriteria-kriteria aplikasi-aplikasi dan faktor-faktor pertumbuhan atau keterpurukan dan hilangnya akal dan tanda orang-orang yang berakal dan pembahasan-pembahasan seperti ini. Perlu penelitian tersendiri untuk mengungkap semua itu. Dan penulis karena keterbatasan penelitian ini hanya mengisyaratkan sebagian ayat yang terkait dengan karekteristik dan penggunaan akal.

Al-Qur'an mengatakan,

وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ  
عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ  
وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ

*Dan orang-orang yang menjauhi tagut (yaitu) tidak menyembahnya dan kembali kepada Allah, mereka pantas mendapat berita gembira; sebab itu*

<sup>49</sup>Muhammad Ja'far Imami, *Lughat Dar Tafsi'r Namūneh*, Nashr Imam Ali, Qom, 1387 HS, hal. 135.

<sup>50</sup>Lihat Rāghib Iṣfahānī, *Mufradāt Alfāzhal-Qur'ān*, Beirut: Dār al-'ilm, Dār al-Shāmiyyah, 1412 H, kata 'aql.

<sup>51</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fi Tafsi'r al-Qurān ...*, jilid 2, hal. 371.

*sampaikanlah kabar gembira itu kepada hamba-hamba-Ku, (yaitu) mereka yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. Mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah dan mereka itulah orang-orang yang mempunyai akal sehat.* (QS. al-Zumar [39]: 17-18).

Berkaitan dengan hal tersebut, Muṭahharī berpandangan bahwa karakteristik dari akal adalah pemisahan dan analisa serta penyaringan dan pemisahan antara hak dan batil. Memang fungsi akal memang harus seperti ini. Karakteristik akal salah satunya adakah mendampirkan ilmu dan belajar. Dan saat akal mulai memilah dan menganalisa serta menentukan mana yang baik dan buruk, yang halus dan yang kasar, maka sejak saat itu akal dalam makna yang sesungguhnya telah bekerja.<sup>52</sup>

s. Jenjang-Jenjang Akal dalam Al-Qur'an

*Ta'aaqul* dan berpikir memiliki pelbagai jenjang dan manusia mampu melalui tahapan-tahapannya sehingga mencapai kematangan dan kesempurnaan yang layak secara akli. Dengan demikian akal bisa bertambah dan berkurang. Dan level tinggi akal dan pikiran dinamakan *lubb*.<sup>53</sup> *Lubb* secara bahasa bermakna segala suatu yang murni dan saripatinya. Dan *lubb* dikatakan pada akal yang murni dan tidak tercampur dengan pelbagai kekotoran. Jadi, setiap *lubb* adalah akal tapi setiap akal belum tentu *lubb*.<sup>54</sup> Jadi, akal dinamakan *lubb* ketika dalam koridor pengetahuan dan juga amal ia bergerak begitu cermat dan teliti sehingga terhindar dari pemikiran yang batil dan hawa nafsu.<sup>55</sup>

Dalam Al-Qu'ran terdapat serangkaian masalah yang dinisbatkan kepada ulul albab yang menunjukkan bahwa hal ini tidak bisa dipahami kecuali dengan akal yang tinggi sebagaimana ayat:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

*Dan dalam qisas itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa.* (QS. al-Baqarah [2]: 179).

Perlu disebutkan bahwa akal dalam istilah dibagi dalam akal teoritis dan akal praktis. Akal teoritis adalah bimbingan pemikiran manusia dan sebuah kekuatan yang dengannya bisa dipahami ada dan tiada serta yang harus dan yang tidak harus. Sedangkan akal praktis adalah sesuatu yang

<sup>52</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū'ah Āthār*, Teheran: Intishārat Ṣadrā, cetakan kedua, 1378 H, jilid 22, hal. 618.

<sup>53</sup>Nashir Makarim Syi Rāzi, *Payom Qur'an*, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Teheran, 1381 HS, jilid 1, hal. 145.

<sup>54</sup>Lihat Rāghib Iṣfahānī, *MufradātAlfāzhal-Qur'ān*, Beirut: Dār al-'ilm, Dār al-Shāmiyyah, 1412 H, terkait dengan kata "lubb".

<sup>55</sup>Muhammad Shaleh Thibniya, *Yek Qadam ta Khuda ...*, hal. 102.

membangkitkan motivasi manusia dan suatu kekuatan yang dengannya seseorang tergerak untuk melakukan suatu perbuatan. Menurut Jawādi Āmuli, mempelajari ilmu akan menyempurnakan akal *nazarī*, sedangkan akal amali akan menyempurna dengan latihan amal saleh yang berulang-ulang.<sup>56</sup>

Lalu bagaimana akal yang sehat membimbing manusia menuju jalan yang benar dan bagaimana proses kerja akal *nazarī* (teoritis) dan amali? Jawādi Āmuli menjawab: Akal adalah kekuatan pembimbing dan pemimpin pikiran dan motivasi dan tugas utamanya adalah mengkoordinasikan atau mengharmoniskan keduanya ini. Oleh karena itu, pertama akal *nazarī* akan membebaskan pemikiran dari pelbagai waswas *hiss* dan *wahm* (ilusi) serta khayal namun ia tidak bisa lepas sepenuhnya dari semua ini, tetapi akal mengajarkan untuk mengendalikan pemberontakan dan penyimpangan kekuatan-kekuatan ini dan menyeimbangkannya dan memanfaatkannya secara cerdas.

Setelah pemikiran ditata dan dihias seapik mungkin maka selanjutnya area motivasi dan iradah pun harus dibersihkan sehingga ilmu berbuah amal yang baik.

Oleh karena itu, akal amali akan mengekang syahwat dan emosi, sehingga manusia mampu menyeimbangkan kendaraan ini dan memanfaatkannya dengan benar. Dengan demikian manusia akan mengambil keputusan dengan cerdas dan bijaksana. Berdasarkan hal ini, bila syahwat dan emosi sudah dikendalikan maka muncullah daya tarik dan daya tolak yang disertai *tawalli* (cinta) dan *tabarri* (benci) yang berkhidmat pada manusia untuk menjalankan kebaikan dan saat itu ia paham bahwa siapa saja yang mesti dibencinya dan siapa saja yang mesti dicintainya.<sup>57</sup>

#### t. Relasi Nafs dan 'Aql dalam Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an, *nafs* dan *qalb* dan *'aql* manusia memiliki hubungan yang sangat erat.

Dalam pembahasan *qalb* dalam Al-Qur'an telah dijelaskan bahwa dalam beberapa ayat, pengetahuan dan pemahaman *huṣūlī* melalui *ta'aqqul*, *tadabbur* dan *tafaqquh* yang terjadi baik secara eksplisit maupun implisit dinisbatkan pada hati.<sup>58</sup> Hal ini diisyaratkan dalam ayat-ayat berikut,

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

<sup>56</sup>Abdullah Jawādi Āmuli, *Syukufa'i 'Aql Dar Partuwe Nahzhat Husaini* ..., hal. 119.

<sup>57</sup>Abdullah Jawādi Āmuli, *Syukufa'i 'Aql Dar Partuwe Nahzhat Husaini* ..., hal. 120.

<sup>58</sup>Muhammad Taqi Misbāh Yazdī, *Akhlaq darQur'an* ..., jilid 1, hal. 448.

Maka tidakkah mereka menghayati Al-Qur'an ataukah hati mereka sudah terkunci? (QS. Muhammad [47]: 24).<sup>59</sup>

Karena itu, menurut Jawādi Āmuli, dapat dikatakan bahwa *qalb* dalam istilah Al-Qur'an juga mencakup akal sebagaimana akal juga menjamah *qalb*.<sup>60</sup>

Terkait dengan relasi *nafs* dan *'aql*, Misbāh Yazdī berkata, "Akal adalah kekuatan *nafs* yang pengetahuan dan makrifat manusia serta penentuan baik dan buruk terkait dengannya."<sup>61</sup>

Terkenal di kalangan *hukamā'* bahwa *'aql* adalah bukan kekuatan khusus tetapi *'aql* adalah perbuatan *nafs*. Namun ini bisa dijadikan polemik dan debat dan dikatakan: akal pun karena kemampuannya memahami *mafāhim* (pemahaman-pemahaman) maka ia bisa disebut suatu kekuatan. Yang pasti hakikat *nafs* yang dapat dinisbatkan adalah ilmu *huḍūrī* dan pekerjaan ruh (*nafs*) adalah penyaksian realitas dan jenjang ini lebih tinggi daripada *idrāk mafāhim* dan *nafs* sebagaimana akan dijelaskan mempunyai pelbagai jenjang.<sup>62</sup>

Dan karena *qalb* adalah faktor *idrāk*, *ihsās* (rasa) dan *iradah*, maka *qalb* harus diserupakan dengan *nafs*. Sebab, tiga istilah tersebut merupakan *mazāhir asasiyyah* (penampakan utama) dari *nafs* manusia. Oleh karena itu, terdapat sifat-sifat yang serupa tentang *mafāhim qalb* dan *nafs* yang dikemukakan. Sebagai contoh, ketika *nafs* bersikeras melakukan dosa maka ia disebut *nafs ammārah bi al sū'* (jiwa yang memerintahkan keburukan), *qalb* juga demikian sebagaimana ditegaskan dalam ayat

فَإِنَّهُ أَثِمُّ قَلْبُهُ ۝

Sungguh, hatinya kotor (berdosa). (QS. al-Baqarah [2]: 283).

Demikian juga ketika *nafs* berhasil menyelamatkan diri dari jerat dosa dan syahwat dan berhubungan dengan Allah maka ia dinamakan "*nafs muṭmainnah*". Hati pun persis mengalami kondisi seperti ini dan ia dinamakan dengan *qalb muṭmainnah* sebagaimana ditegaskan dalam ayat

أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram. (QS. al-Ra'd [13]: 28).

<sup>59</sup>Ayat lain yang mengisyaratkan hal ini adalah Surat al-A'raf [7]: 179 dan al-Hajj [22]: 26.

<sup>60</sup>Jawādi Āmuli, *Ma'rifat Syenosi Dar Qur'an ...*, hal. 300.

<sup>61</sup>Muhammad Taqi Misbāh Yazdī, *Be sūye U ...*, hal. 29.

<sup>62</sup>Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Ma'ārif Qur'ān ...*, hal. 201.

Setelah menjelaskan makna ruh, *nafs*, *qalb*, *fu'ād* dan *ṣadr* serta akal dalam Al-Qur'an, maka yang penulis maksudkan dari pengenalan diri dan antropologi dalam penelitian ini adalah pengenalan dimensi insani dan wujud 'aqlī manusia (dimensi ketiga wujud manusia) yang disebut dengan diri 'aqlī dan insani.

Jadi, dapat disimpulkan bahwa *qalb* adalah jenjang dari hakikat *nafs* yang memiliki haluan-haluan yang tinggi, pengetahuan-pengetahuan *huḍūrī*, pemikiran-pemikiran dan renungan-renungan rasional.

Manusia memiliki beberapa dimensi sebagaimana alam wujud dari *mulk* sampai *malakūt* yang memiliki alam *māddah*, *mithal*, 'aql dan *ilah*. Dan wujud manusia juga memiliki empat tingkatan, yaitu: *māddī*, *mithalī*, *aqli*, dan *Ilahi*. Perinciannya sebagai berikut,

1) Wujud *māddī* (dimensi *nabātī*).

Yaitu wujud yang dialami oleh tanaman yang manusia pun sepertinya memerlukan makanan untuk tumbuh dan memproduksi.

2) Wujud *mithalī* (dimensi hewani)

Dimensi hewani adalah wujud yang juga dimiliki oleh binatang dan manusia pun sebagaimana hewan dalam jenjang wujud ini terpenjara oleh syahwat dan emosi.

3) Wujud 'aqlī (dimensi insani)

Dimensi inilah yang mengungguli dimensi hewani. Manusia pada level ini sudah melampaui jenjang hewani dan ia memiliki tafakur, *ta'aqqul* dan azam serta iradah. Tahapan diri ini merujuk pada wujud 'aqlī manusia yang memiliki *idrāk* dan pendapat. Dan manusia dengan jenjang wujudnya ini ia akan terhubung dengan makrifat-makrifat Ilahi dan ia akan mengambil keputusan yang rasional untuk dirinya.

4) Wujud Ilahi (dimensi Ilahi)

Derajat wujud manusia tertinggi adalah ruh Ilahi yang lebih tinggi daripada jenjang 'aqlī dan itu adalah wujud Ilahi insan atau diri akhirnya yang tidak lagi berada dalam ikhtiarnya. Dimensi ini tidak lagi terkait dengan dirinya, namun ia menjadi milik Pencipta dan Pemilik aslinya dan manusia hanya menjalankan amanat. Sehingga dapat dikatakan bahwa seluruh wujud manusia adalah *hibah* (karunia) dari Allah. Maka dalam antropologi (pengetahuan tentang manusia) harus diperhatikan seluruh jenjang ini, sehingga pembangunan manusia dan pembentukan kepribadian *iktisābi*-nya mewujud dalam bentuknya yang terbaik.<sup>63</sup>

Mullā Ṣadrā mengklasifikasi *marātib* (jenjang-jenjang) wujud *nafs*—setelah menjadi baru pada jenjang *jism*—berdasarkan *taqaddum wa*

---

<sup>63</sup>Jawādi Āmuli, *Tafsīr Insān bi Insān ...*, hal. 166-167.

*taakhhur fil hudūth* (perihal dahulu dan terakhir dalam kebaruan) pada tiga kelompok:

- 1) *Nafs nabātī*. Yaitu kesempurnaan pertama bagi *jism ṭabi'ī* dari sisi mengada dan membesar serta mengadakan.<sup>64</sup> Bila *nafs* manusia seperti ini maka derajatnya adalah sama dengan derajat *nafs nabātī*. Jenjang *nafs* ini terjadi setelah melalui *ṭab'īah* derajat-derajat *quwwa jamādiyyah* (kekuatan benda-benda mati). Karena itu, manusia seperti ini adalah *nabat bil 'fil* (tumbuhan secara aktual) dan *hayawān bi al-quwwah* (hewan secara potensial), bukan *bi al-fi'l* (secara aktual). Sebab, ia tidak punya *hiss* (rasa) dan *harakah* (gerakan). Dan kebinatangannya *bil quwwah* merupakan *faṣl* pembedanya dengan tanaman-tanaman lainnya, sehingga ia diletakkan sebagai *na'u* (spesies) yang merupakan sisi kontra dan terpisahnya dia dari pelbagai spesies tumbuhan.
- 2) *Nafs hayawānī*. *Nafs* ini merupakan kesempurnaan pertama bagi *jism ṭabi'ī* sehingga karena itu, ia memahami persoalan-persoalan parsial dan bergerak dengan iradah. Sejak anak kecil dilahirkan, *nafs*-nya sampai usia balig merupakan *ṣūrah* dalam derajat *nufūs hayawāniyyah* (jiwa hewani) dan seseorang dalam keadaan itu *al-ṣūrah 'alah hayāwan basharī bi al-fi'il* (citra hewan manusia secara aktual) dan *insān nafsānī bi al-quwwah* (manusia rohani secara potensial).<sup>65</sup>
- 3) *Nafs insānī*. *Nafs* ini merupakan kesempurnaan pertama bagi *jism ṭabi'ī* dari sisi bahwa ia memahami persoalan-persoalan universal dan melakukan perbuatan-perbuatan melalui ikhtiar *fikrī* dan *istinbāt* melalui pendapat dan pandangan. Dan masing-masing memiliki jenjang yang berbeda dalam kesempurnaan dan kekurangan.<sup>66</sup>

Dari pelbagai defenisi dari ketiga klasifikasi *nafs* di atas terdapat *faṣl muhtarak* (titik pembeda yang sama) dengan pernyataan “kesempurnaan pertama bagi *jism ṭabi'ī*” dan terdapat pula *faṣl mumayyiz* yang mencakup: *pertama*, *tawallud* (kelahiran), *rushd* (pertumbuhan) dan *taulid mithl* (produksi yang serupa) seperti *nafs nabātī*. Kedua, *idrāk juziyyah* (pengetahuan parsial) dan *harakah irādiyyah* (gerakan berdasarkan kemauan) bagi *nafs hayawānī*. Ketiga, *idrāk kulliyah* (pengetahuan universal) dan melakukan pelbagai perbuatan atas dasar ketentuan akal dan pilihan yang bersumber dari tafakur *nafs insānī*.<sup>67</sup>

<sup>64</sup>Muhammad bin Ibrahim Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār 'al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Intisharāt Maulā, Teheran, 1388, jilid 8, hal. 47.

<sup>65</sup>Muhammad bin Ibrahim Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār 'al-'Aqliyyah al-Arba'ah* ..., hal. 127.

<sup>66</sup>Muhammad bin Ibrahim Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār 'al-'Aqliyyah al-Arba'ah* ..., hal. 47.

<sup>67</sup>Jamīlah 'Alam al-Hudā, *Naẓariyyah Islamy Rushd Insān*, terbitan Donisyogh Shahed Behesti, 1398, hal. 45.

## 2. Jenjang-Jenjang Nafs dalam Al-Qur'an

Yang penulis maksudkan jenjang *nafs* adalah tingkatan perjalanan spiritual *nafs* baik yang mendekatkan kepada Allah seperti *nafs Muṭmainnah* atau yang menjauhkan dari-Nya seperti *nafs musawwalah*. Pelbagai tingkatan tersebut baik yang positif maupun negatif diraih bergantung pada sejauhmana *sālik* (pejalan spiritual) melakukan proses penyucian jiwa atau dikenal dengan *tahdhīb nafs* atau kebalikannya, yaitu kegagalan dalam melakukannya yang disebut *tadsiyah*.

Berdasarkan Al-Qur'an, *nafs* manusia memiliki banyak jenjang. Karena pembahasan hal ini cukup luas maka penulis hanya mengisyaratkan jenjang-jenjang *nafs* yang paling penting.

Menurut Jawādi Āmuli, Al-Qur'an berbicara tentang *nafs mulhamah*, *musawwalah*, *ammārah*, *lawwāmah*, *muṭmainnah* dan yang semisalnya adalah dalam rangka menunjukkan pelbagai perubahan dari ujian Ilahi.<sup>68</sup>

### a. Penjelasan Jenjang-Jenjang Nafs dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menjelaskan sifat-sifat yang berbeda dari *nafs*. Manusia memiliki satu *nafs* yang membentuk hakikat dirinya. Dan *nafs* memiliki beragam urusan yang disebut dengan *marātib nafs* yang penulis akan mengisyaratkan yang terpenting darinya.

#### 1) Nafs Musawwalah

*Nafs musawwalah* atau *muzayyinah* (yang menghiasi) seolah-olah lebih berbahaya daripada *nafs ammārah*. Sebab *nafs* ini mengubah perbuatan yang jelas-jelas buruk menjadi tampak baik/indah di depan manusia. *Taswīl* bermakna menunjukkan rupa yang buruk menjadi tampak indah dan sebaliknya.

Jenjang *taswīl* ini sebelum *ammārah* dan sejatinya *nafs ammārah* lahir dari *nafs musawwalah* ini. *Nafs* ini menipu manusia sehingga manusia melihat keburukan tampak indah dan karenanya ia melakukannya dan mengulanginya sehingga menjadi kebiasaan dan perbuatan yang tidak senonoh dilakukannya dengan penuh kesadaran dan kesengajaan dan tidak jarang ia menganggap telah melakukan perbuatan yang layak. Mungkin inilah yang diisyaratkan oleh ayat:

الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا

(Yaitu) orang yang sia-sia perbuatannya dalam kehidupan dunia, sedangkan mereka mengira telah berbuat sebaik-baiknya. (QS. al-Kahfi [18]: 104).

#### 2) Nafs Ammārah

*Nafs* insan secara fitrah mencari kesempurnaan dan ia selalu berusaha untuk meningkatkan kemampuannya dan kesempurnaannya,

<sup>68</sup>Jawādi Āmuli, *Ṣūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān ...*, hal. 94.

hanya saja kesempurnaan insani ini memiliki jalan yang jelas yang bila dilanggar maka ia tidak akan sampai pada tujuan. Bila manusia membangkang arahan akalinya di jalan ini dan ia tetap melanjutkan penyimpangannya maka ini dinamakan dengan *nafs ammārah bi al-sū'*.

*Nafs ammārah bi al-su'* tidak lain adalah bahwa manusia memiliki pelbagai keinginan yang bila tidak dikontrol maka akan menyebabkan kelaliman dan kerusakan. Dasar keinginan ini mungkin saja bukan sesuatu yang buruk, seperti makan dan minum, berbicara, berhubungan seksual dan bersenang-senang dan seterusnya namun bila semua ini keluar dari batas rasional dan legal serta melampaui batas, maka disebut *nafs ammārah bi al-sū'i*.<sup>69</sup>

Al-Qur'an secara jelas menyebut *nafs* model ini dalam ayat

إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ

*Sesungguhnya nafs sangat memerintahkan kepada keburukan.* (QS. Yusuf [12]: 53).

Menurut penjelasan Ṭabāṭabāi, alasan ucapan Nabi Yusuf ini adalah *nafs* secara alami memerintahkan ke arah keburukan dan cenderung pada syahwat. Maka, karena kebodohan bila manusia mengesampingkan/ menyepelkan *nafs* dalam kecenderungan pada syahwat dan keburukan. Dan bila manusia menentang ajakan *nafs* menuju keburukan dan kejahatan, maka Allah akan menyelamatkannya dan akan menjauhkannya dari kekekotoran dan mengarahkannya pada amal saleh. Tentu saja amal-amal baik pun terjadi karena taufik Ilahi. Jadi, di sini perbuatan manusia itu tidak bersifat *ijbār* (paksaan) dari Allah.<sup>70</sup>

Jenjang dari *nafs* ini yang menurut istilah kaum filsuf sebagai *quwwah ghadabiyah* dan *quwwah shahwiyyah* (daya nafsu) memiliki kesesuaian dengan *gharizah hayawāniyyah* (naluri hewani) yang merupakan intuisi pertama hewan dan manusia dan dengan kebersamaan kekuatan *nabātī* (*nafs nabātī*), ia mengurus persoalan kelahiran, pertumbuhan, kehidupan hewani dan *nabātī* manusia dan dalam ilmu akhlak dan suluk itu dinamakan dengan setan batin dan musuh para penempuh *ṣirath mustaqīm* dan orang-orang yang bertakwa diperintahkan untuk meninggalkannya.<sup>71</sup>

<sup>69</sup>Muhammad Taqī Misbāh Yazdī, *Be Suye U ...*, hal. 30.

<sup>70</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān ...*, jilid 11, hal. 269.

<sup>71</sup>Sayed Muhammad Khāmene'i, *Ruh wa Nafs...*, hal. 66.

### 3) Nafs Lawwāmah

Salah satu poin positif dari *nafs* adalah bila manusia terjangkiti keburukan atau dalam melakukan kebaikan dan kesempurnaan ia teledor, maka ia akan dicela dari dalam dirinya sendiri.

Al-Qur'an menyebut jenjang *nafs* ini dalam ayat ini:

وَلَا أُقْسِمُ بِالتَّنْفِيسِ اللَّوَامَةِ

*Aku bersumpah dengan kepribadian manusia yang mencela dan mengecam.* (QS. al-Qiyamah [75]: 2).

Menurut Ṭabāṭabāī, yang dimaksud *nafs lawwāmah* adalah *nafs* orang mukmin yang senantiasa mencelanya saat ia melakukan dosa dan menentang Allah dan pada hari kiamat akan mendatangkan manfaat baginya.<sup>72</sup>

Sedangkan menurut Alusi, *nafs lawwāmah* adalah jiwa manusia, baik mukmin yang saleh maupun insan yang kafir dan jahat, karena pada hari kiamat ia akan mencela kedua jiwa manusia. Jiwa orang kafir mencela orang kafir karena kekufuran dan kejahatannya, sedangkan jiwa orang mukmin mencelanya karena kesedikitan ketaatannya dan kenapa ia tidak melakukan kebaikan lebih banyak lagi.<sup>73</sup>

### 4) Nafs Muṭmainnah

Bila manusia mampu mengikuti arahan akal dan menolak keinginan hawa nafsu dan menghindari bahayanya dan hal ini karena pengaruh pengulangan dan kontinu pada manusia sehingga menjadi *malakah* dan menetap pada dirinya, maka manusia mencapai derajat tinggi dari kesempurnaan dan *malakah fadhīlah* (karakter/sifat baik yang mendarah daging) akan meresap dalam dirinya dan *nafs* menjadi tenang dan manusia dengan hati yang tenang dan tanpa ketegangan, ia siap melakukan *safar ukhrawī* (perjalan akhirat) dan mencapai kesempurnannya yang ideal, yaitu kedekatan dengan Allah.

### 5) Nafs Mulhamah

Saat manusia dilahirkan, ia diciptakan dalam keadaan tidak memiliki modal dan latar belakang sedikitpun dari *ilmu huṣūlī*. Dari sisi ilmu *huṣūlī*, otaknya bagaikan papan putih yang tidak ada sedikitpun tulisan di atasnya, namun dari sisi ilmu *huḍūrī*, ia diciptakan dengan membawa modal dan dari awal ia memiliki *nafs mulhamah*, baik dan buruk telah diilhamkan kepadanya. Hati mengenal jalan basirah dan kegelapan dan mampu membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, dan mengetahui takwa dan *tughyān* (penyimpangan). Dari awal penciptaan, manusia memahami—dengan ilmu *huḍūrī*—dirinya dan

<sup>72</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, juz 20..., hal. 164.

<sup>73</sup>Sayed Mahmud Alusi, *Tafsir Ruh al-Ma'ani*, jilid 16 ..., hal. 235.

Tuhannya, baik dan buruk. Yakni sesuai dengan penciptaan jiwa manusia, dari semula telah diilhamkan aspek *fujur* (kejahatan) dan takwa, sehingga bila jiwanya tidak menyadari hal ini, maka ia tidak mengalami *mustawiyul khilqah* (ciptaan yang seimbang).<sup>74</sup>

Terkait dengan hakikat ini, Al-Qur'an *al-Karīm* mengatakan

فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوُوبَهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا<sup>ط</sup>

*Maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya, sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu).* (QS. al-Syams [91]: 7-8).

Ada pertanyaan penting: Apa yang dimaksud kontradiksi antara *'aql* dan *nafs* dalam pelbagai sumber religi? Misbāh Yazdī menjawab: *Nafs* manusia mempunyai kekuatan yang bernama *'aql* yang pengetahuan dan pelbagai pemahaman manusia serta penentuan baik dan buruk tergantung padanya. Dan sesuai tuntutan analisa dan bimbingan akal, *nafs* memperhatikan keterbatasan-keterbatasan dan melihat aspek kehati-hatian dan tidak tergesa-gesa. Di samping itu, *nafs* ini juga memiliki pelbagai keinginan dan pelbagai kecenderungan yang tidak terkontrol dan bebas serta tidak mengenal batasan dan hanya mencari cara untuk memuaskan dan mengeyangkan secara optimal. Inilah dua dimensi dari identitas dan “saya yang satu” dari setiap manusia dan kontradiksi *'aql* dan *nafs* tidak lain adalah saling berhadapan dua dimensi dari identitas manusia yang satu, bukan berarti bahwa dalam diri kita ada dua *maujūd* yang independen yang saling membunuh dan melenyapkan.<sup>75</sup>

Akal adalah kekuatan penghitung yang membandingkan bahwa pekerjaan yang diperhatikannya memiliki pengaruh apa terkait dengan masa depan, nasib dan akhirat dan sesuai dengan pengetahuan ini dan perhitungan dan perbandingan, ia mengambil keputusan dan bertindak yang memiliki hasil yang diharapkan. Sedangkan *gharīzah*, tidak ada muhasabah, namun pemberontakan yang tidak jelas, seperti daya tarik dan ketertarikan magnet yang manusia tertarik padanya dalam kondisi matanya tertutup (alias tidak tahu) terkait dengan akibat dan masa depan perbuatannya.

Jadi, ketika dikatakan bahwa *'aql* dan *nafs* saling berperang dan keduanya dianggap saling bermusuhan, hal yang demikian ini supaya persoalan ini lebih mudah dipahami. Sebab, keduanya sejatinya tidak saling berhadapan. Karena *nafs* adalah serangkaian keinginan-

<sup>74</sup>Jawādi Āmuli, *Tauhid dar Qur'an*, Isra', 1397 HS, Qom ..., hal. 172.

<sup>75</sup>Muhammad Taqī Misbāh Yazdī, *Be Suye U*, Muassasah Omuzesy wa Pozhuhesy Imam Khomaini, 1382 HS, hal. 29.

keinginan dan kecenderungan-kecenderungan, sedangkan akal adalah lampu yang menerangi jalan. Dan sama sekali tidak ada pemberontakan dan permusuhan di antara keduanya. Maka, ketika dikatakan ‘*aql* dan *nafs* bertarung, pada hakikatnya yang dimaksud adalah jenjang dari *nafs* yang dengan motivasi mencari kesempurnaan, ia akan berperang dengan pelbagai kecenderungan dan naluri yang buta. Dan akal yang diperkenalkan sebagai musuh bukanlah akal *mudrik* (yang memahami) namun sejumlah tarikan-tarikan yang gerakannya sesuai dengan pencerahan dan penilaian akal dan dibenarkan oleh akal. Jadi, peperangan akal dengan memperhatikan peperangan dua tahapan *nafs*.<sup>76</sup>

### 3. Karakteristik Nafs

Karakteristik *nafs* bermakna sifat-sifat khusus dan esensial yang identik dengan *nafs* manusia. Dalam Al-Qur'an banyak dibahas tentang *nafs* manusia sehingga darinya dapat dihindarkan pelbagai kriteria *nafs*. Tentu saja penulis tidak bisa ungkapkan dan bahas semuanya mengingat begitu luas pembahasannya dan memerlukan penelitian tersendiri dan penulis hanya menyebutkan sebagian kriteria *nafs* yang terkait dengan diri asli dari wujud manusia.

#### a. Nafs Hādith

Yang dimaksud *hudūth* (kebaruan) adalah wujud yang didahului '*adam* (ketiadaan), sedangkan *mafhūm qadam* (dahulu) adalah wujud yang tidak didahului '*adam*.<sup>77</sup> Sehingga *hādith* (baru) adalah *maujūd* yang *maujūd* yang lain mendahuluinya dalam eksistensi, sedangkan *qadīm* adalah *maujūd* yang *maujūd* yang lain tidak ada yang mendahuluinya dalam keberadaan.

Dengan pelbagai dalil filosofis telah dibuktikan bahwa *nafs* adalah *maujūd*. Salah satu buktinya, bila *nafs qadīm* maka ia tidak memerlukan alat dan daya serta tidak ada prioritas yang menyebabkan *nafs* terkhususkan untuk badan dan ketergantungannya pada badan akan sia-sia dan batil. Bila *nafs qadīm* maka akan terjadi *tanāsukh* (transmogrifikasi) atau *ta'īl nafs* (penonaktifan jiwa) yang dua-duanya batil, dan masih ada dalil yang lain yang tidak perlu disebutkan karena tidak sesuai dengan penelitian Al-Qur'an ini.

Dalam Al-Qur'an ada ayat-ayat yang dengan jelas menguraikan bahwa *nafs* itu *hādith*, seperti:

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

<sup>76</sup>Muhammad Taqi Misbāh Yazdī, *Akhlaq dar Qur'ān*, Muassasah Omuzesy wa Pozhuhesy Imam Khomai, 1383 HS, jilid 1, hal. 208.

<sup>77</sup>Tabātabāi, *Bidāyah al-Hikmah*, Muassasah Omuzesy wa Pozhuhesy Imam Khomai, 1390 HS, hal. 225.

*Allah pencipta segala sesuatu dan Dia Maha Pemelihara atas segala sesuatu.* (QS. al-Zumar [39]: 62).<sup>78</sup>

Jadi, berdasarkan ayat-ayat di atas dapat penulis simpulkan bahwa seluruh wujud manusia yang terbentuk dari badan materi dan *nafs* serta ruh adalah makhluk Allah yang di suatu zaman tidak ada dan di zaman yang lain dengan kekuasaan Ilahi ia diciptakan dan inilah makna kebaruan *nafs*.

### **b. Nafs Mujarrad**

Hakikat *nafs* adalah kekuatan daya yang berpikir<sup>79</sup> dan yang diungkapkan dengan sebutan "aku". *Jauhar dhāti* (substansi zat) "aku" berbeda dengan hal-hal yang bersifat materi.<sup>80</sup> Pernyataan ini bisa dibuktikan dengan banyak dalil *‘aqlī* dan *falsafī* (terkait dengan filsafat). Supaya hal ini menjadi jelas, penulis akan isyaratkan sebagian argumentasinya menurut Al-Qur'an.

Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ

*Hai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu. Tiadalah orang yang sesat itu akan memberi mudharat kepadamu apabila kamu telah mendapat petunjuk,* (QS. al-Ma'idah [5]: 105).

Terkait dengan ayat tersebut, Ṭabāṭabāi mengatakan:

Manusia menemukan—setelah menyaksikan hakikat lain di luar dirinya yang bertentangan dengan *mahsūsāt mādiyyah* (hal-hal yang bisa ditangkap oleh panca indra)—hakikat selain badan materi ini yang sebagaimana umur jasmani bisa berubah dan dibagi dan tergantung pada ruang dan waktu. Dan ia memandang bahwa *nafs*-nya tidak ada kesesuaian pun dengan materi dan hal-hal yang bersifat materi, karena ia menemukan bahwa keistimewaan *nafs* dan pengaruhnya berbeda dengan keistimewaan dan pelbagai pengaruh materi.<sup>81</sup>

<sup>78</sup>Juga diisyaratkan dalam QS. Maryam [19]: 9, QS. al-A'raf [7]: 11, QS. al-Dahr [76]: 1.

<sup>79</sup>*Nafs insanī* pada jenjang *‘aqlī* adalah hakikat *‘aqil* dan pada jenjang *khayālī* adalah hakikat *mutakhayyil* dan pada jenjang *hissī* adalah hakikat *hassās*. Demikian juga pada level hewani adalah hakikat yang menumbuhkan badan dan penggerakannya. Jadi, pelbagai sifat yang mereka hitung untuk *nafs*, seperti *mudrik ma'ānī kullī*, *hāfīz ma'qūlāt* dan *mafāhīm*, *mutakhayyil* dan *murud* sama sekali tidak bertentangan dengan *wahdāniyyah*-nya. *Nafs insanī* adalah ayat *al-Haqq*. Bahkan dibandingkan dengan pelbagai ciptaan, *nafs* adalah ayat terbaik *al-Haqq*. Ayat agung Ilahi ini memiliki *wahdah jam'īyyah* yang merupakan naungan/bayangan dari *wahdah jam'īyyah Ilāhiah* dan laporan/pantulan darinya. Meskipun sejatinya *nafs* berada dalam *‘ain wahdah* namun ia mencakup pelbagai jenjang dan level. (Ridha Sadr, *Falsafeh Ozod*, Qom, Daftar Tablighat, hal. 201-207.

<sup>80</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, jilid 6, hal. 280.

<sup>81</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān* ..., jilid 6, hal. 264.

Penjelasannya adalah *taghyīr* (perubahan) dan *tahawwul* (pembaharuan) termasuk identitas dari wujud materi dan masing-masing manusia memahami dalam *wijdān* bahwa *nafs* dalam proses perubahan fisik (dari kecil sampai muda dan tua) bersifat tetap dan lestari. Di samping itu, kemungkinan dibagi-bagi termasuk dari sifat materi, sedangkan waktu diamati diri dari dalam, ternyata diri tak bisa dibagi dan ini diungkapkan dengan sebutan "saya". Saya ini memiliki makna sederhana/*basīt* yang tidak bisa dibagi. Hal ini pun terkait sifat-sifat *nafsāni*, seperti cinta dan benci, iradah dan kebencian benar/valid. Misalnya, kecintaan manusia pada anak-anaknya tidak memiliki bagian/unsur.<sup>82</sup>

Di samping itu, manusia sendiri merasakan dalam dirinya bahwa sesuatu yang bernama ilmu dan *ṣuwar 'illmiyyah* (rupa ilmiah) non-materi dan wujudnya hadir bagi orang yang mengetahui. Maka, bila *nafs* yang tahu terhadap *ṣuwar* itu tidak memiliki potensi tersebut dan aktualisasi hal itu tidak bersifat *mujarrad* maka kehadiran sesuatu padanya tidak bermakna. Jadi, *nafs* yang merupakan daya berpikir manusia bersifat *mujarrad* dan tidak bersifat *māddī*.<sup>83</sup>

Setelah mukadimah ini, penulis akan menjelaskan sebagian ayat Al-Qur'an yang menguraikan *tajarrud nafs*.

Allah berfirman,

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ  
عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Allah memegang nyawa (seseorang) pada saat kematiannya dan nyawa (seseorang) yang belum mati ketika dia tidur; maka Dia tahan nyawa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia lepaskan nyawa yang lain sampai waktu yang ditentukan. Sungguh, pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran) Allah bagi kaum yang berpikir. (QS. al-Zumar [39]: 42).

Allah SWT mengambil jiwa manusia secara sempurna ketika ia mati. Kata *tawaffā* dalam tinjauan bahasa berarti "mengambil sesuatu secara umum." Allah SWT mengatakan bahwa bukan hanya di saat kematian, seluruh jiwa akan kami ambil. "Dan jiwa yang tidak mati saat dia tidur..." Maka berdasarkan ayat ini dapat dipahami bahwa, baik saat tidur maupun saat mati, seluruh manusia itu akan diambil jiwanya. Saat seseorang tidur, meskipun dikelilingi oleh banyak orang yang sedang duduk di sekitarnya, maka ia berada seolah-olah tidak ada di hadapan mereka lagi. Ini

<sup>82</sup>Ali Rabbānī Gulbaigānī, *Muhādharāt fī al-Ilahiyyāt*, Intishārat Rā'id, 1392 HS, hal. 369

<sup>83</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *Bidāyah al-Hikmah ...*, hal. 152.

menandakan bahwa sebetulnya tidur dan mati pun itu sama saja. Ini yang dimaksud ayat di atas, yakni bahwa saat tidur pun Allah mematikan seseorang. Sehingga tidak berarti bahwa saat tidur, sebagian jiwa manusia ada bersamanya dan sebagian yang lain ada bersama orang-orang di sekelilingnya. Karena saat tidur, sebetulnya jiwa manusia sudah terlepas dari badan, tapi tidak selamanya melainkan akan kembali lagi ke badan.

Ayat di atas ingin mengatakan bahwa coba perhatikan keadaan Anda. Saat kalian tidur, pada saat itu juga kalian sedang dimatikan oleh Allah SWT dan akan dihidupkan kembali. Terkadang ada juga seseorang yang sedang tidur dan jiwanya diambil tapi tidak dikembalikan lagi oleh Allah SWT karena telah ditetapkan bahwa hidupnya akan berakhir pada saat itu. Tetapi tidak sedikit pula seorang yang jiwanya dibebaskan dari kematian saat tidur sampai waktu tertentu. Kemudian dalam akhir ayat itu dikatakan, “Ini merupakan tanda-tanda bagi orang yang memahami tanda dari sebuah hakikat.” Tentu ayat ini merupakan pelajaran tentang pengenalan diri melalui proses tidur.

Dapat disimpulkan bahwa semua manusia yang tidur adalah mati. Hakikat tidur menunjukkan bahwa badan manusia seolah tidak berfungsi dan tidak berarti. Jadi, pengalaman tidur menunjukkan bahwa hakikat manusia tidak ada hubungannya dengan badannya karena Allah menganggap bahwa tidur itu adalah kematian.

Saat manusia merasakan pengalaman tidur, apakah yang membuatnya tidur itu dia sendiri atau siapa? Lalu di mana fungsi Tuhan yang tidak pernah terserang rasa kantuk, apalagi tidur? Bisakah seseorang sendiri yang berpindah dari satu alam ke alam yang lain saat tertidur? Manusia hanya berkehendak untuk tidur, lalu siapa yang melakukan proses tidur itu sendiri? Bisakah dikatakan bahwa tertidur itu sudah di luar jangkauan manusia? Apakah manusia pernah bisa menyusun mimpi, sehingga ia bisa memimpikan apa yang ia inginkan? Tentu tidak. Karena itu semua di luar kehendak manusia. Ini menandakan bahwa di situ ada kekuasaan Tuhan yang senantiasa terjaga. Manusia hanya punya keinginan tidur tetapi sebenarnya yang membuat ia tidur adalah Tuhan Yang Selalu Bangun. Dan seringkali secara tidak sengaja dan tanpa manusia kehendaki, ia tiba-tiba tertidur dengan sendirinya. Itu menandakan bahwa manusia tidak sepenuhnya menguasai dirinya sendiri, apalagi dalam proses perpindahan dari satu alam ke alam yang lain saat proses tidur, itu semua di luar kendali manusia.

Di sinilah tampak peranan Tuhan dan sejauhmana peranan manusia saat proses tidur tersebut. Ternyata manusia hanya pergi ke tempat tidur saja dan berusaha tidur. Kemudian apa yang terjadi selanjutnya, itu semua di luar jangkauan manusia dan di situlah kekuasaan Tuhan Yang Maha Kuasa berperan. Betapa banyak orang yang ingin tidur tapi tidak bisa tidur, dan betapa banyak juga orang yang tidak berencana, tidur tiba-tiba tidur. Jadi,

poin yang ingin ditegaskan di sini bahwa saat manusia tidur, tidak mutlak ia punya andil dalam proses tidur tersebut.

### c. Nafs Mudrikah

Dengan bantuan prinsip *wahdah fī ‘ain kathrah* (kesatuan dalam multisiplitas) dan *kathrah fī ‘ain wahdah* (multisiplitas dalam kesatuan) dan prinsip *wahdah tashkīkī nafs* (kesatuan degradasi jiwa), Ṣadrā memperkenalkan *nafs* sebagai *mudrik haqīqī* (yang memahami secara hakiki) seluruh *idrākāt ‘aqlī* (pengetahuan-pengetahuan rasional), *khayālī* (khayalan) dan *hissī* (indrawi).<sup>84</sup> Ṣadrā menilai—berbeda dengan *hukamā* pendahulunya—panca indra atau *quwwah hissiyyah mujarrad* (daya indra yang terlepas) dari *māddah* (fisik) dan tidak bertempat pada *māddah*. Meskipun ia menganggap perlu adanya organ-organ *hissī* dan otak untuk *idrāk hissī* (pengetahuan indrawi) yang berhubungan dengan jenjang *nafs hayawānī* (hewani), namun ia meyakini bahwa organ-organ *hissī* tidak melakukan aktifitas *idrāk* (pengetahuan), dan mereka hanya mempersiapkan lahan *idrāk*.<sup>85</sup>

Dalam pandangan Ṣadrā, *quwwah idrākiyyah* (panca indra batin) semula lima lalu ia memperkenalkannya sebanyak tiga, yaitu: *mudrikah* (yang memahami), *hāfiẓah* (yang menghafal) dan *mutaṣarrifah* (yang mengubah). *Quwwah mudrikah* (daya yang memahami) mencakup *hiss mushtarak* (indra bersama) yang memahami pelbagai gambar/*image*. Demikian juga *quwwah wāhimah* (daya yang membayangkan) yang memahami makna-makna. *Hāfiẓah* mencakup khayal yang menyimpan pelbagai gambar makna-makna. *Mutaṣarrifah* mencakup *mutakhayyilah* (yang dikhayalkan) melakukan *taṣarruf* (perubahan) pada gambar-gambar, sedangkan *mutaṣarrifah* menjalankan *taṣarruf* pada makna-makna. Khayal merupakan khazanah *hissī mushtarak*, sedangkan *hāfiẓah* merupakan khazanah *wāhimah*.<sup>86</sup>

Ṣadrā kemudian meyakini independensi kekuatan *wāhimah* dan *hāfiẓah* dan mengatakan bahwa *wāhimah* adalah akal *muqayyad bi al-khayāl* (yang terikat dengan khayalan). Jadi, Ṣadrā dalam koridor *idrākāt* mengingkari kekuatan *wahm* (ilusi) dan mengembalikan kinerjanya pada akal dan ia hanya membatasi *idrākāt nafs* pada tiga jenjang: *hissī*, *khayālī* dan *‘aqlī* (terkait dengan akal).

### d. Aṣālah Wujud Insan

Ṣadrā menegaskan—dalam pelbagai ungkapan—perihal wujud dalam pengertian *tahaqquq khārijī* (manifestasi eksternal) dan *māhiyyah* sebagai satu *i’tibār* (anggapan) yang tergantung pada realitas. Dia mengatakan, “yang

<sup>84</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *Bidāyah al-Hikmah ...*, hal. 50.

<sup>85</sup>Mullā Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta’aliyyah*, ta’liqah Allamah Ṭabāṭabāi, Nashr Muṣṭafāwī, Qom, Tahun 1368, jilid 8, hal. 205-206.

<sup>86</sup>Mullā Ṣadrā, *Asfār*, Instisharāt Maulā, Teheran, tahun 1388 H, jilid 8, hal. 120.

nyata adalah wujud dan *mafḥūm* (persepsi) adalah *māhiyah*.” Atau, “yang diceritakan adalah wujud dan cerita adalah *māhiyah*.<sup>87</sup> Makna *aṣālah* (orisinalitas) wujud adalah *wujud khārijī* (eksistensi eksternal) ada dengan dirinya sendiri dan yang lain ada dengannya dan hal ini berbanding terbalik dengan *māhiyyah*.<sup>88</sup>

Oleh karena itu, *māhiyyah* bagi Ṣadrā memiliki dua makna: pertama, “*huwa huwīyyu shai’*” (ia merupakan hakikat sesuatu) yang merupakan batasan wujud eksternal. Kedua, laporan atau ketetapan otak dari realitas yang semata memiliki wujud *dhihnī* (terkait dengan otak/pikiran).

*Aṣālah* wujud yakni urusan yang realistik yang semata mengandung wujud. *Mafḥūm* wujud memiliki—tanpa mempedulikan *i’tibār ‘aqlī* (pertimbangan rasio) dan pertimbangan otak—*miṣdāq khārijī* (obyek eksternal).<sup>89</sup> *Mafḥūm wujud* yang merupakan *ma’qūl badihiyy awwaliyyah* (rasional dan jelas secara semula) memiliki *miṣdāq* (obyek konkret) di luar. Namun *māhiyyah* yang notabene adalah *mafḥūm dhihnī* tidak memiliki *miṣdāq mustaqīl* (obyek independen) di luar. Sebab, alam diatur untuk wujud tapi *māhiyyah* tidak memiliki *dhāt* (zat) dan *tahaqquq* di luar.<sup>90</sup> Berdasarkan prinsip *aṣālah* wujud, di alam eksternal di luar otak, *aṣālah* hanya dimiliki oleh wujud.<sup>91</sup>

Berdasarkan hal ini, terkait manusia dan hakikatnya, yakni *nafs* pun harus kita pahami bahwa di alam realitas hanya wujud insan yang memiliki *aṣālah*, bukan *māhiyyah*-nya, meskipun Ṣadrā mengatakan:

Ketahuiilah bahwa hakikat *nafs* dan cara kebersatuannya adalah urusan yang samar yang mayoritas orang lalai darinya dan tidak sampai kepada hakikat dan tidak akan pernah sampai kecuali *ashāb* suluk dan *riyāḍah*.<sup>92</sup> *Aṣālah* wujud insan bermakna bahwa bila manusia kita nilai sebagai hal yang realistik, *juzī* dan *‘ainī*, maka wujud manusia di alam luar dari otak ada dengan dirinya sendiri dan wujud *wāqī’i ‘ainī* seperti *wāqī’iyyah ‘ainiyyah* yang lain yang merupakan satu *miṣdāq* bagi *mafḥūm dhihnī* wujud, sedangkan *māhiyyah insan*—dengan mengesampingkan wujud *‘ainī khārijī*—tidak memiliki *miṣdāq* di luar.<sup>93</sup>

<sup>87</sup>Yakni

المشهود هو الوجود والمفهوم هي الماهية

المحكى هو الوجود والحكاية هي الماهية

Lihat Mullā Ṣadrā, *Asfār* ..., hal. 328 dan 403.

<sup>88</sup>Yakni

كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودا وكون غيره به موجودا بخلاف الماهية

Lihat Mullā Ṣadrā, *Al-Mashā’ir*, Instisharat Mahdawi, Tadwin Mirza Imad al-Daulah, Isfahān, tahun 1410 H, jilid 1, hal. 11.

<sup>89</sup>Mullā Ṣadrā, *Al-Mashā’ir* ..., hal. 44.

<sup>90</sup>Mullā Ṣadrā, *al-Shawāhid al-Rububiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, hal. 36.

<sup>91</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *Bidāyah al-Hikmah* ..., jilid tiga, hal 14.

<sup>92</sup>Mullā Ṣadrā, *Mabda wa Ma’ād*, Mujtama’ Donishgohi Adabiyyot wa ‘Ulūm Insānī, Teheran, 1362 HS, hal. 358.

<sup>93</sup>Mullā Ṣadrā, *Mabda wa Ma’ād* ..., hal. 91.

### e. Tashkīk Wujud Insan

Sesuai dengan prinsip *aṣālah* wujud, wujud adalah satu hakikat *basīṭ* (sederhana) *dhātu tashkīk* (yang memiliki degradasi) yang mencakup derajat-derajat dan jenjang-jenjang yang cukup banyak dan terdapat multi *maujūdāt* (makhluk) yang berada dalam genggamannya *haqīqah basīṭ* (hakikat yang sederhana) ini yang mencapai *wahdah*. Pelbagai *maujūdāt* ini benar-benar mempunyai multisiplitas (*takāthur*) dan keragaman (*tanawwu'*) yang bersumber dari *tadarruj* (perihal berjenjang) atau *tashkīk* wujud. Prinsip ini merupakan salah satu prinsip *Hikmah Muta'āliyyah* di bidang antropologi yang mempunyai hasil yang penting, yaitu:

Pertama, penjelasan kedudukan manusia dibandingkan dengan seluruh makhluk di alam.

Kedua, uraian tentang struktur *tashkīk* wujud manusia.

Ketiga, keterangan perubahan-perubahan bertahap manusia.

Keempat, penjelasan pelbagai keserupaan, perbedaan dan kemuliaan manusia di antara satu sama lain.

Untuk menjelaskan kemiripan dan perbedaan manusia satu sama lain, jalan terbaik adalah melalui teori *takāthur* asma yang berlandaskan prinsip *wahdah tashkīk* wujud. Ringkasnya, berbeda dengan filsafat dan ilmu *kalām* yang menjelaskan aspek *Khāliqiyah* (perihal kreasi Tuhan) berdasarkan *'illiyah* (hukum sebab-akibat), dalam *'irfān* membenaran penisbatan makhluk *mutākathir* (multi) kepada Allah dalam koridor penjelasan *wahdah* dan *kathrah* asma.<sup>94</sup> Yakni, masing-masing dari asma Ilahi atau *haqāiq* dan *ta'ayyunāt* (karakter/sifat khusus sesuatu yang menjadi pembeda dengan yang lain) yang notabene memiliki relasi dengan *al-huwwiyah al-ghaibiyah* (identitas yang gaib) berada pada posisi dan kedudukan tertentu dalam mata rantai vertikal atau horizontal *faiḍ* (emanasi). Tentu saja dalam *'irfān* teoritis dengan mengikuti petunjuk Al-Qur'an, yang dimaksud "*ism*" (nama) bukan satu lafal/kata, tapi satu hakikat *'ainī khārijī* (obyek eksternal).

Berkaitan dengan hal tersebut, Jawādi Āmuli berkata:

Berdasarkan ilmu *'irfān*, sistem alam adalah sistem *tajallī iṭlāq* dan *ta'ayyun*, sedangkan menurut filsafat, sistem *'illi wa ma'lūlī* (kausalitas). Ini bukanlah sistem yang secara

---

<sup>94</sup>Fanari dalam kitab *Misbāh al-Uns* saat menegaskan bahwa *Dhāt Mutlak* tidak akan pernah menjadi *maudū'* dari setiap masalah, ia menjelaskan persoalan ilmu *'irfān* dan mengatakan: Ilmu ini membahas *al-Haqq*, bukan tentang *haisiyah dhāt*, namun dari sisi relasi-Nya dengan multisplitas. Dan ini bermakna pembahasan tentang *kaiḥiyah zuhūr* dan *shudur al-khalq* dari *al-Haqq* dan bagaimana kembalinya mereka pada-Nya, setelah dikemukakan persoalan-persoalan "*'irfān* teoritis yang membedakan seluruh *ta'ayyunat* dan *muta'alliqat*-nya. Namun *ta'ayyunat* adalah hakikat-hakikat eksternal yang bila diperhatikan sendirian maka ia disebut "*washf*"(sifat) dan bila dilihat dari sisi *zuhūrdhāt* padanya dan relasinya dengan *dhāt mutlak* maka dinamakan "*ism*" (nama). Lihat Muhammad bin Hamzah Fanari dalam kitab *Misbāh al-Uns fī Sharhi Miftāh Ghaib al-Jam'a wa al-Wujūd*, Intisyarat Fajr, Teheran, 1430 H, hal. 93.

mutlak mengikuti lafal atau *mafḥūm*.<sup>95</sup> Dan berdasarkan prinsip “*tauqīfī* (pemberhentian) asma” relasi-relasi *tūlī* (vertikal) dan *‘arḍī* (horizontal) asma Ilahi (hakikat-hakikat alam) memanifestasi dengan begitu teliti dan cermat sehingga tidak mungkin ada satu hakikat yang mengada yang terpisah dari pelbagai relasi ini.<sup>96</sup> *Zuhūr* (penampakan) dan *khafayā* (tersembunyi) asma merupakan landasan gerakan pelbagai hal dan perubahan *shiddah* (perihal keras) asma akan mampu menyebabkan kemunculan atau kehilangan hakikat-hakikat. Meskipun *mabda* (tempat asal) dan *maqṣad* (tujuan) penciptaan satu, namun kemunculan *ta’ayyunāt* hakikat-hakikat alam adalah hasil *shiddah* dan *dha’af* (perihal lemah) penampakan-penampakan asma.<sup>97</sup>

Alhasil, perbedaan dalam derajat *zuhūr* asma inilah yang menyebabkan terjadinya gerakan dan perubahan dalam hakikat-hakikat alam. Berdasarkan hal ini, setiap orang dari pribadi-pribadi manusia yang merupakan hakikat dari hakikat-hakikat alam ini, maka kemunculan dan perbedaannya tergantung pada *shiddah* dan *dha’af* *zuhūrat* (penampakan-penampakan) asma. Dan sesuai dengan hegemoni sebagian asma yang memang mempunyai kapasitas untuk itu, maka ia menemukan bentuk yang berbeda dan ia menjadi berbeda dibandingkan manusia pada umumnya dan selain manusia. Yakni, dasar kemunculan dan perbedaan setiap individu manusia berakar pada *zuhūr* asma dan hegemoni sebagian asma atas asma yang lain, bahkan aktualisasi pelbagai kekuatan *nafs* dan bentuk akhir setiap orang pun tergantung pada *zuhūr* asma.

Sesuatu yang dikenal dengan judul “manusia” adalah gambar yang diimajinasikan atau dibangun dari satu wujud terbatas dan *muqayyad* (terikat) dan batasannya adalah realitas terbatas dan tertentu yang bersumber dari jenjang yang dikenal dengan sebutan *māhiyyah*. Jadi, pada hakikatnya manusia mencakup dua jenjang wujud: pertama, *wāqī’ khārijī* (realitas eksternal) dan yang kedua, wujud *dhihnī*. Yakni, di samping wujud *khārijī* dan *muta’ayyan* (sifat khusus yang menjadi pembeda dengan yang lain) yang digunakan oleh kata “insan”, manusia juga sebagai *māhiyyah bi sharṭ sha’i* (hakikat dengan syarat sesuatu) yang menunjukkan *hudūd* (batasan-batasan) wujud seseorang yang termanifestasi di luar dan sekaligus sebagai *māhiyyah bi sharṭ la* (hakikat dengan syarat tidak) yang bermakna satu *amr kullī ṭabi’ī* (urusan universal yang alami) yang memiliki wujud *dhihnī*. Dan ketiga *maujūd* ini masing-masing mempunyai jenjang wujud dan masing-masing dari mereka—sesuai dengan prinsip *al-wahdah fī ‘ain al-kathrah*—saling bersatu.

<sup>95</sup>Jawādi Āmuli, *Tahrīr Tamhīd al-Qawā’id*, Intishārat Isra’, jilid 1, 1387, hal. 230.

<sup>96</sup>Hasan Mu’allimī, *Ta’līqah bar al-Shawāhid al-Rubūbiyyah*, Hikmat Islamiy, 1394, jilid 1, hal. 74.

<sup>97</sup>Seluruh hakikat yang dalam pandangan filsafat dan *ṭabi’ī* dinamakan akal, *nafs*, *fulk* dan *mulk*, dalam *‘irfān* teoritis karena penampakan dari *huwwiyah muṭlaqah* dan menunjukkan Dia, maka dinamakan asma Allah. Jawādi Āmuli, *Tahrīr Tamhīd al-Qawā’id*..., hal. 227-228.

Menurut keyakinan Ṣadrā, saat dikatakan bahwa manusia memiliki hakikat atau insan ada maka maknanya adalah bahwa di alam luar ada sesuatu yang memang bernama “manusia” dan benarlah ungkapan/laporan yang menyatakan bahwa “*innahu insān*” (dia benar-benar manusia). Tapi harus dipahami bahwa realitas sesungguhnya dan *maujūd haqīqī* hanya wujud segala sesuatu, bukan *māhiyyah*-nya.<sup>98</sup>

#### f. Harakah Jauhariyyah Nafs

Secara umum dan berdasarkan pandangan “*aṣālah* wujud” alam nyata mencakup *wujūdāt ‘ainī* (makhluk yang riil) dan *khārijī* (eksternal) yang merupakan *miṣdāq mafhūm* insan.<sup>99</sup> Berdasarkan *harakah jauhariyyah* (gerakan substansial), *wujūdāt ‘ainī* (konkret) ini yang merupakan *miṣdāq* (obyek eksternal) dari *mafhūm* insan, masing-masing merupakan adalah satu realitas *jauhar* (esensi) yang bergerak. Dan berdasarkan *tashkīk* (degradasi) wujud, wujud ‘*ani* ini yang merupakan *miṣdāq* dari *mafhūm* insan, masing-masing merupakan satu realitas *mushakkik* (yang terdegradasi) atau *mudarrīj* (yang berjenjang). Menurut keyakinan Ṣadrā, *istimhāl sha’i wāhid* (meminta tempo satu benda) yang memiliki dua *dhāt* berdasarkan prinsip *aṣālah māhiyyah*, bukan *aṣālah* wujud sejatinya bukan mustahil sesuatu dalam dualismenya memiliki dua *dhāt* dan bentuk terdahulunya berubah menjadi bentuk yang lain.<sup>100</sup>

Hikmah Muta’aliyyah dan khususnya tiga prinsip ini (*aṣālah* wujud, *tashkīk* wujud, dan *harakah jauhariyyah*) kiranya mampu membantu lebih teliti dalam mengenal *māhiyyah* manusia, dan dengan memasukkan *mafhūm taḡhyīr* dalam uraian-uraian universal antropologi akan mampu membuka jalan untuk menyingkap sudut-sudut tersembunyi dari manusia.

Meskipun demikian, defenisi manusia sebagai *haqīqah mutaharrikah* (hakikat yang bergerak) mungkin tidak secara sederhana akan menjelaskan perbedaannya dengan makhluk-makhluk lainnya. Oleh karena itu, tidak ada jalan lain kecuali memperhatikan juga defenisi tradisional filsafat yang mengatakan bahwa “insan adalah *hayawān nāṭiq*” (hewan yang berpikir). Jadi, harus diamati perubahan dan gerakan saat menjelaskan makna *nuṭq* (perihal berpikir) dan *hayawān* atau apapun yang lain yang digunakan dalam defenisi *māhiyyah* manusia.

Pembukaan dan kemajuan dalam proses pengenalan manusia mengharuskan perhatian pada *jauhar dhātan mutaharrik* insan. Penegasan perihal manusia sebagai *maujūd mudarraḡ* dengan banyaknya perhatian para

---

<sup>98</sup> ان كل مفهوم كالإنسان مثلا اذا قلنا انه ذو وجود كان معناه ان في الخارج شيئا يقال عليه

ويصدق عليه انه انسان

<sup>99</sup>Mullā Ṣadrā, *Al-Mashā’ir* ..., hal.100.

<sup>100</sup>Mahdi Abdullahi, *Kamāl Nihāiye Insān*, Qom, Intisharat Muasseseh Omuzez wa Pozuheze Imam Khomaini, 1390, hal. 187.

peneliti terhadap aneka penampakan wujud-wujud tertentu yang merupakan *miṣdāq mafhūm* insan, membuat mereka begitu sensitif terkait dengan kemungkinan penggunaan dan kemuktabatan pemakaian beragam metode dan alat untuk mengenal *māhiyyah* manusia. Dan mengingat perubahan cepat pada perluasan dan perkembangan sains dan teknologi, maka kemungkinan kemajuan dalam memaknai manusia dan presentasi-presentasi yang lebih teliti tentang manusia hari demi hari semakin terbuka dan menyempurna.

Selanjutnya, supaya menjadi jelas makna *harakah jauhariyyah nafs* itu, penulis akan menguraikan sedikit tentang hal ini, dan juga menjawab makna *jauhar* dalam *harakāt jauharī*. Di sini ada kesamaran yang harus dijawab. Yaitu mungkin ada yang berasumsi bahwa *jauhar* adalah salah satu dari *ma'qūlat māhūwi* (hal-hal rasional yang terkait dengan hakikat sesuatu) dan Ibn Sīnā serta banyak dari kalangan filsuf yang mendefinisikan *nafs* sebagai *jauhar mujarrad* dan *jauhar mujarrad* mereka pahami sebagai sesuatu yang tetap. Jadi, ada dua keadaan yang harus diterima: ungkapan *harakah jauhariyyah* menunjukkan secara implisit pada *aṣālah māhiyyah* atau *harakah jauhariyyah* tidak terkait dengan *nafs* yang dikenal sebagai *amr mujarrad* (urusan non-materi) yang pada akhirnya *harakah jauhariyyah* harus dikenal sebagai hal yang semata jasmani dan dalam kondisi ini, *harakah* terdegradasikan pada perubahan-perubahan badan atau *jism māddī* (jasmani yang memiliki materi).<sup>101</sup>

Untuk menjawab persoalan tersebut, Imam Khomainī menjelaskan teori *harakah jauhariyyah* sebagai berikut:

Sesuai pendapat masyhur *hukamā*, *jism* dalam *maqūlāt arba'ah* (hal-hal rasional yang empat) bergerak dan menurut Ṣadrā, *mauḍū' harakah* (tema gerakan) adalah *hayūla* dalam bentuk *nau'īyah* dan *jauhar dhāt mutaharrik*. Dan karena *harakah* adalah *amar haqiqi* (urusan yang hakiki) dan *wujudi* dan *jauhar* juga termasuk *māhiyyah*, maka *harakah* dalam *māhiyyah* tidak memiliki makna, bahkan mustahil. Makna *harakah* dalam *jauhar* adalah *harakah* dalam *asal huwwiyah* dan *nahwa wujud* (orientasi wujud) yang bertitik tolak dari jenjang *dh'af* dan *shobawah* (masa muda) menuju jenjang *quwwah* dan *shiddah* serta *kamāl* (kesempurnaan).<sup>102</sup>

Makna *harakah jauhariyyah* tersebut sesuai dengan *aṣālah wujud* dan seluruh prinsip *Hikmah Muta'āliyyah* serta memberikan kedalaman lebih pada teori *harakah jauhariyyah* dan menghilangkan *naqd mafhūmī* (kritik persepsi) padanya serta sangat membantu penjelasan *rusd insān* (kematangan manusia).

Saat menjelaskan teori *harakah jauhariyyah*, Imam Khomainī menegaskan makna perubahan jenjang-jenjang wujud manusia dengan mengatakan,

<sup>101</sup>Mullā Ṣadrā, *Al-Mashā'ir* ..., hal.101.

<sup>102</sup>Imam Khomainī, *Taqrīrāt Falsafeh Imam Khomainī*, editor Sayid Abdul Ghāni Ardebeli, Muassasah Tanzhim wa Nashr Athar Imam Khomainī, Teheran, 1390 H, jilid 3, hal. 559.

*Sinkhul* (harmoni) wujud menginginkan dalam *shafā'* (kebeningan), *shiddah* dan *quwwah* seperti *sinkh* wujud alami dan ingin melampaui *ufuk ṭabī'ah* (cakrawala alam) dan menemukan sesuatu yang mungkin saja sesuai dengan potensinya dalam dasar-dasar yang khusus. Model wujud ini ketika sampai pada pohon alam materi, maka ia terlempar dari alam *ṭabī'ah* (materi/dunia) ke alam yang lebih sempurna dan lebih tinggi.<sup>103</sup>

Di samping itu, *talāzum* (konsekuensi) antara *aṣālah* wujud dan *harakah jauhariyyah* ditegaskan pula oleh Ṭabāṭabāi. Beliau menyatakan bahwa dengan memperhatikan *aṣālah* wujud maka terjadilah *harakah tajarrud* (pelepasan) wujud. Tentu saja defenisi ini tidak mungkin berdasarkan *aṣālah māhiyyah*, tetapi hakikatnya adalah *harakah* bisa ditafsirkan, dibenarkan dan didefenisikan dengan *aṣālah* wujud. Alam dunia identik dengan gerakan dan dalam gerakan berkumpul wujud dan 'adam.<sup>104</sup>

Ṣadrā dalam kitab *Asfār* menyerupakan *harakah jauhariyyah* dengan derajat/suhu panas dan ia mengatakan bahwa sebagaimana kita menetapkan *kammī* (perihal kuantitas) dan *kaifī* (kualitas) *fard tadrijī al-wujud* (pengumpamaan eksistensi yang non-materi) dalam makna gerakan, maka terkait dengan *jauhar* pun ia dapat mengalami *tajaddud* (pembaharuan) dan *taṭawwur* (perkembangan) pada *dhāt*-nya, tanpa harus berubah menjadi sesuatu yang lain.<sup>105</sup> Jadi, segala sesuatu di alam *ṭabī'ah* senantiasa baru. Tak ada sesuatupun yang tersisa dari masa lalunya dan segala sesuatu menjadi baru.

#### g. Relasi antara Nafs dan Badan

Apakah relasi *nafs* dan badan *ittihād* (penyatuan)? Atau *hulūl* (peleburan) atau *nisbah 'ainiyyah muṭlaqah* (hubungan antara benda secara mutlak)? Atau sesuatu di luar ungkapan-ungkapan ini? Tentu *nafs* tidak mengalami *hulūl* di badan, sebab ketika *hulūl*, maka saat salah satu organ tubuh terputus maka seukuran itu *nafs nāṭiqah* (jiwa yang berpikir) pun terputus atau terpisah. Tentu tidak demikian. Seseorang mengalami amputansi pada tangan dan kakinya tetapi *nafs*-nya tetap pada tempatnya dan terjaga serta tidak ada kekurangan dan keterputusan pada aspek ruhnya karena bukan *hulūl*. Lalu apakah *inḍimām* (bergabung) atau *ittihād* terjadi di antara keduanya? Seperti cover buku dengan buku yang dan lengket dan menyatu. Tentu *nafs* dan badan tidak menyatu. Jadi, *nafs* tidak mengalami

<sup>103</sup>Imam Khomainī, *Taqrīrāt Falsafeh Imam Khomainī*, editor Sayid Abdul Ghāni Ardebeli, Muassasah Tanzhim wa Nashr Athar Imam Khomainī, Teheran, 1390 H, jilid 3, hal. 559.

<sup>104</sup>Ṭabāṭabāi & Murtaḍā Muṭahharī, *Ushūl Falsafeh wa Rawesh Realism*, Ṣadrā, Teheran, jilid 1-2, t.th., hal. 7.

كما حققناه في معني كون الحركة اثبات فرد تدريجي الوجود لمقوله الكيف والكم بل الجوهر ايضا يجوز ان يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير ان يبطل ذلتا وجودا ويحدث شيء اخر منفصل الوجود والذلت عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها.

Lihat Mullā Ṣadrā, *Asfār* ..., jilid 8, hal. 328-329.

*hulūl* dan juga *ittihād* serta tidak pula *'ainiyyah* (menyatu menjadi semacam satu obyek), sebab *nafs nāṭiqah* bukan hakikat badan.

Sebab *nafs* memiliki keistimewaan-keistimewaan yang tidak dimiliki badan dan begitu juga sebaliknya. Lalu apakah bisa diterima *in'izāl muṭlaq* (keterpisahan mutlak) di sini? Tentu ini juga tidak bisa diterima karena *nafs* hadir pada seluruh organ badan. Hanya saya kehadirannya bukan *huḍūr hulūli* (kehadiran yang melebur), *ittihādi* dan *huḍūr 'aini* (kehadiran yang sama dengan obyek sesuatu) tapi sesuatu di balik semua ini.

*Hukamā* (para filsuf) membagi relasi antara *nafs* dan badan dalam dua klasifikasi universal: hubungan antara burung dan sangkarnya dan pertalian antara *māddah* (materi) dan *ṣūrah* (rupa).

Bagaimana bentuk hubungan antara *nafs* dan badan? Apakah seperti relasi antara burung dan sangkar atau nabi dan penjara? Sehingga *nafs* selalu berusaha untuk lepas sangkar badan. Apakah keterbebasan ini terjadi dengan kematian? Bila memang demikian, muncul pertanyaan-pertanyaan lain seperti: kapan *nafs* masuk ke badan? Apakah setiap *nafs* bisa masuk ke setiap badan?

Meskipun Mullā Ṣadrā menganggap *nafs* merupakan *ṣūrah* bagi *māddah*, namun beliau tidak sebagaimana mayoritas pakar yang menilai bahwa *nafs* adalah *rūhanīyatul baqā wa al-hudūth* (memiliki sifat ruh baik secara abadi maupun asal mulanya). Maka, berdasarkan keyakinan bahwa *nafs* adalah *jasmāniyyatul hudūth wa rūhanīyyatul baqā* (memiliki sifat jasmani di awal penciptaan tapi abadi secara rohani), *nafs* pada permulaan penciptaannya memerlukan badan.

Ṣadrā juga meyakini bahwa *nafs* dalam permulaan kebersamaannya dengan badan untuk melakukan sebagian pekerjaan, seperti melihat, mendengar dan lain sebagainya, ia memerlukan badan. Namun setelah melalui tahapan ini secara perlahan, *nafs* menuju kesempurnaan berdasarkan *harakah jauhariyyah*<sup>106</sup> sampai pada level untuk kelestariannya ia tidak lagi

---

<sup>106</sup>Secara umum dan berdasarkan pandangan *aṣālah* wujud, alam nyata mencakup *wujūdāt 'ainī* dan *khārijī* yang merupakan *miṣdāq mafhūm* insan (Lihat, Mullā Ṣadrā, *Asfār*, hal. 100). Berdasarkan *harakah jauhariyyah*, *wujūdāt 'ainī* ini yang merupakan *miṣdāq* dari *mafhūm* insan, masing-masing merupakan adalah satu realitas *jauhar* yang bergerak. Dan berdasarkan *tashkīk* wujud, wujud *'ani* ini yang merupakan *miṣdāq* dari *mafhūm* insan, masing-masing merupakan satu realitas *musyakkik* atau *mudarrīj aṣālah*

Lalu apa makna *jauhar* dalam *harakah jauhariyyah*? Di sini ada kesamaran yang harus dijawab. Yaitu mungkin ada yang berasumsi bahwa *jauhar* adalah salah satu dari *ma'qūlāt māhūwi* dan Ibn Sīnā serta banyak dari kalangan filsuf yang mendefinisikan *nafs* sebagai *jauhar mujarrad* dan *jauhar mujarrad* mereka pahami sebagai sesuatu yang tetap. Jadi, ada dua keadaan yang harus kita terima: ungkapan *harakah jauhariyyah* menunjukkan secara implisit pada *aṣālah māhiyyah* atau *harakah jauhariyyah* tidak terkait dengan *nafs* yang dikenal sebagai *amr mujarrad* (pada akhirnya *harakah jauhariyyah* harus dikenal sebagai hal yang semata jasmani dan dalam kondisi ini, *harakah* terdegradasikan pada perubahan-perubahan badan atau *jism mādī*. (Lihat, Mullā Ṣadrā, *Asfār*, hal. 101).

membutuhkan badan. Demikian juga secara independen, *nafs* melaksanakan urusan-urusannya, sampai pada tahapan seluruh pengetahuan *hissī*, khayali, *'aqlī nafs* tanpa bantuan badan pun bisa terlaksana. Meskipun Mullā Ṣadrā mendefenisikan bahwa *nafs* dan badan sebagai dua identitas yang tersendiri namun pada hakikatnya beliau menjabarkan keduanya sebagai satu identitas, sehingga menurut Ṣadrā, *tasyakhush* (kemunculannya) setiap orang tergantung pada orangnya.

Jadi, perbedaan Ṣadrā dengan seluruh *hukamā* pada bentuk ketergantungan *nafs* dengan badan pada permulaan *hudūth nafs*. Menurut Ṣadrā, *nafs* dalam permulaan *hudūth*-nya memerlukan badan, meskipun dalam kelanjutan *tashakhush* wujudnya tidak lagi membutuhkan badan.<sup>107</sup>

Sementara itu, Ṭabāṭabāī meyakini bahwa *nafs* adalah badan. *Nafs* adalah *amr wujudi* (urusan eksistensial) yang pada hakikatnya menyatu dengan badan dan sekaligus independen dan saat suatu hari ia berpisah dari badan, ia akan tetap ada dan secara independen akan melanjutkan perjalanannya. Ṭabāṭabāī berpandangan bahwa saat manusia mewujud, ia mengira pelbagai rupa dan Allah memberi manusia kehidupan yang di dalamnya ada perasaan dan iradah sehingga ia bisa berpikir dan memiliki ikhtiyar untuk melakukan sesuatu. Dengan kata lain, manusia melakukan suatu perbuatan yang tidak mampu dilakukan oleh jasmani. Jadi, *nafs* terkait dengan badan yang sejak keberadaan manusia sudah mewujud seperti penerangan/lampu dan minyak.<sup>108</sup>

Plato memiliki penjelasan tersendiri perihal relasi antara *nafs* dan badan. Meskipun Plato meyakini *tamayyuz* (perbedaan) dan *taghayur dhāti* (perubahan secara zat) antara *nafs* dan badan, namun ia tidak mengingkari *ta'thir* (dipengaruhi) dan *ta'āthur* (kondisi saling mempengaruhi) timbal balik antara keduanya dan ia berpandangan bahwa antara *nafs* dan badan terdapat *tanāsub* (harmoni) dan *ta'ādul* (keseimbangan). Sedangkan Aristoteles berpandangan bahwa *nafs* adalah rupa dari badan sehingga keduanya membentuk satu *māhiyyah* dan pemisahan keduanya sebagaimana *māhiyyah* yang terbentuk dari *madah* dan *ṣūrah* adalah pemisahan yang bersifat *i'tibārī* dan *dhihnī*, bukan *khārijī* (eksternal) dan *waqī'ī* (realitas). Menurut Ibn Sīnā, berbeda dengan Aristoteles, *nafs* adalah *jauhar* yang seluruhnya *mujarrad* dan *mufarūq* (terpisah) serta *basīṭ* yang ia *hādith* (baru) dengan barunya badan dan ia menempel pada badan, dan *ta'alluq* (ketergantungan) ini bersifat

---

<sup>107</sup>Mulla Ṣadrā, *Asfār Arba'ah*, jilid 8, tashih Ali Akbar Rashad, Bunyod Hikmat Islamy Ṣadrā, Teheran, 1383, hal. 280.

<sup>108</sup>Muhammad Reza Rajab Nezađ & Azham Majidi, Barresi Rabitoh Baina Nafs wa Badan az Nazhar Andisyamandhon Irani, dalam *Majallah Tarikh Pezesyki*, tahun 11, edisi 41, musim dingin 1398, hal 40.

'*arḍī* (eksidental), bukan *dhātī* (esensial). Dan pada hakikatnya *nafs* dan badan saling memengaruhi dan dipengaruhi.<sup>109</sup>

### **B. Relasi Antara Wawasan Antropologi Qur'ani dan Pendidikan Islami**

Bagaimana hubungan antropologi dengan ilmu-ilmu lainnya, khususnya pendidikan. Hampir semua bidang ilmu pengetahuan dan teknologi mengkaji hakikat dan pribadi manusia dan masyarakat. Itu berarti kajian mengenai manusia dan masyarakat bukan saja monopoli ilmu Antropologi, melainkan kepedulian yang sangat umum dari hampir semua pakar yang membidangi berbagai disiplin ilmu. Walau di lingkungan dunia antropologi terdapat sedemikian banyak cabang yang dengan sangat kaya merefleksikan manusia dan masyarakat dalam kehidupan dan keseharian; seperti pakar arkeologi berusaha menggali dan merekonstruksi masyarakat kuno (semisal di Timur Tengah dan kawasan terpencil lainnya); ahli ilmu biologi manusia mengarahkan seluruh perhatian pada tulang-tulang fosil manusia purba; ahli bahasa merefleksikan keberadaan bahasa-bahasa di kawasan tertentu (seperti di Asia dan Afrika); kaum mentor folklore mengkaji mitologi bangsa Eskimo.<sup>110</sup>

Selanjutnya, apa memang ada relasi antara wawasan antropologi Al-Qur'an dan Pendidikan Islam dan bagaimana urgensi hal ini dijadikan dasar pendidikan? Pembahasan tentang manusia (antropologi secara khusus) mendapat tempat tersendiri dalam Al-Qur'an *al-Karīm* sehingga sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa kata *nafs* yang salah satu maknanya adalah manusia itu sendiri tidak kurang 367 kali disebutkan di dalamnya. Di samping itu, kata ruh yang bermakna jenjang wujud manusia pun disebutkan 20 kali dan kata *qalb* yang bermakna manusia dan keadaannya juga cukup banyak diuraikan dalam Al-Qur'an. Demikian juga kata '*aql* yang terkait secara langsung dengan manusia dengan pelbagai derivasinya pun cukup banyak disinggung dalam Al-Qur'an. Tidak cukup sampai di sini, bahkan kata *ṣadr* dan *fu'ād* pun dibahas dalam kitab suci umat Islam ini yang lagi-lagi menunjukkan bagian yang penting dari manusia.

Di sini muncul pertanyaan penting: Mengapa Al-Qur'an begitu detail membicarakan manusia? Bukankah itu bahan-bahan penting untuk ditelaah dan diteliti serta digunakan dalam pendidikan yang merupakan salah satu sektor terpenting terkait dengan pembangunan manusia? Mengapa pelbagai informasi tentang manusia itu diabaikan dalam pendidikan? Bukankah pendidikan akan semakin baik dan sempurna dengan terlebih dahulu seseorang mengenal dengan baik siapa manusia yang akan dijadikan subyek

---

<sup>109</sup>Mukhtar Tabe'eh Aizadi, *Irtibath Nafs wa Badan dar Falsafeh wa 'irfān*, dalam *Kherad Nomeh Ṣadrā*, musim gugur, Vol. 29, hal. 23.

<sup>110</sup>Roger M. Keesing, *Cultura Anthropology, A Contemporary Perspective/Second Edition*, diterjemahkan oleh Drs. Samuel Gunawan, tahun 1999 dengan judul *Antropologi Budaya*, Suatu Perspektif Kontemporer, Jakarta : Penerbit Erlangga hal. 2.

pendidikan? Lagi pula, pendidikan itu untuk manusia dan ia sebagai subyeknya, sehingga informasi Al-Qur'an yang kaya tentang manusia (Al-Qur'an membahas hakikat kemanusiaan yang diisyaratkan dengan pemaparan *qalb*, *'aql*, *nafs*, *fu'ad* dan *šadr* dan lain-lain) menjadi pengetahuan yang begitu penting yang seyogianya digunakan dalam dunia pendidikan Islam. Lagi pula, tema pembahasan, tema pendidikan dan tema ilmu seluruh nabi adalah manusia. Mereka datang untuk mendidik manusia. Mereka datang untuk mengantarkan manusia dari wujud *ṭabī'ī*; dari jenjang *ṭabī'ah* menuju tahapan tertinggi di atas *ṭabī'ah*.<sup>111</sup>

Lalu apa urgensi menjadikan antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan? Karena Al-Qur'an adalah cahaya dan bimbingan abadi bagi manusia dan *tajallī kalamullāh* (penampakan firman Allah) merupakan pedoman yang adil yang menjelaskan prinsip-prinsip tugas-tugas kehidupan manusia dari permulaan sampai akhir. Seluruh pedoman dan aturan kitab suci ini berlandaskan akal dan logika. Kitab-kitab samawi lainnya hanya diperuntukkan untuk periode dan zaman serta audien/*mukhātab* tapi Al-Qur'an diturunkan untuk seluruh zaman sampai hari kiamat dan untuk seluruh manusia di semua tempat dan memiliki pedoman dalam seluruh aspek kehidupan tidak terkecuali pendidikan.

Untuk menjawab lagi pertanyaan di atas, mari diamati tujuan diturunkannya Al-Qur'an:

وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبْرَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ

*Dan ini (Al-Qur'an) adalah suatu peringatan yang mempunyai berkah yang telah Kami turunkan. Maka apakah kamu mengingkarinya? (QS. al-Anbiya' [21]: 50)*<sup>112</sup>

Di samping itu, Al-Qur'an merupakan kitab untuk memberikan petunjuk kepada manusia dan penjelas bagi segala sesuatu yang diperlukan dalam hidayah dan rahmat serta obat pelbagai penyakit dan penyembuh luka dan kitab kebenaran dan hakikat sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا

<sup>111</sup>Muhammad Beheshtī, *Oroe Danishmandon Musalmānān dar Ta'lim wa Tarbiyat*, Pozuhezgoḥ Hauzeh wa Donesygoḥ 1388, hal 1.

<sup>112</sup>Ayat yang senada juga disebutkan dalam QS. Ibrahim [14]: 1 dan QS. Al-Isra [17]: 82.

Sungguh, *Al-Qur'an* ini memberi petunjuk ke (jalan) yang paling lurus dan memberi kabar gembira kepada orang mukmin yang mengerjakan kebajikan, bahwa mereka akan mendapat pahala yang besar. (QS. Isra [17]: 9).

Ya, *Al-Qur'an* memberi perhatian—dalam menunjukkan program pendidikan kepada manusia dan masyarakat manusia—kepada seluruh dimensi wujud manusia (materi dan spiritual, duniawi dan ukhrawi). Meskipun *Al-Qur'an* bukan kitab pendidikan, namun ayat-ayatnya bernafaskan pendidikan dan penuh dengan pesan-pesan tarbiah, baik eksplisit maupun implisit.

### C. Sekilas Tentang Visi dan Misi Pendidikan Islami

Insan merupakan ciptaan Allah SWT yang paling menakjubkan dan bukti kekuasaan-Nya yang tak terhingga. Manusia mempunyai kapasitas untuk menyanggah seluruh sifat-sifat kesempurnaan Ilahi. Allah menciptakan manusia supaya manusia mencapai *maqām qurb* (kedudukan kedekatan) Ilahi dan menjadi khalifah-Nya di muka bumi, dan perjalanan ini tidak mungkin digapainya tanpa melalui pendidikan yang benar. Hakikat manusia adalah wujud *malakūtī* yang hanya dengan melalui jenjang-jenjang *qaus nuzūlī* (busur turun) di alam dunia ini dan pendidikan, ia akan mampu mencapai hakikat yang suci tersebut.

Para nabi datang untuk menciptakan perubahan besar ini pada wujud manusia sehingga mereka terbimbing dari kegelapan diri menuju cahaya diri. Tak syak lagi bahwa ketika manusia tidak terdidik berdasarkan parameter-parameter Ilahi maka ia akan tetap berada dalam jenjang kebinatangan.

*Al-Qur'an al-Karīm* merupakan jalan pendidikan terbaik yang bertumpu pada pengenalan hakikat manusia dan pelbagai kebutuhannya. Sistem pendidikan *Al-Qur'an* tampak komprehensif dan efektif dan sesuai dengan fitrah manusia. Sebab *Al-Qur'an* memperhatikan seluruh dimensi wujud manusia, baik jasmani maupun rohani dan manusia digiring menuju kesempurnaan mutlak dan ini menunjukkan salah satu *i'jāz* ilmi (mukjizat ilmiah) *Al-Qur'an*, sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ ۖ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ۖ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ ۚ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا

Dan ceritakanlah (Muhammad) kisah Ibrahim di dalam Kitab (*Al-Qur'an*), sesungguhnya dia adalah seorang yang sangat membenarkan, seorang Nabi.

*(Ingatlah) ketika dia (Ibrahim) berkata kepada ayahnya, “Wahai ayahku! Mengapa engkau menyembah sesuatu yang tidak mendengar, tidak melihat, dan tidak dapat menolongmu sedikit pun?*

*Wahai ayahku! Sungguh, telah sampai kepadaku sebagian ilmu yang tidak diberikan kepadamu, maka ikutilah aku, niscaya aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus.*

*Wahai ayahku! Janganlah engkau menyembah setan. Sungguh, setan itu durhaka kepada Tuhan Yang Maha Pengasih.*

*Wahai ayahku! Aku sungguh khawatir engkau akan ditimpa azab dari Tuhan Yang Maha Pengasih, sehingga engkau menjadi teman bagi setan.” (QS. Maryam [19]: 41-45).*

Pengenalan secara teliti dan menyeluruh tema setiap ilmu dalam pelbagai persoalan lain memiliki peran penting, sebab dengan mengenal suatu tema, banyak pembahasan yang akan terkuak. Tema taklim dan tarbiyah adalah manusia. Oleh karena itu, presentasi tentang sistem pendidikan yang sah hanya terlaksana berdasarkan pengenalan manusia. Taklim dan tarbiyah dan pelbagai programnya semuanya diadakan sebagai dasar untuk mengenal manusia dan berdasarkan hal ini, pengenalan terhadap manusia merupakan masalah yang paling mendasar yang mesti diperhatikan sebelum melakukan tindakan lainnya seperti menjelaskan tujuan-tujuan pendidikan, menguraikan metode-metodenya dan membicarakan kandungan/materinya.

Karena manusia makhluk yang memilih dan memiliki akal kehendak dan kebebasan begitu juga ia memiliki berbagai potensi yang terpendam yang luar biasa yang bila berbagai potensi tersebut mampu diwujudkan melalui pendidikan dan bimbingan yang benar maka ia lebih tinggi daripada para malaikat. Sebaliknya, karena pengaruh pendidikan yang salah serta tindakan yang tidak rasional maka nilai manusia lebih rendah daripada binatang-binatang yang melata.

Pendidikan termasuk hal yang penting sehingga melalui pendidikan yang benar berbagai potensi yang terpendam pada manusia akan tumbuh dan terwujud dalam koridor kesempurnaan dan pencapaian kebahagiaan sehingga manusia tidak terjatuh dalam jurang kesesatan.

Sehubungan dengan urgensi pendidikan, Allah SWT menyifati diri-Nya sebagai *Rabb*. Di samping itu, pendidikan merupakan salah satu tujuan dari diutusnya para nabi. Dalam hal ini, Al-Qur'an menjelaskan bahwa taklim dan *tazkiyah* merupakan urusan dan konsekuensi dari pendidikan sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ  
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ<sup>٥٦</sup>

Sebagaimana Kami telah mengutus kepadamu seorang Rasul (Muhammad) dari (kalangan) kamu yang membacakan ayat-ayat Kami, menyucikan kamu, dan mengajarkan kepadamu Kitab (Al-Qur'an) dan Hikmah (Sunnah), serta mengajarkan apa yang belum kamu ketahui. (QS. al-Baqarah [2]: 151).<sup>113</sup>

### 1. Pendidikan Islami Secara Bahasa dan Istilah

Dalam bahasa Arab, kata *tarbiyyah* berasal dari akar kata "*rabb*" yang bermakna pengarahannya pada kesempurnaan. Derivasi kata ini terdapat sebanyak 980 kali dalam Al-Qur'an, seperti:

وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ

Dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduaplah bumi itu dan suburlah. (QS. al-Hajj [22]: 5)

وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا

Dan ucapkanlah: "Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil." (QS. al-Isra' [17]: 24).

Rāghib Iṣfahānī mengatakan, "*al-Rabb* asalnya *al-tarbiyyah* yang bermakna pengadaan sesuatu dari satu kondisi ke kondisi lainnya sampai batas kesempurnaan".<sup>114</sup> Hasan Mustafawī mengatakan, "Penelitian membuktikan bahwa asal kata ini menunjukkan satu persoalan, yaitu pengarahannya pada arah kesempurnaan dan menghilangkan pelbagai kekurangan dengan pembersihan dan penghiasan."<sup>115</sup>

Kata *tarbiyyah* adalah bentuk *maṣdar* dari bab *tafīl* yang memiliki tiga akar: Akar utama kata "*tarbiyyah*" adalah *rababa* dan akar kedua dan cabangnya adalah *rabawa*. *Tarbiyyah* dari akar kata "*rabawa*" bermakna makanan, kematangan dan pertumbuhan yang sebagian besar memperhatikan perkembangan jasmani dan materi, tetapi *tarbiyyah* dari akar "*rababa*" memiliki multi makna seperti pengasuhan, perbaikan urusan, pengaturan, pelatihan, pengadaan sesuatu dan pengarahannya dari keadaan kekurangan ke batasan kesempurnaan dan pembimbingan sesuatu menuju kesempurnaan dan penghilangan pelbagai kekurangan.<sup>116</sup>

<sup>113</sup>Tema serupa juga diisyaratkan dalam QS. al-Imr'an [3]: 164, QS. Jumat [62]: 2 dan QS. al-Baqarah [2]: 129)

<sup>114</sup>Ghulām Ali Hamoī, *Wāzeḡh Shenosī Qur'ān Mā'id*, al-Mustafā, 1394 HS, hal.145.

<sup>115</sup>Hasan Mustafawī, *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, ..., jilid 4, hal. 22.

<sup>116</sup>Marḍīyyah Kahnūjī, "Barresī Mabānī 'Ilmi wa Falsafī Tarbiyyat az Didḡoh Qurān", dalam *Jurnal Muṭāla'āt Fiqh Islamy wa Mabānī Huqūq*, edisi 26 Musim Panas 1392, hal. 154.

Terlepas dari pelbagai perbedaan pada akar kata ini namun makna "menumbuhkan", "menambahkan", "mengembangkan" dan "menanamkan" merupakan titik temu akar kata ini.<sup>117</sup> Sebagian peneliti berpandangan bahwa *rabb* dalam ayat "*rabbayāni*" berasal dari kata *rubuw*, bukan dari asal *rāib* karena makna *tarbiyyat* yang sering digunakan adalah pertumbuhan dan penambahan jasmani dan perkembangan materi dan dalam banyak kasus tidak memperhatikan pendidikan dan pengarahan pada kesempurnaan dan kebahagiaan spiritual. Menurut penulis, tentu saja *mafhūm 'ām tarbiyyah* (persepsi umum pendidikan) mencakup seluruh jenjang pertumbuhan dan perkembangan baik material maupun spiritual. Di samping itu, *tarbiyyah* juga bermakna *tahdhīb* dan menghilangkan sifat-sifat tercela akhlaki.<sup>118</sup>

Adapun terkait dengan makna dan *mafhūm* istilah *tarbiyyah*, tidak ada kesepakatan di kalangan para pakar. Setiap aliran memiliki defenisi tersendiri sesuai dengan prinsip filosofisnya. Makna pendidikan secara umum dapat diklasifikasikan dalam tiga kelompok:

a. Sebagian ilmuwan berpandangan bahwa sebagian moralitas harus tertanam pada wujud manusia sehingga menjadi karakter bawaan, kebiasaan dan *malakah* (karakter yang mendarah daging), bahkan di alam mimpi pun manusia tidak menentang akhlak ini.

Sesuai pandangan ini, pendidikan adalah semacam kebiasaan. Sifat-sifat dan *malakah* akhlaki harus ditanamkan melalui pembiasaan dan diupayakan supaya masyarakat terbiasa berbuat baik. Misalnya, mereka terbiasa melaksanakan shalat dan berkata jujur dan tidak berbuat buruk.

b. Sebagian cendekiawan meyakini bahwa manusia tidak boleh dibiasakan atas sesuatu yang baik atau buruk. Sebab, kebiasaan itu secara mutlak buruk. Lagi pula, sesuatu yang menjadi kebiasaan akan menguasai manusia dan ia akan merasa nyaman dengannya dan tidak akan bisa meninggalkannya. Perbuatan yang dilakukannya bukan karena dorongan akal atau iradah akhlaki tapi semata karena kebiasaan sehingga kalau ia tidak melakukannya mungkin akan sakit.

c. *Mafhūm* tarbiyah dalam pandangan Islam. Manusia adalah *maujūd* yang memiliki pelbagai kapasitas dan potensi yang tersembunyi yang melalui pendidikan harus muncul dan teraktualisasikan. Menurut pandangan Muṭahharī, tarbiyah adalah mengembangkan pelbagai potensi internal *bi al-quwwah* (secara potensial) sehingga mencapai proses aktualisasi atau *bi al-fī'il/dzuhūr* (teraktualisasi). Karena itu, *tarbiyyah* biasanya hanya digunakan untuk makhluk hidup seperti tumbuhan, hewan dan manusia.

---

<sup>117</sup>Ahmad Faris, *Al-Jasūs 'alā al-Qāmus, Maṭba'ah al-Jawā'ib*, 2017 M, juz 3, jilid 2, hal. 483. Musa Husain Yusuf, "Barresi Ahdāf Tarbiyyat az-Manẓar Qurān wa Donisyemandan Gharbi, dalam *Andisyehhoye Qur'āni*, tahun pertama, edisi kedua, musim gugur dan dingin 1393, hal. 49,.

<sup>118</sup><https://hawzah.net/fa/Magazine/View/3674/6071/64073>. Diakses tanggal 20/12/2020 M.

Dan bila kata *tarbiyyah* digunakan pada selain makhluk hidup maka maknanya *majāzī* (metaforis), bukan *mafhūm* hakikinya.

Jadi, pendidikan Islami bermakna menumbuhkan dan mengaktualkan pelbagai potensi internal *maujūd*. Dengan demikian menjadi jelas bahwa pendidikan harus mengikuti fitrah, yakni mengikuti *ṭabī'ah* dan kodrat/pembawaan sesuatu. Bila memang sesuatu memiliki potensi yang terpendam maka potensi ini harus dimunculkan, namun bila memang suatu *maujūd* tidak memiliki potensi, maka jelas bahwa sesuatu yang tidak mempunyai potensi tentu hal ini tidak bisa dimunculkan dan dididik. Misalnya, hewan tidak memiliki potensi belajar. Karena itu, manusia tidak bisa mengajari binatang misalnya ilmu matematika sehingga ia bisa menyelesaikan masalah perhitungan dan *handasah* (ukuran). Sebab binatang tidak memiliki potensi ini yang bisa dimunculkan dan dididik.

Terkait hal ini, Imam Khomainī berkata:

Pilar alam tegak atas dasar pendidikan manusia. Insan adalah saripati seluruh *maujūd* dan ekstrak dari semua alam. Dan para nabi datang supaya perasan/saripati ini dari *bi al-quwwah* menjadi *bi al-fi'l* dan manusia menjadi *maujūd* Ilahi sehingga *maujūd* Ilahi ini menyandang seluruh sifat *al-Haqq* SWT dan manifestasi *Nur Muqaddas* (cahaya suci) *al-Haqq* SWT.<sup>119</sup>

Maka, pendidikan dalam pandangan Islam adalah mengembangkan potensi dan mengaktualisasikannya (pandangan ketiga).

Sementara itu, pendidikan menurut A'rāfi adalah proses mengadakan perubahan secara perlahan dalam ruang lingkup zaman (gerakan) dalam salah bidang fisik, otak dan spiritual serta perilaku manusia melalui faktor manusia yang lain dalam rangka memperoleh kesempurnaan insani serta aktualisasi pelbagai potensi manusia atau perbaikan pelbagai sifat/karakter.<sup>120</sup> Pandangan ini juga memperkuat pendapat yang ketiga.

Elahi Gummasi memiliki penjelasan yang menarik terkait definisi pendidikan. Menurut beliau, pendidikan itu berasal dari *maqām amn* (kedudukan aman) dan diambil dari *asma as-Salām* (Yang Maha Sejahtera). Sehingga pendidikan harus mengamankan anak dari rasa takut dan cemas. Jadi, pendidikan itu menggembirakan, membebaskan dan mengamankan. Dengan kata lain, pendidikan menurut beliau adalah mengantarkan anak didik pada *maqām amn* (kedudukan keamanan). Bila seorang guru mendidik siswa hingga menjadi pribadi yang tenang dan ia memahami bahwa di dunia ada ada tempat yang memungkinkannya untuk

---

<sup>119</sup>Imam Khomainī, *Ta'līm wa Tarbiyat az Didgoh Imam Khomainī*, Muassasah Tanzīm Athār Imam Khomainī, Teheran, 1368 HS, hal. 44.

<sup>120</sup>Ali Reḍā A'rāfi, "tarbiyat", dalam *Jurnal Islam va Pazhuheshhaye Tarbiyatī* tahun enam, edisi pertama, musim semi-musim panas, 1398, hal. 28.

melaksanakan tugas dan pekerjaannya tanpa stres dan khawatir, dan guru menyampaikan apa tugas/tanggungjawabnya maka inilah pendidikan.<sup>121</sup>

Defenisi yang lebih indah dari taklim dan tarbiah adalah mengajarkan kepada manusia sesuatu yang membuat mereka menikmati kebaikan. Siswa dididik sedemikian rupa hingga ia menikmati kebaikan dan cita rasa (*dhā'iqah*)-nya tidak rusak, telinga dan matanya pun tidak rusak. Sesuatu yang baik adalah perbuatan yang didukung ahli *dhauq* (rasa) dan *fan* (ahli).

Ketika seseorang menikmati makanan baik, udara yang baik, dan interaksi atau relasi yang baik, kerja yang baik, maka orang ini berarti terdidik. Orang yang bekerja baik berarti terdidik (*educatide*), sedangkan orang yang malas berarti tidak terdidik dengan baik. Orang yang terdidik adalah orang yang menikmati setiap keindahan atau sesuatu yang indah. Jadi, orang yang berpendidikan atau orang yang berbudaya adalah orang yang menikmati seluruh kebaikan. Jadi, pendidikan adalah mendidik manusia hingga mereka menikmati kebaikan dan membenci keburukan.

Menurut hemat penulis, pendidikan merupakan kombinasi dua pandangan terakhir, yaitu *pertama*, mengantarkan anak didik pada *maqām amn* sehingga ia bisa berekspresi dan berkarya sebebaskan mungkin tanpa ada tekanan dan rasa takut. *Kedua*, mendidik siswa supaya bagaimana mereka menikmati kebaikan dan antipati secara otomatis terhadap keburukan. *Ketiga*, mengembangkan dan menumbuhkan potensi dan bakat terpendam siswa secara maksimal. Dengan kata lain, pendidikan adalah proses mengantarkan siswa pada *maqām amn* dan ihsan hingga potensi dan bakat alamiahnya muncul dan menyempurna.

## 2. Dasar Pendidikan

Yang dimaksud dasar di sini adalah serangkaian pengetahuan teoritis yang mencakup aspek-aspek beragam dari satu tema humaniora di antaranya aspek ontologi, antropologi dan epistemologi.

Dasar pendidikan dapat dibagi dalam dua bagian: Dasar ilmiah dan dasar filosofis. Yang dimaksud dasar ilmiah adalah memperhatikan kriteria-kriteria ekologis, sosiologis, psikologis, ekonomi, pelbagai masalah yang terkait dengan sejarah lingkungan manusia, sedangkan yang dimaksud dengan dasar filosofis pendidikan adalah pembukaan pelbagai potensi akal, sosial, fisik, emosi dan moral-religi (spiritual) manusia.<sup>122</sup>

Pengetahuan pengetahuan ini memperhatikan pandangan pandangan keyakinan keyakinan serta hukum-hukum yang terkait dengan ada dan tidak ada, sedangkan prinsip-prinsip memandang nilai-nilai dan keharusan

---

<sup>121</sup>Disarikan dari website resmi Elahi Gummasi, [www.drelahighomshei.com](http://www.drelahighomshei.com). Tanggal akses 18/November/2020.

<sup>122</sup>Mardiyah Kahnuji, "Barresī Mabānī 'Ilmi wa Falsafī Tarbiyyat az Didgoh Qurān", dalam *Jurnal Muṭāla'āt Fiqh Islāmī wa Mabānī Huqūq...*, hal. 155.

keharusan kehidupan individual dan sosial dari berbagai aspek di antaranya teologis, hukum, politik, sosial, pendidikan dan lain sebagainya serta berhubungan dengan hukum-hukum atau aturan-aturan yang memandang harus dan tidak harus.

Dengan demikian *uṣūl* (prinsip) senantiasa bersumber dari dasar dan mengikutinya. Dengan kata lain, setiap dasar yang kokoh dan mengakar maka ia akan melahirkan *uṣūl* yang juga kuat.

*Uṣūl* adalah sekelompok aturan-aturan dan kaidah-kaidah di bidang ilmu terapan (aplikatif) yang para pakar mengharuskan untuk komitmen terhadapnya. Dan kaidah-kaidah dan aturan-aturan ini disusun berlandaskan dasar-dasar pemikiran tertentu. Jadi, dasar-dasar berafiliasi pada prinsip-prinsip dan prinsip-prinsip berlandaskan realita realita dan hakikat-hakikat yang bisa didefinisikan dan dijelaskan. Dengan kata lain, dasar dibahas dalam cakupan pembahasan ontologi, sedangkan prinsip dikaji dalam koridor keharusan (nilai atau moral).

Dalam sebuah klasifikasi, dasar-dasar dapat dibagi menjadi tiga bagian: pertama, dasar ontologi. Kedua, dasar antropologi. Ketiga, dasar epistemologi.

Setiap mazhab pemikiran dan keyakinan (teologi) memiliki dua bagian utama: Pertama, bagian yang terkait dengan pandangan-pandangan dan keyakinan-keyakinan. Kedua, bagian yang terkait dengan nilai-nilai dan hal-hal yang harus dilakukan serta perkara-perkara yang mesti ditinggalkan. Bagian pertama mencakup pandangan dunia sebuah mazhab, sedangkan bagian kedua membentuk ideologinya.

Dengan kata lain, pandangan dunia mencakup pelbagai keyakinan, sedangkan ideologi mengandung nilai-nilai. Dengan ungkapan lain, pandangan dunia mengurus presentasi jawaban terhadap wujud (eksistensi) dan ketiadaan serta bertanggungjawab menjelaskan apa yang ada dan apa yang tidak ada, sedangkan ideologi berurusan dengan pengaturan dan penjabaran hal-hal yang harus dilakukan dan harus ditinggalkan, yakni hal-hal yang harus dilakukan dan yang harus ditinggalkan yang sesuai sekali dengan keyakinan.

#### **a. Dasar Ontologi**

Dasar pendidikan yang bertumpu pada antropologi Al-Qur'an adalah memperhatikan dimensi jasmani dan rohani pelajar. Bila sistem pendidikan hanya memperhatikan dimensi jasmaninya maka ini akan membantu kehancuran kepribadian manusia.

Dalam kamus besar bahasa Indonesia, ontologi dimaknai cabang ilmu filsafat yang berhubungan dengan hakikat hidup. Ontologi merupakan masalah pandangan dunia yang paling menonjol yang bertanggung jawab untuk menjawab pelbagai pertanyaan seperti wujud, sumber wujud, gerakan wujud dan maksud/tujuan wujud. Demikian juga dalam koridor ontologi, sumber kemuktabaran Tuhan dan insan juga ditelaah dan dianalisa.

Pertanyaan-pertanyaan seperti, “apa hakikat wujud”? “Apakah wujud dari sisi zaman dan tempat memiliki awalan dan akhiran? Dan “akan kemanakah wujud ini”? Ini semua merupakan pertanyaan-pertanyaan utama yang terkait dengan ontologi yang merujuk pada sumber dan perjalanan serta tujuan dari wujud. Analisa terhadap hukum-hukum dan aturan-aturan yang mendominasi wujud termasuk dalam cakupan kajian ontologi.

Pelbagai pertanyaan semacam apakah kumpulan wujud benar atau salah? Benar atau hampa (kosong)? Buruk atau indah? Apakah dunia ini diatur oleh sebuah sistem atau sunatullah yang penting dan tidak berubah atau tidak ada sunatullah yang tidak bisa berubah? Apakah alam wujud ini dalam kelompoknya adalah satu yang hidup dan memiliki perasaan (kesadaran) atau mati dan tak berperasaan? Dan di antara persoalan-persoalan yang akan dijawab oleh ontologi adalah apakah wujud ini akan kekal? Bagaimana relasi antara wujud dan manusia? Apakah wujud ini dibimbing? Apa dan siapa kekuatan yang mengarahkan wujud serta bagaimana Ia mengatur wujud ini? Pertanyaan-pertanyaan ini dan masih banyak pertanyaan lain yang terkait dengan sendirinya menunjukkan kedudukan ontologi di antara pelbagai masalah utama pandangan dunia.

Bagaimana menjawab pelbagai pertanyaan di atas menurut pandangan setiap ideologi dan teologi akan menjadi acuan dasar ideologi itu dalam pelbagai bidang budaya, sosial, politik, ilmiah, pendidikan dan tentu dalam masalah filsafat taklim dan tarbiah. Pelbagai pandangan, haluan, orientasi, kecenderungan dan bahkan dalam banyak kasus metode-metode ideologi dan filsafat-filsafat pendidikan memiliki makna dan warna dilihat dari bentuk dan bagaimana menjawab persoalan-persoalan semacam ini. Sebagai contoh, apabila ontologi memiliki orientasi ketuhanan maka filsafat pendidikan akan mempunyai identitas “Tuhan”, “bersama-Nya” dan “menuju ke arah-Nya”. Sebaliknya, apabila ontologi terpengaruh oleh sumber materialis atau sekuler maka filsafat pendidikan akan disusun berdasarkan Materialisme atau Sekulerisme.

### **b. Dasar Epistemologi**

Manakah cara dan sumber-sumber pengetahuan? Apakah pengetahuan manusia terbatas pada pengetahuan indrawi atau empiris (ekperimen)? Ataukah manusia bisa memanfaatkan pengetahuan akal juga? Bagaimana wahyu dan fitrah bisa menjadi penopang pelbagai pengetahuan manusia? Dengan kata lain, mengapa manusia di samping sarana-sarana dan sumber-sumber seperti indrawi dan empiris serta akal dan fitrah memerlukan wahyu dan kenabian? Pelbagai pengetahuan manusia, apakah bersifat mutlak atau relatif, realistik atau tidak realistik, riil atau pribadi/psikologis? Bagaimana nilai-nilai dalam pandangan epistemologi? Mutlak atau relatif? Realistik atau tidak?

Semua ini adalah contoh-contoh pembahasan dan persoalan yang masuk dalam cakupan pembahasan dan analisa epistemologi yang jawaban

terhadapnya berkonsekuensi pada penjabaran dasar-dasar epistemologis yang terkait dengan keyakinan-keyakinan dan nilai-nilai.

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan epistemologi juga sebagaimana dua masalah yang terkait dengan dasar ontologi dan antropologi, harus merujuk pada pandangan dunia yang disukai dan pandangan filsafat-filsafat pendidikan. Di sini persoalan-persoalan yang memperhatikan epistemologi dalam cakupan salah satu dari persoalan utama pandangan dunia, yakni pengenalan jalan dan pemandu dan akan dibahas dan dianalisa dari sudut pandang ini. Pembahasan-pembahasan yang memperhatikan pengetahuan-pengetahuan biasa yang mencakup macam-macam ilmu *hudūri* dan *huṣūlī* dan pengetahuan-pengetahuan yang tidak biasa yang mencakup ilham dan wahyu termasuk tema-tema dan persoalan-persoalan yang mendapat perhatian dalam pengenalan jalan. Analisa perlu tidaknya manusia terhadap wahyu dan kenabian, begitu juga mengenal penerima dan penyampai wahyu adalah di antara tema-tema dan masalah-masalah yang terkait dengan mengenal pemandu. Bentuk jawaban dan bagaimana menjawab persoalan-persoalan ini memiliki keterikatan sempurna dengan bentuk pandangan dunia.

### **c. Dasar Antropologi**

Antropologi secara global terkait dengan pembahasan identitas manusia, kedudukan manusia di sistem alam wujud, dimensi-dimensi wujud manusia, nilai-nilai, kapasitas-kapasitas, kebutuhan-kebutuhan, keinginan-keinginan, pengetahuan-pengetahuan manusia dan hal-hal yang semisalnya. Karena manusia memiliki kedudukan yang istimewa di sistem alam wujud, maka mengenal jenjang wujudnya sebagai acuan dasar merupakan hal yang penting, sepenting kehadirannya secara prinsipil di pelbagai bidang ilmiah dan pengetahuan, khususnya di bidang ilmu-ilmu Humaniora.

Ada serangkaian pertanyaan-pertanyaan yang bersifat antropologis yang mesti dijawab seperti: Pengetahuan dan pandangan manusia sampai di mana? Apakah pengetahuan manusia bersifat parsial dan individual atau universal dan global? Apakah pengetahuan ini terkait dengan lingkungan tempat tinggal manusia atau berhubungan dengan geografi yang lebih luas? Darimana manusia mampu mengungkap internal dan hakikat sesuatu? Bagaimana keinginan-keinginan manusia dan berada pada level seperti apa? Bagaimana manusia mewujudkan nilai-nilai non-materi? Apa tujuan utama manusia? Apa kesempurnaan manusia dan bagaimana ia mencapai kesempurnaannya? Apa kesempurnaan manusia hanya bersifat materi atau terkait dengan dunia lain? Apakah ruh manusia akan mengalami kefanaan atau kekal? Apa tanda-tanda kekekalan ini? Apakah manusia memang mampu mengalami keabadian?

Jawaban setiap filsafat pendidikan terhadap contoh-contoh pertanyaan di atas dengan penjelasan dan pemikiran apapun menunjukkan prinsip dan pandangan dunia filsafat itu di bidang antropologi. Sebagai contoh,

berdasarkan filsafat pendidikan yang berlandaskan agama (pendidikan religi), manusia adalah ciptaan Allah SWT dan karena hubungan *Khāliq* dan makhluk yang terjadi, manusia adalah hamba-Nya. Manusia seperti ini dalam bingkai wahyu Ilahi akan memperoleh pencerahan dalam pikiran dan otaknya dan dalam rangka melalui jalan-jalan kesempurnaan dan kebahagiaan, ia akan berkomitmen untuk melaksanakan pelbagai perintah Ilahi dan menjauhi pelbagai larangan-Nya dan memohon pertolongan dari-Nya. Sedangkan dalam filsafat pendidikan yang berpandangan Sekuler maka tentu akan muncul dalam bentuk lain. Dalam pandangan filsafat Sekuler, manusia akan tenggelam dalam individualitasnya dan penafsirannya tentang hakikat adalah penafsiran yang individualistik. Tentu saja nilai-nilai dan kecendeungan-kecenderungan manusia akan mengikuti pandangan ini.

### 3. Prinsip Pendidikan

Dalam kamus besar bahasa Indonesia, prinsip dimaknai sebagai kebenaran yang menjadi pokok dasar berpikir, bertindak, dan sebagainya. Prinsip atau dasar (*uṣūl*) adalah sekumpulan kaidah-kaidah—yang dengan mempertimbangkan aturan-aturan yang terkait dengan kriteria-kriteria umum dan sebagai pedoman tindakan—mengarahkan pengaturan-pengaturan pendidikan.

Dalam defenisi lain dijelaskan bahwa prinsip adalah pencarian yang dilakukan dengan penuh kesadaran terhadap dasar-dasar rasional dan parameter-parameter yang melaluinya proses pendidikan akan begitu mudah terwujud secara ideal.

Prinsip dalam istilah taklim dan tarbiah bermakna barometer dan dasar tindakan dan perbuatan siswa dan guru.<sup>123</sup> Ada sejumlah prinsip yang perlu diperhatikan demi kesuksesan proses belajar-mengajar, di antaranya:

#### a. Prinsip Tafakur dan Ta'aqqul

Salah satu faktor yang paling berpengaruh dalam pendidikan adalah penumbuhan dan penguatan kekuatan akal. Sebab, akal memiliki peran penting dalam menyeimbangkan dan mengontrol kecenderungan-kecenderungan hawa nafsu dan mengajak untuk berbuat baik serta terikat dengan akhlak yang terpuji.

Menurut ulama akhlak, setiap hari manusia bertempur dan bergulat dengan hawa nafsunya. Dalam pergulatan batin ini, ada tiga kekuatan yang saling bertarung dan berebut posisi awal, yaitu kekuatan emosi, kekuatan syahwat, dan kekuatan akal. Akal tidak membunuh dua kompetitornya tersebut tapi menengahinya supaya masing-masing tidak kebablasan (terlewat dari batas atau tujuan yang sudah ditentukan), sehingga syahwat terkontrol dan manusia mencapai tahap *'iffah* (kesucian diri) dan amarah terkendali dan insan menggapai jenjang *shajā'ah* (berani), bukan nekat.

---

<sup>123</sup>Ozder Syamhani, Powar Nur Aliyan dll, "Uṣūl wa Rawishhoye Tarbiyyati az Didgohe Imam Khomainī, dalam Jurnal *Baṣīrat wa Tarbiyyat Islami* 26/4/94, hal 117.

Pendidikan rasional adalah sebuah wawasan baru yang kurang mendapatkan tempat dalam banyak diskursus pendidikan di tanah air. Apa pendidikan rasional itu? Pendidikan rasional adalah sebuah upaya menciptakan kesempatan/tempat yang layak untuk tumbuhnya kekuatan rasional dalam rangka mencapai kedekatan dengan Tuhan. Pendidikan rasional juga bermakna menciptakan kondisi-kondisi yang sesuai untuk pertumbuhan kekuatan tafakur pada manusia (siswa).

Pendidikan rasional adalah tujuan utama pendidikan, sehingga pendidikan akal itu begitu penting dan independensi pikiran, bahkan akal dan *ta'aqqul* (berpikir logis/pemberdayaan nalar) lebih penting daripada ilmu dan *ta'allum* (proses belajar) itu sendiri.<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup>Terdapat dua persoalan dalam pengembangan potensi akal dan potensi berpikir yang penting untuk dikaji. Pertama, pengembangan potensi akal dan potensi berpikir kreatif. Kedua, tentang pengembangan kajian keilmuwan. Kajian keilmuwan identik dengan pembelajaran. Sedang pembelajaran secara *definitive* merupakan suatu proses penyebaran ilmu pengetahuan dalam bentuk informasi, di mana posisi belajar berperan sebagai objek pembelajaran.

Secara anatomis, otak merupakan media penyimpan informasi, sedang pendidik berperan memberi transformasi ilmu ke otak para pelajar, dalam rangka membentuk dan mengembangkan potensi berpikir kreatif pada diri mereka serta membekali mereka dengan semangat kemerdekaan dalam proses pengembangan potensi berpikir, juga merupakan tugas pendidik.

Proses pendidikan serta pemberian informasi kepada pelajar ibarat dalam proses memasak, bila jarak antara api dan kuali berjauhan, maka proses memasaknya akan sangat lambat.

Berbeda dengan halnya jika kita tempatkan kuali secara tepat di atas api dari tumpukan kayu atau arang yang diawali dari proses menghidupkan api secara perlahan kemudian api menyala secara merata dan sempurna maka proses memasak akan menghasilkan masakan yang sempurna.

Demikian pula dengan pendidikan yang hanya bertumpu dengan menjejali otak pelajar dengan informasi, tanpa dibarengi dengan melatih pengembangan potensi berpikir kreatif. Hasilnya akan sangat berbeda dengan proses pendidikan yang menyeimbangkan antara pemasukan (*instilling*) informasi dan pengembangan potensi berpikir kreatif.

Dari sini akan semakin jelas, urgensi kajian tentang pengembangan akal dan daya berpikir dalam konteks ilmu pengetahuan dan proses pembelajaran. Hal ini menjadi acuan proses pembelajaran yang menitikberatkan pada pengembangan potensi berpikir dan semangat berkreasi. Sehingga diharapkan melahirkan generasi yang berilmu dengan amal dan yang beramal dengan ilmunya.

Demikian pula persoalan pengembangan potensi berpikir rasional dan berkreasi secara profesional dengan keahlian (*skill*) yang dimiliki, merupakan persoalan yang sangat penting untuk dilakukan. Institusi-institusi maupun lembaga-lembaga yang bergerak di sector pendidikan dan pengajaran harus benar-benar melaksanakan peran dan fungsinya. Peran seorang pendidik tentunya tidak hanya terbatas kepada pemberian informasi dan mengajarkan kepada pelajar agar mampu menguasai ilmu. Karena hal ini hanya akan menjadikan otak para pelajar membeku sehingga tidak termotivasi agar menggunakan nalar dan kreasi mereka. (Lihat Muṭahharī, *Dasar-Dasar Epistemologi Pendidikan Islam*, Ṣadrā Press, Jakarta, 2011, hal. 9).

Jean Jacques Rousseau (1712-1778), filsuf Prancis juga berpandangan bahwa mengantarkan kemampuan individu sampai jenjang tafakur dan *ta'addul* adalah tujuan utama pendidikan dan alam bisa menjadi faktor terpenting dalam mendukung pelaksanaan pendidikan rasional.

Akal berasal dari bahasa Arab yang memiliki kesesuaian dengan kata *'iqāl*. Dalam bahasa Arab, *'iqāl* bermakna pengikat onta.<sup>125</sup> Yaitu pengikat onta yang liar dan memberontak. Akal secara bahasa juga bermakna *fahmi* (pemahaman) dan terkadang diartikan sebagai kekuatan yang mendeteksi baik-buruk, hak-batil dan jujur-bohong. Dengan demikian, akal berarti kekuatan yang mencegah manusia dari perbuatan-perbuatan yang tidak layak.<sup>126</sup> Oleh karena itu, dinamakan akal karena ia mampu mengekang amarah dan syahwat. Sedangkan akal secara istilah—menurut Rāghib Iṣfahānī—bermakna *imsāk* (menahan) dan kekuatan yang menganalisa perkara yang baik dan yang buruk dalam kehidupan material dan spiritual lalu ia mengontrol jiwa/nafsu sesuai dengan bimbingan pengetahuan ini.<sup>127</sup>

Ada juga yang menguraikan bahwa akal merupakan kekuatan yang membagi-bagi dan menganalisa serta membedakan yang mampu merealisasikan antara suatu perkara dan perkara lainnya, yakni menyusun mukadimah-mukadimah logis dan memprediksikan hasil/kesimpulan. Dengan demikian, kinerja akal adalah mendatangkan manfaat dan menolak bahaya.

Lawan/anonim dari akal adalah *jahl* (kebodohan). Jadi, *jahl* anonimnya bukan *'ilm* (ilmu), tapi *'aql* (akal). Sebab, betapa banyak orang, misalnya, mengkonsumsi miras atau narkoba, padahal mereka sangat “alim” terhadap bahaya dan resiko dari kedua hal tersebut. Maka, sejatinya pemabuk dan pemakai narkoba adalah *ghairu 'āqil* (tidak berakal), meskipun alim. Contoh lain, koruptor itu orang “alim” dan pintar tapi dapat dipastikan bahwa ia orang yang tidak berakal. Sebab, orang yang berakal tidak akan pernah korupsi.

Dari pelbagai penjelasan tentang akal di atas dapat disimpulkan bahwa akal di satu sisi mendeteksi mana yang hak dan mana yang batil dan di sisi lain ia mengendalikan amarah dan syahwat (hawa nafsu).

Dari sini dapat dinyatakan bahwa pendidikan dan pembelajaran harus bertujuan untuk memaksimalkan potensi berpikir pelajar. Para pendidik harus berusaha keras memupuk peserta didik agar memiliki kemahiran meneliti dan menganalisis. Bukan sekadar mengarahkan mereka dengan instruksi semata, misalnya dengan perintah, “belajarlah!”, “terimalah!” “hafalkanlah!” dan sebagainya. Yang harus diperhatikan dan diarahkan adalah potensi berpikir

<sup>125</sup>Muhammad bin Mukrim Ibn Manẓur, *Lisān al- 'Arab*, Dār Ṣādir, Beirut, jilid 5, hal. 303.

<sup>126</sup>Ozder Syamhani, Powar Nur Aliyan dll, “Uṣūl wa Rawishhoye Tarbiyyati az Didgohe Imam Khomainī, dalam Jurnal *Baṣīrat wa Tarbiyyat Islami*, hal 118.

<sup>127</sup>Rāghib Iṣfahānī, *MufradātAlfāzhal-Qur'ān ...*, hal. 384.

serta kemampuan menyimpulkan apa yang mereka pelajari atau mereka teliti melalui kaidah-kaidah penyimpulan (*istinbāṭ*) selanjutnya mengajarnya mengambil keputusan (*ijtihād*), dengan merujuk kepada sumber asalnya.

Pengembangan potensi berpikir tentunya tak terlepas dari proses pendidikan dan pembelajaran karena keduanya merupakan sesuatu yang bersifat terpadu (*integrative*). Meski demikian, secara esensial potensi berpikir harus diutamakan dari proses pendidikan dan pembelajaran itu sendiri, karena potensi berpikir merupakan tujuannya.<sup>128</sup>

Setiap yang *ma'lūm* (diketahui) pasti *ma'qul* (dipahami oleh akal) dan begitu juga sebaliknya. Pandangan yang lebih cermat adalah terdapat relasi kausalitas antara ilmu dan akal, seperti hubungan wujud dengan

---

<sup>128</sup>Lihat Murtaḍā Muṭahharī, *Ta'lim wa Tarbiyyat dar Islām*, Ṣadrā, 1375 HS, hal 53. Ada sembilan alasan di balik orang yang tak berpandangan rasional:

1. Mengikuti Nafsu Amarah.  
Faktor yang paling menonjol dari halangan pendidikan rasional adalah mengikuti nafsu amarah. Nafsu amarah adalah musuh nomer wahid akal.
2. Cinta yang berlebihan.  
Cinta terkadang menjadi penyebab rusaknya parameter timbangan/penilaian manusia. Dalam roman Laila-Majnun disebutkan bahwa karena Laila berkulit hitam maka Majnun melilai bahwa warna terbaik adalah hitam.
3. Takut pada diri sendiri.  
Takut pada diri sendiri adalah kerugian kepribadian, yakni seseorang tidak menerima dirinya apa adanya dan justru ia mengagumi apa yang ada pada orang lain. Pandangan yang negatif terhadap diri sendiri ini membuat seseorang tidak mampu menggunakan potensinya dan menghalangi pertumbuhan dalam pelbagai dimensi wujudnya.
4. Sifat-sifat tercela.  
Setiap sifat tercela menyebabkan turunnya jenjan insani, terhalangnya kematangan akal dan gelapnya ruh dan hati.
5. Memusuhi atau menentang kebenaran  
Terkadang manusia tahu persis kebenaran tapi ia justru getol memusuhinya.
6. Terlalu Cepat Menghukumi/Menilai.  
Terburu-buru menghukumi sesuatu adalah akibat dari ketidakmatangan berpikir dan melakukan perenungan sehingga seseorang terjebak dalam kesalahan menyimpulkan dan menilai sesuatu.
7. Tidak Melakukan Tafakur.  
Yakni seseorang memiliki waktu tersendiri dan kemudian ia memutuskan hubungan dengan alam luar dan mengintrospeksi batinnya.
8. Mengikuti Prasangka.  
Dalam pencarian kebenaran, seseorang harus berani melewati keraguan dan prasangka. Manusia harus memiliki kebebasan berpikir. Dalam pencarian kebenaran, apapun bisa diragukan validitasnya dan keraguan itu merupakan mukadimah yakin.
9. Pengulangan tanpa pendalaman.  
Perbuatan yang bertumpu pada kebiasaan adalah perbuatan yang tidak bernilai. Sebab, kebiasaan menggantikan kekuatan berargumentasi dan beralil. Sehingga mengekang siswa dalam kebiasaan yang tidak bertumpu pada tafakur dan penyingkapan rasional akan bisa menjadi penghalang pertumbuhan pendidikan akal manusia. Lihat Imam Khomaini, *Ta'lim wa Tarbiyat az Didgoh Imam Khomaini*, Muassasah Tanzhim Atsar Imam Khomaini, Teheran, 1368 HS. hal. 40.

kesempurnaan-kesempurnaan wujud yang merupakan bagian yang tidak terpisah dari akal, sehingga antara keduanya ada kesesuaian, yakni akal selalu berbarengan dengan ilmu.

#### **b. Prinsip Kebebasan dan Ikhtiar**

Kebebasan adalah prinsip penting yang dengannya manusia mampu memiliki orientasi hidup. Al-Qur'an *al-Karīm* memperkenalkan manusia sebagai makhluk yang bebas/merdeka dalam menentukan jalan kebahagiaan atau kesengsaraan.

Logika agama Islam berdasarkan suatu pemikiran, akal dan filsafat serta serangkaian maslahat. Dengan demikian, kita tidak perlu ragu akan kekuatan dan kekokohan ajaran ini. Islam menghadihkan kebebasan berpikir kepada seluruh Muslimin yang tidak dimiliki komunitas lain. Dan ini termasuk kebanggaan Islam. Karena pesan kebebasan adalah inti ajaran Islam dan tugas utama Nabi Muhammad SAW. Beliau diutus untuk membebaskan umat manusia dari belenggu materi dan perilaku yang menyimpang sebagaimana termaktub dalam ayat:

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ<sup>ج</sup>

*Dan membebaskan beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. (QS. al-A`raf [7]: 157).*

Bahkan manusia juga memiliki kebebasan dalam memilih agama. Dengan demikian, kebebasan dalam urusan pendidikan yang merupakan bagian dari program kehidupan manusia merupakan prinsip utama.

Dalam Al-Qur'an juga ditegaskan bahwa perubahan takdir manusia pun tergantung pada ikhtiar dan kebebasannya, sehingga kemajuan dan kemunduran masyarakat tergantung pada diri mereka sendiri dan pada prinsipnya makna tarbiah adalah terciptanya seluruh kondisi yang mendukung sehingga seseorang mampu menerbitkan dirinya sendiri.

Kebebasan merupakan salah-satu pembahasan utama dalam kehidupan politik dan sosial yang sejak dahulu kala mendapat perhatian manusia. Sebab kebebasan merupakan keinginan umumnya manusia. Manusia menginginkan kehidupan yang bebas sehingga mereka dapat memilih apa saja yang mereka sukai. Sedikit sekali manusia yang tidak memiliki pilihan dan cenderung menyerahkan seluruh kehendaknya kepada orang lain dan dia hidup di bawah kendali orang lain. Jika demikian halnya maka kebebasannya yang fitri terbelenggu dan terpasung. Aspek kebebasan inilah yang membedakan antara manusia dan makhluk yang lain.

Muhammad Taqi Ja'fari mengklasifikasi tiga pemahaman saat membahas kebebasan, yaitu liberal, kebebasan dan ikhtiar. Menurut beliau, klasifikasi manusia dari sisi perbuatan yang dilakukannya dalam tahap pertama adalah Liberal. Liberal bermakna tidak ada penghalang apapun dan

tangan yang tidak terbelenggu. Yakni, tidak ada belenggu—baik yang bersifat alamiah ataupun perjanjian—yang mengikat tangan dan kaki seseorang. Gagasan Liberal ini disukai oleh manusia. Sikap liberal ini menurut Ja'fari mendatangkan kesenangan dan kesemangatan yang palsu.

Tahapan kedua adalah kebebasan. Yakni saat manusia merasakan adanya energi dalam dirinya yang dengannya ia mampu memilih suatu pekerjaan atau tidak memilih dan bila ia berhadapan dengan multi pekerjaan maka ia memilih pekerjaan ini atau pekerjaan itu atau ia ingin mencapai suatu tujuan dengan memilih tujuan ini atau tujuan itu. Di sini Anda lihat suatu kondisi yang lebih tinggi daripada liberal yang mutlak tersebut. Kemerdekaan ini begitu indah dan manis. Demikian Ja'fari.

Ja'fari juga menjelaskan perbedaan mendasar antara kemerdekaan dan ikhtiar, yaitu:

- 1) Kelayakan/kepantasan dan orientasi kebaikan dan kesempurnaan
- 2) Dalam kebebasan, melakukan suatu perbuatan atau menghindarinya dianggap sebagai suatu kenikmatan tapi dalam ikhtiar tidak ada motif murni kelezatan, apalagi kelezatan yang bersifat alamiah/jasmani
- 3) Dalam tahapan ikhtiar, iradah dan keputusan serta perbuatan yang diambil oleh manusia dalam rangka untuk mencapai suatu nilai.

Lebih jauh, Ja'fari menyebutkan dua syarat kebebasan yang dapat membuka otak dan jiwa manusia, yaitu:

- 1) Kebebasan tidak boleh menghalangi gerakan manusia menuju ikhtiar dan putaran kesempurnaannya
- 2) Kebebasan individual jangan sampai mengganggu kebebasan orang lain.

Para pemikir Barat hanya memperhatikan syarat yang kedua, padahal bila syarat pertama tak terpenuhi maka yang kedua pun tidak akan terlaksana.

Kebebasan adalah hak yang paling berharga bagi manusia. Semenjak dilahirkan manusia dalam keadaan bebas dan dia harus hidup secara bebas dan menentukan jalan kehidupan yang dipilihnya. Sebagaimana Sayidina Ali yang menyatakan dalam salah satu khotbah beliau, “Janganlah engkau menjadi budak bagi orang lain, sebab Allah telah menciptakanmu dalam keadaan merdeka.”<sup>129</sup>

Dalam pandangan Murtaḍā Muṭahharī, kebebasan merupakan nilai yang paling tinggi bagi manusia yang mengungguli nilai-nilai materi. Manusia yang mengikuti naluri kemanusiaannya akan siap untuk mengalami kelaparan, bertelanjang pakaian dan siap menjalani keadaan yang paling sulit sekalipun dalam kehidupannya, namun dengan syarat dia bebas dan tidak berada dalam penjara keinginan orang lain. Oleh karena itu, hakikat kemanusiaan adalah kebebasan.

Manusia secara alami adalah makhluk yang bebas dan senantiasa ingin bergerak ke mana saja yang dia inginkan. Muṭahharī menganggap manusia

---

<sup>129</sup>Sayid Muhammad Radhi, *Nahj al-Balaghah*, Qum: al-Qurba, 1427 H, hal 49.

sebagai makhluk yang sadar dan akrab dengan alam dan tidak perlu dikuasai oleh selainnya. Kalau makhluk-makhluk melata lainnya melakukan pekerjaannya dengan kekuatan yang tidak dapat ditentang, yaitu naluri, sedangkan manusia berada dalam kondisi yang bebas dan berada dalam kebebasan akal dan undang-undang yang dengannya mereka melakukan pelbagai aktifitas.

Muṭahharī menghubungkan antara akal dan kebebasan, di mana beliau meyakini bahwa salah satu masalah yang menyebabkan risalah kenabian itu berakhir adalah semakin sempurnanya akal manusia seiring dengan berjalannya masa. Dengan akalnya, manusia mampu untuk memilih jalannya dan menentukan jalan yang terbaik untuk dirinya. Manusia terdiri dari akal dan jiwa, yang keduanya mewakili aspek jasmani dan rohani. Mustahil manusia mampu melepaskan salah-satu bagian dari dirinya, yaitu akal dan jiwa.<sup>130</sup>

Manusia memiliki kebebasan secara sempurna, sehingga dengannya dia mampu untuk mengaktualisasikan berbagai potensinya. Manusia memiliki karakter kebebasan. Keinginan bebas dan kebebasan tampak dalam seluruh aturan ajaran Islam. Dan ajaran-ajaran kebebasan itu tampak dalam teks ajaran-ajaran Islam. Islam adalah agama kebebasan dan kemerdekaan.

Keyakinan terhadap Allah bukan saja tidak merampas kebebasan manusia, bahkan ia sendiri menyebabkan penguatan spirit kebebasan dan kemerdekaan pada manusia. Dan pada hakikatnya keyakinan kepada Tuhan sama dengan kemerdekaan manusia. Kebebasan dalam pandangan Muṭahharī memiliki dua pilar: *Pertama*, pemberontakan dan penentangan. *Kedua*, penyerahan dan ketundukan. Tanpa penentangan dan pemberontakan, akan terjadi keterpurukan dan keterpenjaraan. Dan tanpa penyerahan dan ketundukan, akan terjadi kekacauan dan kerumitan.<sup>131</sup>

Dari sisi yang lain, kebebasan adalah sebuah jalan dan metode untuk mencapai suatu tujuan. Kebebasan bukan tujuan itu sendiri, tetapi hanya suatu jembatan dan tempat berlalu untuk mencapai tujuan-tujuan yang lebih tinggi.

Kebebasan adalah kesempurnaan sarana, bukan kesempurnaan tujuan. Tujuan manusia bukanlah untuk menjadi bebas, tetapi hendaklah manusia bebas untuk mencapai kesempurnaan. Kebebasan yakni ikhtiar. Manusia, di antara berbagai makhluk, bukan hanya wujud yang harus memilih jalannya sendiri, bahkan dengan ungkapan yang lebih teliti, manusia harus memilih dirinya sendiri.

Jadi, wujud yang terpaksa tidak akan pernah mampu mencapai jalan dan tujuannya. Maka, kebebasan adalah kesempurnaan sarana dan bukan kesempurnaan tujuan. Oleh karena itu, kebebasan secara otomatis, tidak

---

<sup>130</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Ozodi Ma'nawī*, Nashr Ṣadrā, Qom, 1398 HS, hal. 30.

<sup>131</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Ozodi Ma'nawī* ..., hal. 32.

memiliki kesucian dan nilai, tetapi ia menjadi berharga dan bernilai karena di saat manusia kehilangan kebebasan, maka ia—sebagaimana makhluk yang lain—tidak memiliki kekuatan untuk memilih. Dan pada gilirannya, kepemilikan pelbagai potensi pada manusia itu tidak bermakna dan tidak ada artinya. Dari sisi itu, kebebasan patut untuk dipuji, karena manusia dengannya mampu bergerak. Dan dalam perjalanan kehidupannya, ia mampu memilih. Dan orientasi kehidupannya pun dapat ditentukannya sendiri. Muṭahharī, dalam hal ini, mengatakan “Dengan kebebasan, manusia mampu untuk mencapai kesempurnaan yang paling tinggi dan mencapai suatu derajat yang paling agung. Dan sebaliknya, dengan kebebasan pula manusia dapat terjatuh pada tempat yang paling rendah.”<sup>132</sup>

### **c. Prinsip Mendahulukan Pendidikan Diri Sendiri**

Problema pendidikan hari ini adalah terdapat perbedaan mencolok antara ucapan dan tindakan pengajar. Bila seorang guru berusaha untuk memperbaiki dirinya terlebih dahulu maka siswa akan menerima dan mengamalkan ucapan dan perintahnya tanpa protes. Imam Khomainī mengatakan: Pertama, Anda harus memperbaiki diri Anda sendiri; pertama Anda harus membersihkan hati Anda. Ajaran-jaran Islami untuk membangun manusia dan ajaran ini hendaklah Anda amalkan dan setelah itu Anda mendidik remaja dan anak-anak.<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Ozodi Ma'nawī ...*, hal. 35.

<sup>133</sup>Imam Khomainī, *Ta'līm wa Tarbiyat az Didgoh Imam Khomainī ...*, hal 43.

## **BAB V**

### **ANTROPOLOGI AL-QUR'AN DAN RELEVANSINYA SEBAGAI DASAR PENDIDIKAN**

Antropologi Al-Qur'an sangat relevan, berguna secara langsung dan bisa diterapkan dalam dunia pendidikan. Betapa tidak, apa manfaatnya Allah SWT menjelaskan hakikat dan informasi tentang manusia sedemikian detail dalam Al-Qur'an—sebagaimana telah penulis jelaskan pada bab sebelumnya—bila tidak bisa digunakan dalam pendidikan dan pembangunan manusia yang merupakan salah satu tujuan utama di balik penurunan kitab suci ini. Lagi pula, Al-Qur'an mengisyaratkan ajakan untuk membaca ayat *anfusiyyah* sebagaimana misalnya dijelaskan dalam ayat,

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

*Dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?* (QS. al-Dzariyat [51]: 21).

Ayat tersebut terasa sia-sia dan tidak berguna bila tidak bisa diterapkan dalam dataran praktis dan tentu Allah *al-Hakīm* tidak mungkin menjelaskan dan memerintahkan sesuatu yang tidak mungkin dapat dilakukan. Demikian juga isyarat Nabi saw bahwa barangsiapa mengenal dirinya maka ia mengenal Allah pun semakin meneguhkan posibilitas pengenalan diri yang merupakan pintu masuk menuju *ma'rifatullah*. Dan berikut ini penulis jabarkan bukti bahwa setiap manusia mampu mengenali, mengalami dan merasakan dirinya.

### A. Posibilitas Pengenalan Diri (Manusia)

Ada pelbagai bentuk pengenalan diri secara realistik yang ingin penulis isyaratkan di bawah ini.

*Pertama*, pengenalan diri secara fitri. Secara esensial, manusia mengenal dirinya, yakni mengenal hakikat dirinya. Kemunculan “saya” manusia sejatinya adalah kemunculan pengetahuan/ pengenalan saya terhadap diri saya. “Saya” adalah realitas yang pada hakikatnya adalah pengenalan terhadap diri sendiri.

Manusia pada tahap-tahap berikutnya, yakni setelah pengetahuannya terhadap hal-hal yang lain baik secara kuantitas dan kualitas meningkat maka pengetahuannya terhadap dirinya pun—sebagaimana ia mengenali hal-hal lain—bertambah. Dengan kata lain, manusia mempersepsi *image* (gambar) tentang dirinya di otaknya. Namun sebelum mencapai pengetahuan tentang dirinya seperti ini, bahkan sebelum manusia mengetahui apapun yang lain, ia telah “merasakan” dan “mengalami” dirinya. Pengenalan manusia terhadap dirinya dengan pengetahuan pencapaian hakikat sesuatu—bukan melalui pengetahuan yang diperoleh melalui pencapaian *image* (gambar) sesuatu di otak—menafikan keraguan dan kebimbangan tentang apakah saya ada atau tidak ada.

Sebab, pengetahuan yang diperoleh dengan pencapaian hakikat sesuatu tidak memberi ruang sedikit pun untuk keraguan dan kegalauan. Hal ini tak ubahnya orang yang merasakan manisnya gula. Mungkinkah setelah ia merasakan kemanisan gula, ia meragukan bahwa gula itu manis?

Jadi, pengetahuan dan pengenalan manusia terhadap dirinya itu bersifat fitri (berhubungan dengan fitrah/sifat asal), bukan ilmu yang diperoleh melalui indrawi atau proses belajar-mengajar pada umumnya. Umumnya para psikolog berpendapat bahwa pengenalan manusia terhadap dirinya terjadi melalui pencapaian *image* (gambar) sesuatu di otak.

Ketika Al-Qur’an mengisyaratkan tahapan-tahapan penciptaan janin di rahim, sebagai tahapan terakhir ia menyatakan,

ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ

*Kemudian Kami menjadikannya ciptaan yang lain.* (QS. al-Mu’minun [40]: 14).

Ini mengisyaratkan bahwa materi yang tidak mengenal dirinya diubah menjadi esensi *rūhanī* yang mengenal dirinya.

*Kedua*, pengenalan diri secara duniawi. Pengenalan diri secara duniawi berarti mengenal diri dalam kaitannya dengan dunia: dari mana aku datang? Di mana aku berada? Aku akan pergi ke mana? Dalam bentuk pengetahuan ini, manusia mampu menyingkap sebuah fakta bahwa ia merupakan

partikel/bagian dari “keseluruhan” yang bernama dunia. Manusia mengetahui bahwa ia bukan satu pulau tersendiri, ia senantiasa terikat dengan sesuatu. Ia tidak datang sendiri; tidak hidup sendiri; tidak pergi sendiri. Ia ingin menentukan keadaannya di tengah “keseluruhan” ini.

Model pengetahuan diri seperti ini yang menjadi salah satu penyebab munculnya penderitaan manusia yang paling lembut dan paling tinggi; suatu penderitaan yang tidak ditemukan pada hewan dan makhluk yang lain. Yaitu derita untuk mendapatkan/menemukan hakikat (kebenaran). Pengenalan diri ini akan mendorong rasa haus akan hakikat dan pencarian keyakinan. Dengan pengenalan diri ini, manusia berupaya untuk mendapatkan kedamaian dan ketentraman. Bara keraguan menyala-nyala dalam diri manusia dan menyebabkannya berkelana dari satu penjuru ke penjuru lainnya. Bara inilah yang “membakar” orang-orang seperti Imam Ghazālī yang tidak pernah kenal lelah dalam mencari dan memotret kebenaran, bahkan terkadang mereka harus meninggalkan kebiasaan makan-minum (berpuasa) dan juga meninggalkan kampung halamannya dan bertahun-tahun hidup dalam keterasingan. Pengenalan diri model ini menyebabkan manusia mengubah sejarah dan takdir hidupnya.

*Ketiga*, pengenalan diri secara manusiawi. Pengenalan diri secara manusiawi berarti mengenal diri dalam kaitannya dengan seluruh manusia. Penjabarannya seperti ini bahwa manusia pada hakikatnya adalah satu kelompok yang satu dan mereka semua mempunyai “hati nurani insani” yang satu. Rasa cinta kepada sesama manusia dan sifat-sifat humanis itu ada pada seluruh individu manusia.

Penyair Sa’id dengan sangat indah berkata,

*Bani Adam adalah anggota satu badan*

*Mereka tercipta dari satu substansi*

*Bila satu organ tubuh merasa sakit*

*Maka anggota tubuh yang lain pun merasa gelisah*

*Bila Anda tidak sedih dan peduli dengan derita orang lain maka jangan-jangan nama Anda bukan manusia.*<sup>1</sup>

Bila bentuk pengenalan diri seperti ini muncul pada diri seseorang maka harapan-harapannya akan menjadi harapan-harapan manusia, orientasi dan usahanya akan terbentuk di bidang kemanusiaan, dan persahabatan dan permusuhannya pun semua memiliki warna insani. Sahabat–sahabat manusia adalah ilmu, budaya, kesehatan, kesejahteraan, kebebasan, keadilan, kasih sayang, dan musuh-musuh manusia adalah kebodohan, kemiskinan, kezaliman, penyakit, dan diskriminasi.

Selanjutnya, penulis ingin membuktikan posibilitas pengenalan diri dan pengalaman diri yang seringkali terhalang oleh badan/raga. Jasad atau badan

---

<sup>1</sup>Sa’id Haidari, “Bani Adam a’doe yekdigaran”, dalam <https://rasekhoon.net/article>. Diakses 20 Januari 2021.

seringkali menjadi jeruci dan penjara yang menyebabkan akses menuju “merasakan” dan “mengalami” diri menjadi tertutup rapat-rapat. Semakin kuat koneksi manusia dengan badannya maka semakin kuat pula tertutupnya pintu merasakan diri. Badan manusia tidak jarang menjadi pengendali dan tongkat komando berada di tangannya. Sehingga manusia yang terhormat pun menjadi lunglai dan terhina saat menuruti keinginan rendah badan. Betapa banyak manusia yang melakukan kejahatan moral dan kebengisan tindakan yang melampaui batas, bahkan binatang yang tanpa akal pun tidak pernah melakukannya. Yang demikian itu karena manusia telah menjadi boneka dari keinginan hewaniannya dan lupa akan hakikat kemanusiaannya.

Memasak air panas merupakan ilmu eksperimen. Mula-mula api dinyalakan terlebih dahulu, kemudian diletakkan panci yang berisi air di atas api tersebut, lalu api itu menyala sekian lama, sehingga air yang berada di dalam panci tersebut memanaskan dan mendidih. Supaya proses memasak air berjalan dengan baik, maka tidak boleh ada penghalang yang menyebabkan air itu tidak segera mendidih. Misalnya, api tersebut tidak langsung terkena panci atau terdapat benda yang menghalangi panci tersebut, sehingga air tidak segera mendidih.

Contoh di atas memberi pelajaran kepada manusia bahwa untuk merasakan diri, ia harus menghilangkan dulu penghalang diri. Bila manusia ingin merasakan diri/jiwa secara eksperimen, maka syarat-syarat yang memenuhi kriteria untuk supaya ia bisa berhubungan dengan jiwa itu juga harus diperhatikan, dan penghalang-penghalang yang merintangikan hubungan dengan jiwa pun harus ditiadakan.

Badan bukan berarti—karena posisinya sebagai alat—tidak turut andil dalam pemahaman dan persepsi manusia. Bagaimana pun indra itu merupakan salah satu alat untuk memahami ilmu karena ada ilmu-ilmu yang memang ditangkap dengan panca indra. Tetapi yang ingin dikemukakan di sini adalah bahwa badan manusia tidak ada hubungannya dengan hakikat manusia. Jadi, manusia tanpa badan itu adalah manusia yang hakiki. Sebagaimana dikatakan bahwa derajat panasnya air itu tidak ada hubungannya dengan hakikat air itu sendiri. Air tetaplah menjadi air karena derajat panas itu bersifat fisik. Ketika air dididihkan dengan derajat tertentu, maka ia akan mendidih. Hakikat air adalah basah dan membasahi. Apakah air itu mendidih atau tidak, ia tidak akan berubah dari hakikat aslinya. Begitu juga dengan manusia, bagaimana pun bentuknya, apakah dia besar, tinggi, pendek, itu semua tidak memengaruhi hakikat manusia selama ia mempunyai jiwa. Bahkan terkadang orang yang cacat secara fisik, jiwanya justru lebih kuat, lebih sabar, dan lebih menghargai jiwanya. Jadi, ketika salah satu anggota tubuh seseorang hilang, ia tidak akan pernah kehilangan hakikat jiwanya.

Kemudian masalah berikutnya adalah masalah pingsan. Ini masih menunjukkan bahwa contoh pingsan merupakan sebagian dari serangkaian contoh yang membuktikan bahwa hakikat manusia adalah bukan badannya, tetapi jiwanya. Saat manusia tidak sadar/pingsan, penyebab yang membuatnya tidak sadar adalah misalnya pengaruh obat yang disuntikkan seseorang kepada dirinya supaya jiwa tidak mampu lagi mengontrol dan merasakan kehadiran fisik dan badan dalam waktu tertentu. Maka dengan demikian dapat dipahami bahwa merasakan sakit sebagaimana pengetahuan yang lain itu berhubungan dengan jiwa. Metode menghilangkan kesadaran dari manusia itu menunjukkan bahwa yang merasakan sakit itu bukan badan, melainkan jiwanya. Kalau fisik yang merasakan sakit mestinya dia merasakan sakit, baik dalam kondisi sadar maupun tidak sadar. Namun di sini meskipun anggota badan dibedah dan dioperasi yang seharusnya itu membuatnya merasa sakit, justru ia tidak merasakannya sama sekali. Hal ini dialami karena jiwanya telah dikuasai dan dialihkan konsentrasinya oleh obat bius, sehingga ia tidak merasakan sakit apa pun. Jadi, sakit itu sendiri dirasakan oleh jiwa dan bukan fisiknya. Sakit itu sendiri tidak bersifat fisik. Tetapi karena jiwa ini berhubungan dengan badan, maka bentuk sakitnya itu dirasakan di titik-titik dan tempat-tempat tertentu, misalnya sakit di kaki, tangan, dan sebagainya. Tetapi hakikat rasa sakit itu sendiri adalah jiwa yang merasakan, bukan kaki, tangan, dan anggota tubuh yang lain.

Ketika seseorang dibius, sebetulnya kontrol jiwa terhadap badan itu diputus atau dikurangi secara terbatas. Kemudian biasanya dalam proses pembiusan itu menggunakan alat atau obat yang secara bertahap/pelan-pelan hubungan antara badan dan jiwa itu dapat pulih seperti semula. Hal ini memang pekerjaan yang sangat sensitif dan memerlukan dokter khusus dalam proses (p pembiusan) tersebut. Sebab, kalau dosis obat melebihi batas yang dianjurkan, maka bisa jadi hubungan antara jiwa dan badan tidak akan kembali lagi. Itu artinya jiwa akan terpisah dari badannya secara permanen. Dikatakan bahwa orang-orang yang lanjut usia itu tidak boleh dibius karena orang-orang tua itu lebih siap untuk terpisah dari badannya secara sempurna.

Jadi, pengenalan diri termasuk pengetahuan yang bersifat eksperimental (yang dialami dan dirasakan). Bila seseorang ingin memahami sepenuhnya bahwa hakikat dirinya bukan jasmani dan jasmani tidak punya andil dalam hakikat dirinya, maka masalah ini harus dirasakannya sebagaimana masalah-masalah eksperimental yang lain. Jadi, pengenalan diri ini adalah pengetahuan yang manusia rasakan, bukan ilmu yang diceritakan; bukan juga penalaran serta pemaparan sesuatu yang abstrak.

Ketika dipahami bahwa hal yang terpenting dari manusia adalah jiwanya, maka pengenalan jiwa itu harus sungguh-sungguh dan serius. Dengan demikian maka hakikat yang membentuk manusia adalah jiwanya. Jadi, perasan dan intisari manusia adalah jiwanya, bukan badannya. Dan

posisi badan sebagai alat yang berada dalam genggaman jiwa, dan sebetulnya badan manusia itu bekerja di bawah kendali jiwanya. Atau dengan kata lain, jiwa yang mengendalikan badan. Dan jiwa yang memerintah dan mengomando badan. Jiwa itu pemikir yang ulung dan badan penerima dan pelaksana buah pikiran jiwa.

Segala persepsi atau pemahaman yang manusia miliki, baik mendengar maupun berpikir, semua itu terkait dengan “saya”. Jadi, ketika dikatakan, “saya mendengar”, “saya melihat” dan “saya berpikir” apakah seseorang pernah temukan bahwa pemikiran, pendengaran, dan penglihatan itu terpisah dari “saya” dalam pengertian “jiwa” yang berpikir tersebut? Ketika tertidur pun jiwa manusia bisa melihat tanpa mata dan bisa mendengar tanpa telinga.

Ketika manusia melihat, pada hakikatnya yang melihat adalah jiwa bukan mata. Contohnya, teleskop ketika melihat bintang atau matahari, pada dasarnya yang melihat itu adalah orang yang menggunakan teleskop tersebut. Sama halnya seperti contoh pertama tersebut, yaitu sebenarnya mata tidak bisa melihat, dan yang melihat itu pada hakikatnya adalah jiwa yang melihat dengan menggunakan alat, yaitu mata.

Jiwa terkait dengan badan seperti raja/penguasa terkait dengan kota atau seperti nahkoda sehubungan dengan perahu. Sebagaimana seorang nahkoda mengatur perahu dan raja/penguasa mengatur suatu kota maka tugas jiwa adalah mengatur badan.

Ringkasnya, setiap orang dapat merasakan bahwa hakikat dirinya itu bukan fisiknya. Jadi, setiap orang bisa merasakan jiwanya dan bahwa hakikat dirinya itu bukan badannya. Setiap manusia yang lebih memerhatikan masalah ini, maka dia akan lebih memahami perbedaan antara jasmani dan rohani dan dia akan lebih serius lagi untuk mendalami hakikat jiwa.

Selanjutnya, penulis akan menguraikan sembilan poin penting yang terkait dengan makrifat *nafs* berikut ini.

### **1. Hakikat Manusia di Belakang Badannya**

Ketika dipahami bahwa hal yang terpenting dari manusia adalah jiwanya, maka pengenalan jiwa itu harus sungguh-sungguh dan serius dipahami. Maka definisi “saya” dalam istilah filsafat adalah tentu bukan badan melainkan “jiwa”. Kata “jiwa” dalam filsafat diartikan sebagai “*al-nafs al-nathiqah*”, yaitu “jiwa yang berpikir”. Dengan demikian, hakikat yang membentuk manusia adalah jiwanya. Jadi, intisari dari manusia adalah jiwanya, bukan badannya. Dan posisi badan berarti sebagai alat yang berada dalam genggaman jiwa, dan sebetulnya badan manusia itu bekerja dikendalikan oleh jiwanya. Atau dengan kata lain, jiwa yang mengendalikan badan.

Setiap orang bisa merasakan bahwa dirinya itu bukan fisiknya. Jadi, setiap orang bisa merasakan jiwanya bahwa hakikat dirinya itu bukan badannya. Setiap manusia yang memerhatikan masalah ini, maka dia akan

lebih memahami perbedaan antara jasmani dan rohani dan dia tentu akan lebih serius lagi untuk mendalami hakikat jiwa.

Kemudian poin berikutnya pengenalan jiwa adalah makrifat/ pengetahuan yang bersifat eksperimen, dan eksperimen itu sendiri nantinya termasuk dalam kategori ilmu *huḍūrī*. Bila manusia ingin memahami sepenuhnya bahwa hakikat dirinya bukan jasmani dan jasmani tidak punya andil dalam hakikat dirinya, maka masalah ini harus dirasakan sebagaimana masalah-masalah eksperimen yang lain. Jadi, pengenalan jiwa ini adalah termasuk ilmu *huḍūrī* atau ilmu yang dirasakan, bukan proses argumentasi juga bukan proses sesuatu yang abstrak. Ada ilmu yang sifatnya menyusun argumentasi untuk memahami sesuatu. Misalnya, argumentasi tentang logika bahwa adanya asap menunjukkan adanya api. Atau seseorang membayangkan sebuah gambar atau imajinasi di dalam otaknya. Tentu hal itu merupakan sesuatu yang abstrak yang tidak dirasakan, dan tentu pengenalan jiwa bukan termasuk dalam kategori ilmu tersebut karena *ma'rifat al-nafs* adalah ilmu yang dipelajari atas dasar eksperimen atau pengalaman.

## **2. Kehadiran Nafs Manusia yang Melampaui Zaman dan Tempat**

Saat bermimpi, jiwa manusia mengembara dan berkelana ke sana kemari. Terkadang ia mengalami mimpi buruk dan terkadang mimpi yang menyenangkan. Orang yang jiwanya bening dan bersih biasanya mengalami mimpi-mimpi indah dan menyenangkan. Sebaliknya, orang yang jiwanya keruh dan kotor maka ia akan dihantui mimpi-mimpi yang buruk dan menakutkan. Saat bermimpi, jiwa manusia melakukan aktifitas berlari tanpa kaki, makan-minum tanpa mulut, memegang tanpa tangan, melihat dan mengintip tanpa mata. Saat bermimpi, koneksi manusia dengan badan minim dan lemah. Dan secara mutlak manusia bisa merasakan jiwanya adalah ketika jiwanya sama sekali tidak bergantung lagi kepada badan, yaitu saat mati. Oleh karena itu, ada penyerupaan antara mati dan tidur, di mana tidak jarang tidur juga disebut dengan mati kecil.

Saat mimpi sebenarnya manusia sedang berhubungan dengan jiwanya dan merasakan kehadiran jiwa.

Ketika manusia sadar bahwa dia bukan pemilik dirinya, maka dia tidak bisa mengklaim bahwa dia pemilik sejati dirinya. Ketika manusia merasa bahwa dirinya dimiliki oleh sesuatu, berarti ada sesuatu di luar sana yang mengatur dirinya. Tentu pengatur dirinya itu memiliki sejumlah program yang harus dijalankan dan ia harus tunduk kepada pengatur tersebut, dan dia tidak bisa semena-mena untuk memperlakukan dirinya. Dengan demikian, *ma'rifah al-nafs* itu akan mengantarkan manusia kepada pengenalan terhadap Allah. Ketika manusia merasakan kehadiran Allah dalam dirinya, maka itu merupakan mukadimah untuk mengenal Allah SWT. Dan *ma'rifah al-nafs* ini sebagai pengantar untuk suluk dan tasawuf karena tasawuf berbicara tentang

menjalin kedekatan dengan Allah dan menuju kepada-Nya dan satu-satunya jalan terbaik menuju Allah adalah dengan mengenal jiwa (*ma'rifah al-nafs*).

### 3. Badan Tempat Zuhūr Keadaan-Keadaan Insan

Badan dalam penguasaan "saya" dan tidak ikut campur dalam hakikat manusia. Karena itu, "badan" manusia terpengaruh oleh keadaan-keadaan dan pengaruh-pengaruh "*nafs*". Insan memahami bahwa keadaan-keadaan ruh yang terkait dengan *nafs* berpengaruh pada badan. Seperti rasa takut yang terkait dengan ruh namun juga tampak pada badan. Atau misalnya seseorang bermimpi bahwa ia jatuh dari gunung dan berguling-guling. Esok harinya saat bangun, ia akan merasakan kelelahan dan ketegangan. Meskipun jatuh tersebut tidak terkait dengan badan namun keadaan-keadaan "saya" tampak pada badan. Atau bila seseorang mimpi berkelahi maka detak jantungnya pun berdebat semakin kencang, padahal biasanya detak jantung berdebar lebih kencang saat terpacu aktivitas yang tinggi, namun nyatanya manusia sedang santai di atas tempat tidur tapi karena *nafs* sedang bertarung maka badan bereaksi sehingga degup jantung tambah kencang. Yakni hukum "saya" tampak pada "badan". Dan ini menunjukkan bahwa penentu utama dalam seluruh aksi dan reaksi adalah "saya" dan "badan" di bawah pengaruh "saya".

### 4. Manusia Lebih Hidup Tanpa Badan

Manusia tanpa badan lebih hidup. *Nafs* tanpa badan mampu memahami bahkan lebih mampu memahami pelbagai peristiwa daripada badan dan menyaksikan kejadian-kejadian yang belum mampu dilihat oleh mata fisik. Jadi, badan manusia tidak memiliki andil dalam kehidupan manusia dan *nafs* lebih hidup tanpa badan bahkan ia mampu melihat dalam keadaan mati.

Seorang yang tertidur pun dapat mendengar tanpa telinga, dan bahkan dia bisa makan tanpa mulut. Itu semua bukti yang menandakan bahwa jiwa bisa melakukan sesuatu ketika seseorang tertidur dengan jiwa yang mengembara. Dan saat tidur, dengan badan yang tidak berfungsi, seseorang tetap bisa melakukan aktivitas. Saat seseorang bermimpi antara badan dan jiwa masih ada koneksi, meskipun lemah, sehingga secara fisik ia bisa merasakan apa yang dirasakan dalam mimpi tersebut. Itu menandakan bahwa manusia bisa membuktikan keberadaan dan aktivitas jiwa saat mimpi dan secara fisik itu dapat dikenali dan dirasakan. Misalnya jika seseorang bermimpi sedang makan maka saat terbangun ia bisa merasakan nikmatnya makanan tersebut walaupun sebenarnya pada waktu tertidur ia tidak melakukan aktifitas berupa makan. Hal itu menandakan bahwa jiwa melakukan sebuah penetrasi atau penyusupan sementara badan tidak bergerak di atas tempat tidur atau fisik tidak berfungsi saat mimpi melainkan jiwa yang bekerja.

Al-Qurán mengatakan,

فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ

*Kami singkapkan daripadamu tutup (yang menutupi) matamu, maka penglihatanmu pada hari itu amat tajam.*(QS. Qaf [50]: 22).

Ayat tersebut mengisyaratkan bahwa penglihat hakiki bukanlah mata. Oleh karena itu, ketika ruh manusia berlepas dari badan ini maka ia akan melihat masa lalu dan masa depan dengan lebih baik.

### 5. Badan Adalah Alat Kesempurnaan Manusia

*Nafs* insan menyempurna melalui pemberdayaan "badan". Karena itu, *nafs* secara *takwīnī* (terkait dengan penciptaan) menyukai badan dan menganggapnya dari dirinya. Meskipun demikian, saat *nafs* mencapai kesempurnaan-kesempurnaan untuk dirinya yang diperlukan maka ia meninggalkan badan. Dan sebab kematian alami adalah hal ini, yakni ruh meninggalkan badan.

Pada bagian ketiga telah dijelaskan bahwa asal wujud manusia adalah "saya" dan badan dalam hegemoni *nafs*. Lalu, apa manfaat dari badan ini? Harus dipahami bahwa *nafs* memiliki *tajarrud nisbī* (nonfisik yang relatif)<sup>2</sup> dan aspek *bi al-quwwah* yang berubah menjadi *bi al-fīl* yang melalui pemberdayaan badan dan pelaksanaan pelbagai iradah yang terkait dengan badan, maka aspek-aspek *bi al-quwwah* ini dijadikan *bi al-fīl*.

*Nafs* mencapai pelbagai kesempurnaannya melalui badan sehingga badan disukainya dan tidak ingin berpisah dengannya. Di samping itu, keakraban yang cukup lama dengan sesuatu akan mendatangkan kesukaan terhadapnya dan inilah alasan kesukaan *nafs* pada badan. Sedangkan sesuatu yang hakiki dan ideal bagi *nafs* adalah kesempurnaan yang diperoleh melalui penggunaan badan, bukan badan itu sendiri, namun karena seseorang lalai dari hal ini maka ia takut pada kematian. Namun baik seseorang suka pada badan atau tidak, *nafs* secara *takwīnī* setelah beberapa waktu pasti akan meninggalkan badan ini yang mereka namakan peristiwa ini dengan kematian.

### 6. Huḍūr Kāmil Nafs Pada Badan

*Nafs* manusia melampaui zaman dan tempat sehingga tidak bisa ia dikaitkan dengan badan dan tempat. Meskipun ia mengukuhkan *huḍūr kāmil* di badan, namun ia tidak bertempat secara khusus di badan, sebab ia *mujarrad* dari materi.

---

<sup>2</sup>Ada tiga bentuk *maujūd*: 1. *Maujūd mādi* yang tidak memiliki aspek *tajarrud* 2. *Mujarrad Muthlaq* seperti Allah dan para malaikat yang tidak memiliki aspek *bil quwwah* dan hanya *bil fi'l* murni. 3. *Mujarrad nisbī* seperti *nafs* yang di antara *māddah* memiliki *bil quwwah* dan *bil fi'l mahd* dan karena ia bergantung pada badan maka ia memiliki *bil quwwah* yang dengan menggunakan badan maka kekuatannya potensialnya berubah menjadi aktual. Dan karena *nafs* masih terikat dengan badan *māddī* maka ia memiliki *tajarrud nisbī*.

*Nafs* dalam mimpi yang benar (*ru'yah shādiqah*), tanpa badan ia hadir di pelbagai peristiwa/adekan yang kemudian tampak bahwa pelbagai peristiwa itu terdapat pada zaman dan waktu tertentu. Yakni, *nafs* berhadapan dengan peristiwa dengan cara ia keluar dari batasan zaman dan waktu. Dan inilah makna *nafs* melampaui zaman dan waktu.

Dari sisi lain, manusia sendiri merasakan bahwa ia tidak menempati salah satu dari tempat khusus di badannya. Manusia merasa hadir pada seluruh badan. Dan pada satu waktu manusia bisa berkeinginan untuk menggerakkan tangannya sambil melihat. Yakni bila *nafs* seseorang hanya bertempat di tangan maka di saat itu juga ia tidak ada di kaki. Padahal ia berada di semuanya, tanpa harus ia berada di tempat yang khusus. Dan inilah makna lain dari *nafs* yang melampaui tempat. Saat manusia mengatakan bahwa *nafs* mempunyai "*huḍūr kāmil*" di badan, maka maknanya adalah *nafs* berada di seluruh badan dan tidak terbatas pada satu tempat tertentu. Dan saat manusia mengatakan bahwa *nafs mujarrad* dari materi maka maknanya adalah ia tidak bisa dibatasi dengan batasan-batasan materi, yaitu tempat dan waktu/zaman.

Jadi, menjadi jelas bahwa *nafs* mengalami *huḍūr kāmil* di badan dan tidak ada tempat yang khusus.

Ketika dipahami bahwa jiwa manusia itu *mujarrad* (nonfisik) maka sesuatu yang bersifat bukan materi itu tidak pernah mengalami kefanaan, berbeda dengan materi yang bisa hilang, dan menjadi tidak ada. Seperti di sini dicontohkan bahwa jiwa itu tak umpamanya air yang sifatnya selalu basah dan tidak pernah kering. Begitu juga dengan jiwa di mana ia tidak boleh fana karena apa yang dinamakan dengan 'jiwa' itu hakikatnya selalu hidup, baik ketika jiwa itu bergelantungan dengan badan maupun saat ketergantungannya dengan badan itu tipis/kecil, yaitu saat tidur ataupun ia terpisah secara mutlak, yaitu saat mati bahkan ia lebih aktif. Sehingga ketika seseorang mengucapkan salam kepada Nabi dalam salat misalnya, itu bukan berarti ia menyampaikan salam kepada Nabi secara fisik karena beliau telah tiada, namun sebetulnya ia sedang berbicara kepada jiwanya Nabi yang selalu hidup bahkan setelah meninggal ia lebih menguat karena itu beliau mendengar apa yang diucapkan sebab tidak ada jarak lagi antara keduanya.

Jiwa manusia merupakan faktor kehidupan badan manusia, dan jiwa itu sendiri adalah kehidupan murni dan ia merupakan manifestasi dari kehidupan mutlak Allah SWT. Sehingga dengan demikian, jiwa tidak mungkin terpinggirkan, dan tidak mungkin tidak ada. Jiwa adalah hakikat kehidupan dan ia senantiasa abadi. Keabadian jiwa ini bergantung kepada keabadian Allah karena Allah telah menghendaki jiwa itu abadi dari awal penciptaannya. Mana mungkin air yang hakikatnya adalah basah dan basah itu bagian dari hakikat air itu lalu ia dikatakan kering. Sehingga dengan demikian bisa dikatakan bahwa kehidupan yang merupakan hakikat manusia

dan merupakan hakikat dari jiwa yang berpikir tadi itu tidak akan hilang. Hakikat manusia adalah jiwanya, ia selalu hidup dan abadi. Yang hilang dan binasa adalah badannya, bukan jiwanya. Di sini dikatakan mungkin saja air menjadi uap, tetapi potensi basahnya akan tetap ada meskipun ia menjadi uap, begitu juga yang merupakan hakikat manusia adalah hidupnya sehingga demikian manusia bisa hidup meskipun tanpa badan dan melanjutkan kehidupannya. Oleh karena itu, jiwa manusia sama sekali tidak pernah tidur dan tidak pernah mengantuk karena sesungguhnya yang tidur itu adalah mata fisiknya.

### 7. **Huḍūr Tamām Nafs Pada Badan**

*Nafs* insan karena *mujarrad* maka ia hadir pada seluruh badan secara *kāmil* dan *tām* tanpa ada pembagian. Yakni bukan berarti *nafs* satu sisi ada di mata yang dengannya seseorang bisa melihat dan sisi lain ada di telinga yang dengannya ia bisa mendengar. Tetapi ia secara sempurna hadir di mata manusia dan sekaligus hadir di telinganya. Demikianlah karakteristik *maujūd mujarrad* (makhluk nonfisik) yang ada pada setiap tempat dan ia berada secara *tām* (sempurna) pada semua tempat. Dan setiap *maujūd* yang *mujarrad*-nya lebih tinggi maka kehadirannya lebih kuat. Seperti Allah yang merupakan *mujarrad mahd* (nonfisik murni) sehingga kehadiran-Nya begitu mutlak.

Pada pembahasan keenam dijelaskan bahwa *nafs* hadir secara *kāmil* pada seluruh tempat dan di sini dibahas bahwa bukan hanya ada pada semua tempat namun secara *tām* ia berada pada semua tempat. Yakni wujudnya secara *tām* pada semua tempat, bukan berarti bahwa satu sisi *nafs* di telinga dan sisi yang lain di mata.

Setiap *maujūd mujarrad* karena ia tidak memiliki dimensi maka karakteristiknya adalah *hādith* pada setiap tempat dan bisa dipahami karakteristik ini melalui *nafs mujarrad* manusia. Karakteristik *mujarrad* tidak hanya terbatas pada manusia namun para malaikat juga *mujarrad*. Sehingga setiap malaikat seluruh wujudnya mendiami setiap tempat dan yang lebih penting daripada semua adalah Allah karena Dia adalah *mujarrad mahd*. Kekuatan kehadiran-Nya lebih besar daripada semua. Yakni, bila Dia dibandingkan dengan fenomena-fenomena *mujarrad*, Ia memiliki kehadiran yang kuat. Sebab sesuai perkataan filsuf bahwa *tajarrud* (perihal keadaan nonfisik) itu masuk dalam cakupan wujud dan bukan *māhiyyah*. Dan kesimpulannya bisa mengalami degradasi, yakni *shiddah* (keras) dan *dh'af* (lemah). Dengan kata lain, *tajarrud* seperti cahaya bukan seperti kursi. Seseorang tidak dapat mengatakan bahwa kursi lebih keras sebab kursi dalam cakupan *māhiyyah* tapi ia dapat mengatakan cahaya lebih kuat atau ilmu lebih kuat. Mengapa? Karena semua ini dalam koridor wujud sehingga mengalami degradasi alias *tashkīk*.

*Tajarrud dhaīf* seperti *nafs nabātī* atau *nafs hewani* sedangkan *tajarrud shadīd* (kuat) seperti Tuhan. Saat manusia memahami bahwa *maujūd mujarrad* wujudnya *kāmil* dan *tām* maka dapat dikatakan: setiap *maujūd* yang *tajarrud*-nya keras sekali maka kehadirannya akan semakin lengkap dan sempurna. Maka Allah yang notabene adalah *muṭlaq tajarrud* pun menjadi *muṭlaq huḍūri* (kehadiran yang mutlak).

### 8. Kehadiran Mujarradat (Nonfisik) di Alam

Materi tidak bisa mengganggu dan menghalangi kehadiran *mujarrad* di alam *māddah*, seperti kehadiran *nafs* pada badan yang kehadiran *māddī* anggota-anggota badan tidak dapat mengganggu kehadiran dan hegemoninya pada badan, tapi materi menghalangi kehadiran materi yang lain.

Di antara masalah makrifat *nafs* yang cukup jelas adalah hukum kehadiran *maujūd mujarrad* di alam berbeda dengan hukum kehadiran fenomena-fenomena materi. *Mujarradat* ada pada setiap tempat tanpa merasa sempit dengan kehadiran materi. Seperti kehadiran *nafs* pada badan yang anggota badan tidak menghalangi kehadiran *nafs mujarrad* pada pelbagai tempat di badan. Sebab *mujarrad* itu berasal dari bentuk yang lain, sedangkan *māddah*-lah yang menjadi penghalang kehadiran *māddah*.

Saat menjadi jelas bahwa *māddah* tidak mampu menghalangi kehadiran *mujarradat* maka pelbagai sarana materi tidak akan mampu menghadapi malaikat kematian. Di samping itu, dengan jelasnya masalah ini, kehadiran Allah dan para malaikat di alam wujud akan menjadi bermakna, baik seseorang ada di dalam kamar maupun di gurun sahara. Kehadiran Allah adalah kehadiran yang khusus dan tidak dapat dikatakan bahwa Ia hadir di tempat tertentu atau tempat *maujūd māddī* atau tempat *maujūd mujarrad* tetapi harus dikatakan: *maujūd mujarrad* mampu mendiami suatu tempat materi secara *kāmil* dan *tām*. Sebab, *māddah* tidak mampu mencegah kehadiran *mujarrad*. Sehingga karena itu, tidak tepat bila dikatakan bahwa Allah berada di luar alam (metafisik) dan manusia membayangkan Dia berada di atas alam materi, yaitu tempat yang bersifat *mujarrad* yang merupakan tempat Tuhan. Sejatinya, Allah dan para malaikat hadir pada setiap tempat tanpa sedikitpun alam *māddah* menjadi penghalang kehadiran-Nya. Sebagaimana *nafs* manusia hadir pada seluruh badan tanpa sedikitpun badan menjadi penghalang kehadiran *nafs*.

### 9. Kebersatuan Nafs Merupakan Miniatur dari Kebersatuan al-Haqq

*Nafs* karena *mujarrad*, ia menghimpun seluruh kesempurnaan dan bukan kumpulan kesempurnaan. Yakni melihat, mendengar dan mengetahui tidak akan menyebabkan *kathrah dhātiyyah*-nya. Sehingga ia tetap memiliki *wahdah dhātiyyah* dan karena itu pengenalan diri (*makrifah nafs*) menyebabkan pengenalan Tuhan. Sebab *maujūd mujarrad* pada hakikatnya

memiliki kesesuaian dengan *al-Haqq* dan penampakan yang lengkap dari-Nya.<sup>3</sup>

Manusia di alam materi berhadapan dengan sekumpulan benda, misalnya kumpulan kursi atau satu kursi yang merupakan bagian dari kumpulan kursi. Namun di alam *mujarradat*, ia berhadapan dengan himpunan kesempurnaan-kesempurnaan, seperti *nafs* yang pendengar sekaligus pembicara serta pemikir. Dengan semua sifat ini, ia satu dan tidak lebih. Yakni multisiplitas tidak mengeluarkan pelbagai kesempurnaannya dari *wahdah* dan inilah makna komprehensifitasnya. Bila dikatakan bahwa sifat-sifat Allah menyatu dengan zat-Nya seperti '*alim* (Maha Tahu), *hay* (Maha Hidup) dan *sami'* (Maha Mendengar), maknanya adalah sifat-sifat-Nya tidak keluar dari *wahdah* (kebersatuan). Sebab Dia adalah penghimpun pelbagai kesempurnaan dan sifat.<sup>4</sup>

### 10. Tafsir Insān bi al-Insān

Dalam ilmu humaniora, manusia dikenal sebagai *hayawān nāthiq*. Manusia hanya dikenali secara zahir dan dianggap sebagai makhluk hidup yang memiliki kesamaan dengan makhluk hidup lainnya dari sisi kehidupan dan titik pembedanya adalah *nuthq* (berbicara/berpikir). Namun dalam budaya Al-Qur'an, manusia tidak terlalu sama dengan makhluk hidup lainnya dan *faṣl mumayyiz*-nya tidak sebagaimana yang dijelaskan dalam definisi tersebut. Menurut Jawādi Āmuli, penulis Tafsir *Tasnīm* bahwa definisi terakhir yang ditawarkan Al-Qur'an bukanlah kehidupan hewani, bukan juga *takallum* (keadaan berbicara/berpikir) biasa, namun *jins* (jenis) dan *faṣl* (pemisah) insan yang disarikan dari Al-Qur'an adalah ungkapan "*hayyun mutaallihun*" (hidup dan memiliki sifat ketuhanan).

---

<sup>3</sup> Al-Qur'an mengatakan:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

*Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia. Dan Dia Yang Maha Mendengar, Maha Melihat.* (QS. al-Syura: 11)

Yakni tidak ada tandingan dan kompetitor bagi Allah namun pada surat an-Nahl ayat 60 disebutkan:

وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

*Bagi orang-orang yang tidak beriman pada (kehidupan) akhirat, (mempunyai) sifat yang buruk; dan Allah mempunyai sifat Yang Mahatinggi. Dan Dia Mahaperkasa, Mahabijaksana.* (QS. al-Nahl: 60)

Yakni Allah mempunyai contoh dan perumpamaan yang tinggi yang dapat menjadi contoh dari penampakan dari kesempurnaan-kesempurnaan-Nya. Dengan demikian *nafs* insan dapat menjadi contoh dari Allah yang bisa mendapat perhatian.

<sup>4</sup> Sembilan poin penting tentang dasar-dasar *ma'rifat nafs* tersebut disarikan dan disimpulkan dari buku *Dah Nukteh az-Ma'rifat Nafs*, karya Thaher Ali Zodeh, terbitan Isfahan: Lub al-Mizan, 1391.

Lebih jauh Jawādi Āmuli menjelaskan bahwa *jins* hakiki yakni “*hayy*” dan *faṣl wāqi’ī* (pemisah yang hakiki), yakni “*mutaallih*” sehingga menjadi jelas defenisi Ilahi dan *manthiqī* (logika) insan ini.<sup>5</sup> *Jins* defenisi manusia dalam pandangan Al-Qur’an adalah “*hayy*” yang perbedaannya dengan hewan tampak dalam kelestarian dan ketidakbinasaan, yakni ruh manusia yang merupakan aspek aslinya menjamin hal ini sehingga hidupnya manusia seperti malaikat yang tidak mengalami kematian, meskipun badan manusia yang merupakan aspek cabangnya mengalami kerusakan atau kebinasaan dan kriteria inilah yang membedakan manusia dengan para malaikat.

Jadi, *jins* insan bukan “*hayawān*” sehingga manusia disamakan dengan binatang, tetapi *jins* ruh manusia adalah “*hayy*” dan dari sisi *jins* ini manusia sejajar dengan malaikat. Atas dasar ini, dengan kematian badan, *jins* insan tidak binasa dan tidak akan pernah berubah.

Adapun *faṣl mumayyiz* (pemisah yang membedakan) insan dalam pandangan Al-Qur’an adalah “*taalluh*” (karakter ketuhanan), yakni menginginkan Tuhan yang didahului dengan pengenalan terhadap-Nya dan larutnya manusia dalam gerakan Ilahiah. Titik pembeda manusia dengan makhluk hidup lainnya tidak disimpulkan dalam kalam zahir, sebab wujud manusia dalam koridor akal teoritis dan praktis begitu luas serta seluruh kegiatan dan kecenderungannya tertuju pada Tuhan. Di samping itu, kegelisahannya tidak akan redam kecuali dengan mengingat hakikat yang tidak terbatas dan wujud mutlak serta kesempurnaan absolut. Dan bila insan putus asa dari siapapun maka ia tidak akan pernah putus asa dari Tuhan. Demikian uraian Jawādi Āmuli.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>Abdullāh Jawādi Āmuli, *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur’ān*. Isra, Qom, 1386 HS, hal. 15.

<sup>6</sup>Mungkin ada yang mempersoalkan defenisi Al-Qur’an tersebut bahwa walaupun defenisi itu mengandung “*jāmi’ li al-afrād*” tapi tidak memiliki rukun kedua defenisi, yaitu *māni’al-aghyār*. Sebab, malaikat pun dilihat dari sisi defenisi hakikinya juga “*hayyun mutaallih*” sehingga defenisi ini juga mencakup selain manusia atau tidak *māni’al-aghyār*. Jawādi Āmuli menjawab bahwa kematian manusia adalah hakikat yang tak perlu dijelaskan lagi. Dan mengingat bahwa hakikat ini berakar pada *hudūth zamāni* insan, maka kumpulan defenisi manusia yang menyatakan “*hayyyun mutallihun ma’itun*”, yakni makhluk hidup yang memiliki kecenderungan Ilahiah yang ia dengan kematian meninggalkan fase dunia menuju fase barzakh dan kemudian berpindah ke tahapan di atasnya dan model perpindahan pelbagai alam ini tidak dialami oleh para malaikat. Sebab, meskipun malaikat *dhātān* baru, namun secara zamani, mereka terlindung dari kebaruan dan bebas dari pulang-pergi zamani serta kehidupan dan kematian alamiah.

Hanya saja kematian alamiah yang secara lahiriah kekurangan pada manusia mengantarkan pada kesempurnaan terbaik yang hanya terjadi pada fase wujud manusia, sedangkan malaikat tidak pernah mengalami fase seperti ini dan mereka terjegah dari mendapatkan kesempurnaan terbaik ini. Sebab, malaikat sudah ditetapkan dengan prinsip yang berlaku. QS. Ash-Shoffat: 164. Kendatipun demikian, kematian umum pun melanda malaikat. Lihat *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur’ān*, hal.17-19.

Kehidupan *rūhanī* manusia tidak akan pernah berubah dengan kematian, sebab wujud manusia adalah hakikat *mujarrad* dan setiap *mujarrad* adalah wujud *indallāh* (berada di sisi Allah) dan berakar pada *makhzan* (perbendaharaan) Ilahi. Dan setiap apapun yang ada di sisi Allah bersifat kekal dan abadi sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ<sup>٧</sup>

*Apa yang ada di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal.* (QS. al-Nahl [16]: 96).

Hal yang senada juga disebutkan dalam QS. al-Qashas [28]: 60. QS. al-Syura' [42]: 36, QS. al-Rahman [55]: 26-27). Dan hal-hal seperti *umm al-kitāb*, *qalam*, *kitāb mubin*, ruh-ruh suci para nabi dan aulia, hakikat Ilahi manusia termasuk *mashādiq* (comtoh-contoh konkrit) dari *wajhullāh* (wajah Allah) yang abadi.

Tentu saja hanya Allah *bāqi bi al-dhāt* (kekal secara zat) yang tidak pernah mengalami kefanaan bahkan asumsi tentang hal itu pun tak pernah terkemuka. Karena itu, yang terkecualikan dalam dua ayat tersebut adalah “*wajhullāh*”, bukan “Allah”, sehingga tidak perlu ada *tawahhum* (ilusi) bahwa zat Allah akan mengalami kefanaan sehingga kemudian untuk menolak ilusi ini zat Allah dikecualikan. Tidak demikian.<sup>7</sup>

Penulis mengkritisi pernyataan atau defenisi Jawādi Āmuli tersebut tentang manusia, yaitu “*hayyun mutaallihun* yang mengundang syubhah syirik karena baik *hayy* maupun *ta'aalluh* merupakan sifat dan keadaan yang hanya layak untuk Allah SWT. Untuk menghilangkan syubhah ini, sebaiknya ditambahkan kata *bi idznillāh*, yakni *hayyun mutaallihun bi idznillāh*. Sebab, ketika Allah SWT memberi kekuasaan dan sifat-sifat yang khusus milik-Nya, seperti menciptakan dan menghidupkan orang yang mati kepada Nabi Isa, Al-Qur'an selalu menggunakan kata kunci *bi idznillāh* sebagaimana diisyaratkan dalam ayat di bawah ini,

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ<sup>٧</sup> أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ<sup>٧</sup> أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ<sup>٧</sup> وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ<sup>٧</sup> وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ<sup>٧</sup> فِي بُيُوتِكُمْ<sup>٧</sup> إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ<sup>٧</sup> إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ<sup>٧</sup>

<sup>7</sup>Abdullāh Jawādi Āmuli, *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān ...*, hal. 22.

*Dan sebagai Rasul kepada Bani Israil (dia berkata), “Aku telah datang kepada kamu dengan sebuah tanda (mukjizat) dari Tuhanmu, yaitu aku membuatkan bagimu (sesuatu) dari tanah berbentuk seperti burung, lalu aku meniupnya, maka ia menjadi seekor burung dengan izin Allah. Dan aku menyembuhkan orang yang buta sejak dari lahir dan orang yang berpenyakit kusta. Dan aku menghidupkan orang mati dengan izin Allah, dan aku beritahukan kepadamu apa yang kamu makan dan apa yang kamu simpan di rumahmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat suatu tanda (kebenaran kerasulanku) bagimu, jika kamu orang beriman. (QS. Ali Imran [3]: 49).*

Di samping itu, para nabi menyampaikan pernyataan dan dialog dengan umat sesuai dengan kemampuan jangkauan akal/pemikiran mereka. Sebagian sufi atau *'urafā* cenderung menggunakan kalimat *mutasyābih* atau kalimat yang memiliki makna bersayap/ganda, bahkan mungkin kalimat yang secara zahir tampak "kacau" dan menimbulkan syubhah serta keraguan. Persoalannya adalah ada hal-hal yang merupakan kekhususan dan menjadi milik Allah ternyata digunakan oleh manusia yang notabene apapun kedudukannya tetap sebagai makhluk yang terbatas. Dan penggunaan kata-kata yang bermakna ganda sebaiknya dicermati dengan penuh kehati-hatian hingga tidak menimbulkan syubhah.

Pernyataan yang disampaikan sebaiknya rasional dan bisa dipertahankan. Hanya saja, mereka yang belum akrab dengan kajian makrifat atau tasawuf sebaiknya juga tidak berpandangan dangkal dan zahir saja hingga menyesatkan dan bahkan mungkin mengkafirkan perkataan ahli makrifat. Misalnya, ketika seorang *'arif* mengatakan bahwa kepemilikanku lebih besar daripada kepemilikan Allah, maka tampak secara zahir ini perkataan yang *ngawur/nyeleneh* dan tidak berdasar serta bertentangan dengan keyakinan dan nilai yang diyakini umat Islam. Tapi ketika *'arif* menjelaskan bahwa maksudnya adalah dia dengan segala kerendahan dan kefakirannya justru memiliki Allah dan Allah dengan segala kebesaran dan kehebatan-Nya memiliki “saya”. Sekarang menjadi jelas bahwa kepemilikan “saya” jauh lebih besar dan lebih banyak daripada kepemilikan Allah. Penulis tetap berpandangan bahwa meskipun penjelasan ini bisa diterima tapi karena mengundang syubhah dan keraguan, maka sebaiknya pernyataan seperti ini pun dihindari.

Jawādi Āmuli menggagas tafsir *insān bi al-insān*. Setelah ia menjelaskan *huwwiyah* (identitas) dan *māhiyyah* insan, beliau membuka pintu makrifat yang baru, yaitu tafsir insan *mutasyābih bi al-insān muhkami* (insan jelas dengan insan samar/tidak jelas).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup>Penggunaan istilah “*muhkam*” dan “*mutasyābih*” terhadap manusia merupakan istilah yang terkait dengan bidang ilmu Al-Qur’an (*ulum Al-Qur’an*) yang sekaligus memiliki

Manusia senantiasa berusaha menemukan jawaban atas pertanyaan “siapa dia” (siapa saya; siapa dia; siapa kamu?) Jawādi Āmuli berpandangan bahwa insan *muhkam* (jelas) menurut Al-Qur’an adalah parameter perbandingan kemanusiaan manusia-manusia *mutasyābih* (samar). Dengan merujuk kepada Al-Qur’an dan *insān kāmil*, manusia akan memahami siapa dirinya dan akan mampu menimbang seberapa jauh *māhiyyah ma’ruf* (hakikat kebaikan) insan dalam Al-Qur’an dan kemanusiaan yang terwujud pada *insān-insān kāmil* dapat diterapkan padanya.

Banyak orang yang secara *‘urf* dianggap sebagai manusia, namun dalam pandangan Al-Qur’an dan dengan *tathbiq hadd tām qurani* (penerapan batas sempurna) pada mereka atau mereka ditimbang dengan *insān kāmil* sejatinya mereka telah keluar dari koridor kemanusiaan. Sebab, *mutasyābihat* wujud mereka tidak mengikuti *muhkamat* ujud mereka dan dasar utama kemanusiaan (ruh *malakuti* dan fitrah Ilahiah) telah mereka kubur di bawah tumpukan kebodohan dan kelalaian diri mereka.<sup>9</sup>

Pengenalan manusia yang merupakan tema terpenting kitab *takwīn* adalah makrifat *mauḍū’* (tema) insan di alam wujud. Oleh karena itu, antropologi sebagaimana disiplin ilmu kosmologi, biologi, mineralogi dan sebagainya merupakan bentuk tafsir tematis. Hanya saja, menganalisa ayat-ayat internal wujud penuh misteri dan rahasia manusia dan mengembalikan *mutasyābihat* wujudnya pada *muhkamāt* fitrahnya adalah tafsir *insān bi al-insān* yang berkedudukan sebagai tafsir tarbiah kitab *takwīn* Ilahi ini.

Ada keharmonisan antara *tafsir insān bi al-insān* dan tafsir *quran bi al-Qur’an*. Sebab, Allah mempunyai kitab *tadwīn* (yang disusun/Al-Qur’an) dan juga kitab *takwīn* yang keduanya saling serasi. Insan merupakan saripati kitab *takwīn* Ilahi dan fitrahnya sesuai dengan kitab *tadwīn* dan karena adanya kesesuaian yang bijaksana ini maka dalam menjelaskan dan menafsirkan manusia perlu menggunakan pendekatan yang sama dengan metode pemahaman dan penafsiran Al-Qur’an.

Adalah menjadi jelas bahwa sebaik-baik cara penafsiran kitab *tadwīn* adalah menjelaskan Al-Qur’an dengan Al-Qur’an sendiri. Jadi, dalam menjelaskan manusia yang notabene merupakan bagian dari kitab *takwīn* perlu menggunakan tafsir *insān bi al-insān* dan cara ini selaras dengan tafsir kitab *tadwīn*.

---

hubungan dengan bidang tafsir. Topik utama istilah ini tentang pembagian *mafāhim quraniyyah*, bagaimana muncul dan tersembunyinya *dalālah* dan cara sulit dan mudahnya menampakan makna-maknanya, namun dalam sebagian nas-nas agama kedua istilah tersebut diterapkan (*tathbiq*)—bukan tafsir—terhadap individu-individu masyarakat. Abdullāh Jawādi Āmuli, *Tafsīr Insān bi Insān*, hal. 253-254.

<sup>9</sup>Abdullāh Jawādi Āmuli, *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur’ān ...*, hal. 247-248.

Manusia *muhkam* dan *mutasyābih* memiliki kriteria-kriteria yang berseberangan. Insan *muhkam* adalah insan *bayān/mubin*,<sup>10</sup> sedangkan insan *mutasyābih* adalah insan *mubham*. Insan *muhkam* adalah insan *wazīn* (berbobot/berkualitas), sedangkan insan *mutasyābih* adalah insan *khafif* (ringan/tidak bermutu).

Al-Qur'an menggunakan dua model timbangan/bobot: timbangan yang terpuji dan timbangan yang tercela. Timbangan yang terpuji adalah timbangan kebenaran, seperti diisyaratkan dalam ayat

إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا

*Sesungguhnya Kami akan menurunkan perkataan yang berat kepadamu.* (QS. al-Muzzamil [73]: 5).<sup>11</sup>

Insan *wazīn* dalam pelbagai urusan '*ilmi* dan '*amali* mengikuti *ashl* (dasar), sedangkan insan *khafif* dalam masalah ini mengikuti *badhl* (cabang) sebagai ganti daripada *ashl* serta dalam seluruh persoalan ia mengalami disorientasi.

Al-Qur'an menamakan insan *wazīn* sebagai *ulul al-bāb*, sedangkan insan *khafif* disebut sebagai pemilik hati yang kosong sebagai diisyaratkan dalam ayat,

مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ

*Mereka datang tergesa-gesa (memenuhi panggilan) dengan mengangkat kepalanya, sedang mata mereka tidak berkedip-kedip dan hati mereka kosong.* (QS. Ibrahim [14]: 43). Yakni, hati mereka kosong dan *fu'ād* mereka hampa seperti gelas kosong. Mereka tidak mampu bicara dan tidak keluar dari mereka kecuali kehampaan. Berbeda dengan kaum yang berbobot, yaitu *ulul Al-Bāb* yang bagaikan gelas yang penuh dengan air yang segar. Banyak masalah keilmuan yang mampu mereka diskusikan dan setiap orang yang haus akan ilmu dapat meminta tolong pada mereka.<sup>12</sup>

<sup>10</sup>Perbedaan manusia dengan binatang terletak pada *bayān* (kemampuan berkomunikasi) dan perkataan dan perilaku insan yang hakiki "berdasarkan *bayyinah* (kejelasan) dari Tuhannya" (QS. Hud [11]: 17), yakni *bayān*, sedangkan *insān kāmil* seperti Sayidina Ali di samping *bayān*, mereka juga *mubayyin*. Lihat *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān*, hal. 259. Dari sinilah dapat dipahami hikmah di balik merujuknya insan-insan *mutasyābih* pada insan-insan *muhkam*, yaitu keluasan *bayān* mereka.

<sup>11</sup>Allah menyebut wahyu qurani sebagai perkataan yang berat dan berbobot. Pada waktu kiamat saat penimbangan amal, "*haqq*" diperkenalkan sebagai sesuatu yang berbobot (*wazīn*). Lihat Surat al-A'raf [7]: 8)

<sup>12</sup>Abdullāh Jawādi Āmuli, *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān*, hal. 267. Al-Qur'an menjelaskan perbedaan antara *insan wazīn* dan *insan khafif* dalam kisah perberdaharaan Qarun, yaitu: QS. Al-Qashash: 79-80. Al-Qur'an menganalisa perbedaan ini berdasarkan

Tafsir *insān bi al-insān*<sup>13</sup> memiliki dua metode yang bisa saja keduanya digabung: metode ilmu *huṣūlī* dan *shuhūdī/ḥudūrī*. Metode yang pertama pengetahuan *huṣūlī* terkait dengan *nau' insāni* yang terkadang bersumber dari makrifat *huṣūlī* dan analisa *had māhūwi* (batas identitas) seorang 'ārif dan kadang-kadang dari makrifat *ḥudūrī* dirinya melalui makrifat *wujūdī* (ontologis) yang diubahnya menjadi ilmu *huṣūlī*. Alhasil, sesuatu yang sekarang berada dalam ikhtiar 'ārif adalah makrifat *māhiyyah* dirinya yang secara langsung diperoleh dari jalan ilmu *huṣūlī* atau dari penerjemahan ilmu *ḥudūrī* yang diubah menjadi ilmu *huṣūlī*.

Metode yang kedua adalah makrifat *ḥudūrī* terhadap identitas insani. Semula hal ini timbul karena ilmu *shuhūdī* 'ārif terhadap identitas wujudnya dan karena pengaruh ilmu *ḥudūrī ma'lūl*, maka digapailah ilmu *ḥudūrī* terhadap *illah*. Sebab, tidak mungkin *ma'lūl* (akibat) apapun tidak dikenali 'illah (sebabnya). Dan dengan ilmu *ḥudūrī* terhadap *illah*-nya yang menjadi sebab kemunculan segala sesuatu dan pribadi-pribadi dan penyebab penciptaan juga spesies manusia. Hendaklah hakikat manusia dikenal. Sehingga dengan makrifat *shuhūdī* yang diperoleh melalui ilmu *ḥudūrī* terhadap 'illah maka bisa saja *ma'lūm shuhūdī*, yakni hakikat insan yang diubah menjadi ilmu *huṣūlī* dan kemudian tafsir *mafḥūm nau' insān* (pemahaman spesies manusia) justru diperoleh oleh dirinya.

Manusia adalah khalifah Allah dan makrifat terhadap khalifah merupakan tanda pengenalan terhadap *mustakhlaf ānḥu* (yang menjadikannya sebagai khalifah). Dan karena sebaik-baik jalan *ma'rifatullah* adalah mengenal Zat Allah melalui perenungan pada diri-Nya sendiri maka sebaik-baik jalan bagi mengenal khalifah, yakni manusia adalah menilai identitas dirinya dan ini berarti tafsir *insān bi al-insān* (manusia dengan manusia) atau *i'riful insān bi al-insān* (kenalilah manusia dengan manusia).

ilmu hakiki. Al-Qur'an mengatakan bahwa perkataan para peneliti dan pemiliki ilmu hakiki adalah "*tsawabullah khairun*", sedangkan pernyataan orang-orang yang terhina oleh dunia dan otaknya rusak adalah "*ya laita lana mitsa ma utiya Qaruna innahu lazhu hazhin 'azhim*".

<sup>13</sup>Teori ini digagas oleh Jawādi Āmuli. 1-Apakah manusia bisa menjadi mufassir untuk dirinya? 2-Bagaimana manusia menafsirkan dirinya sendiri? 3-Apakah manusia seperti hakikat-hakikat yang lain, yaitu memiliki aspek muhkam dan mutasyabih, zahir dan batin? 4-Bagaimana metode menggembalikan *mutasyābihat* insani pada *muhkamāt insāni*? 5-Bagaimana posisi akal dalam hakikat insani?

Teori yang menjawab pertanyaan-pertanyaan semacam ini dinamakan terori "*Tafsīr Insān bi Insān*" dan termasuk dari kreasi dan gagasan Syekh Jawādi Āmuli.

Untuk mengenal manusia, ada tiga jalan utama: Melalui jalan mengenal Allah, manusia sendiri atau jejak-jejak/tanda-tanda wujud manusia. Pengetahuan memiliki banyak metode, di antaranya: Metode wahyu, *kasyf* dan *shuhūd*, akal dan barahin āql, naql dan riwayat, riyadhi dan *tajribī*. Pelbagai metode ini memiliki pengaruh aplikatif di bidang pengenalan manusia tetapi sebaik-baik metode adalah metode "*ma'rifah al-insan bi al-insan*". (<https://www.noormags.ir>, akses tgl 19-8-2020).

Bila khalifatullah dikenal dengan baik maka Allah pun akan dikenal dengan baik, meskipun makrifat ini tidak selevel dengan *ma'rifatullah* dengan Allah sendiri. Tentu saja bila seseorang mengenal Allah dengan diri-Nya sendiri maka seluruh *mazhā'ir* (*manifestasi-manifestasi-Nya*), baik Rasul SAW, wali dan hakikat manusia sebagai khalifatullah tentu akan dikenalnya dengan baik.

Di samping itu, tafsir *insān bi al-insān sibghah* (bentuk) tafsir *anfusi* Al-Qurān *al-Karīm*. Saat *ma'rifat nafs*, analisa ayat-ayat yang terkait dengan peniupan ruh, *tajarrud* ruh, *sair malakuti* (perjalanan nonfisik) ruh, *baqā* (kekekalan) ruh, dan kedudukan ruh sebagai *mazhar asma husna* Ilahi merupakan bentuk *sibghah* tafsir *anfusi* Al-Qurān yang dikenal dengan *haml syā'iyi*<sup>14</sup> *ruh mujarrad*, bukan *haml awwali*. Makrifat seperti ini lebih baik daripada bidang teologi, tafsir *mafḥūm* (secara pemahaman) dan *istidlāl* (argumentasi) *huṣūlī* dan penilaian otak. Misalnya orang yang menyaksikan penafsiran perihal kehidupan kembali orang yang mati dengan kematian dan kehidupan dirinya sendiri seperti diisyaratkan dalam ayat,

أَوْ كَأَلَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَتَىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۖ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ ۗ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Atau seperti orang yang melewati suatu negeri yang (bangunan-bangunannya) telah roboh hingga menutupi (reruntuhan) atap-atapnya, dia berkata, “Bagaimana Allah menghidupkan kembali (negeri) ini setelah hancur?” Lalu Allah mematikannya (orang itu) selama seratus tahun, kemudian membangkitkannya (menghidupkannya) kembali. Dan (Allah) bertanya, “Berapa lama engkau tinggal (di sini)?” Dia (orang itu) menjawab, “Aku tinggal (di sini) sehari atau setengah hari.” Allah

<sup>14</sup>Pembagian persoalan pada *haml awwali* dan *haml syay'i shina'i* termasuk pembagian yang bermanfaat dan inovasi logikawan Muslim. Terkait dengan defenisi *haml syay'i shina'i*, Misbāh Yazdī mengatakan, “*Qadhaya* (persoalan) terkadang *haml mafḥūm* atas *mafḥūm*, baik lafalnya satu atau dua, seperti pernyataan “*al-insan insan*” dan “*al-insan basyar*”. Yang demikian ini disebut “*hamliyyah awwaliyyah*”. Dan terkadang menunjukkan *tsubūt mafḥūmi* atas suatu *maujūd*, yakni *haml mafḥūmi* atas *miṣdāq* yang ahli logika menyebutnya “*haml syay'i*”. Lihat makalah Ahmad Abu Turabi “*Cisteye Haml Dhāti awwali wa Haml Syay'i Shina'i*” dalam *Jurnal Ma'arif 'Aqli*, Vol. 13, Qom, musim semi 1388 HS, hal. 6-7.

berfirman, “Tidak! Engkau telah tinggal seratus tahun. Lihatlah makanan dan minumanmu yang belum berubah, tetapi lihatlah keledaimu (yang telah menjadi tulang belulang). Dan agar Kami jadikan engkau tanda kekuasaan Kami bagi manusia. Lihatlah tulang belulang (keledai itu), bagaimana Kami menyusunnya kembali, kemudian Kami membalutnya dengan daging.” Maka ketika telah nyata baginya, dia pun berkata, “Saya mengetahui bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.” (QS. al-Baqarah [2]: 259).

Atau Nabi Yusuf yang menginginkan makna dan takbir serta pengajaran mimpi dan hal ini dirasakan dalam pengalaman batinnya sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ

(Ingatlah), ketika Yusuf berkata kepada ayahnya, “Wahai ayahku! Sungguh, aku (bermimpi) melihat sebelas bintang, matahari dan bulan; kulihat semuanya sujud kepadaku.” (QS. Yusuf [12] : 4 dan 100). Kedua hal tersebut merupakan contoh tafsir *insān bi al-insān* dan termasuk bentuk tafsir *anfusi* Al-Qur’an.

Tafsir *insān bi al-Insān* memiliki serangkaian manfaat dan pengaruh, yaitu:

### 1. Bebas Dari Mughālathah (Sesat Berpikir) Pengenalan Manusia

Dalam perjalanan *ma’rifat nafs*, mungkin saja terbentuk pelbagai *mughālathah* khusus *manthiqiyyah* (terkait dengan logika), *tarbiyyah*, *’amaliyyah* (pendidikan praktis) dan *huwwiyyah/syakhshiyyah* (identitas) yang dengan sadar atau tidak seseorang sedang membantu peran permusuhan setan. Setan merupakan musuh bebuyutan manusia yang dengan segala cara ia berupaya menghancurkan manusia dengan cara mendatangkan penyimpangan dalam struktur ilmu, kecenderungan dan amal serta pada akhirnya dengan pengerahan segala kemampuannya, manusia terperangkap dalam jebakan dunia sehingga tercegah untuk melanjutkan perjalanan di jalan fitrah dan mencapai *maqām* perjumpaan dengan Allah. Al-Qur’an mengisyaratkan hal ini dalam ayat,

إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا

Sungguh, setan itu (selalu) menimbulkan perselisihan di antara mereka. Sungguh, setan adalah musuh yang nyata bagi manusia. (QS. al-Isra' [17]: 53).

Tafsir *insān bi al-insān* membebaskan manusia dari segala bentuk *mughālathah asasiyyah* (kesalahan berpikir utama).<sup>15</sup> Yakni dengan teori ini, manusia akan memahami bahwa apa yang mesti dilakukannya dalam bagian ilmu, kecenderungan dan amal serta identitas dirinya.<sup>16</sup>

## 2. Mengusir Makhluk Asing

Tafsir *insān bi al-insān* juga bermanfaat untuk mengusir sesuatu yang asing dari tempat manusia dan jangan sampai identitas manusia dirampasnya. Sebagaimana sebagian orang merasa kecanduan maksiat dan tidak mampu berlepas diri darinya karena ia sudah terpenjara dan menjadi corong atau speker bagi orang lain. Maka, tafsir *insān bi al-insān* akan mampu membebaskannya—melalui bimbingan epistemologis—dari kegelapan ini.

## 3. Selamat dari Kehancuran dan Penderitaan Ketersesatan

Manusia menyadari bahwa dirinya adalah makhluk Allah SWT. Dan karena pengaruh mengembalikan *mutasyābihat wujudī* (kesamaran ujud) dirinya pada *muhkamāt* dan mengembalikan *muhkamāt* pada *muhkam awwal* (*huwwiyyah basith*/identitas sederhana dan ruh *mujarrad*), manusia memahami bahwa sebelumnya tidak ada dan kini ada serta di masa yang akan datang akan melakukan safar dan ia sama sekali tidak akan binasa, sehingga ia akan bebas dari kehancuran dan kebinasaan dan akan mencapai keabadian hakiki.

Masyarakat yang memahami identitas aslinya (*hayāt muta'allihah*/kehidupan yang bernuansa Ilahiah) dan orang-orang lain juga diberitahukan tentang hal ini, maka pada gilirannya masyarakat akan terbebaskan dari kehancuran dan kebinasaan serta penyimpangan. Pribadi-pribadi masyarakat seperti ini, khususnya anak-anak muda, dalam kehidupan

---

<sup>15</sup>*Mughālathah manthiqiyyah* terjadi pada koridor pemikiran manusia. Untuk menipu cendekiawan dan pemikir, setan mengganti posisi akal dengan *wahm* dan *khayāl* sehingga mauhum dan *mutakhayyil*-nya diposisikan sederajat dengan *ma'qūl*. Dan pembicaraan orang-orang yang mengklaim kenabian secara bohong justru ditetapkan daripada pembicaraan para nabi. Akibatnya, orang yang berpandangan seperti ini yang ia terperangkap dalam *mughālathah*, ia menganggap dirinya independen dan melaksanakan pendapatnya sendiri atau ia terjerumus dalam pelbagai *mughālathah* orang-orang lain. Yang demikian ini karena pengaruh campur tangan setan dan tangan jahatnya di jiwa manusia. Sebab *mughalathah* terjadi dengan intervensi *wahm* dan *khayāl* dan keduanya merupakan alat yang cukup efektif bagi setan.

Seluruh hal-hal *hissiyyah*, *khayāl* dan *wahmi* termasuk *mutasyābihat 'ilmiyyah* yang harus dinila oleh akal yang merupakan *muhkamāt 'ilmiyyah*. Kekuatan-kekuatan indra *hissiyyah* mestinya tidak dapat menadi sumber pelbagai kesalahan dan *mughalathah* dimensi pandangan manusia, namun yang menjadi penyebab kesalahan dan *mughalathah* adalah saat campur tangan kekuatan *khayāl* atau mendudukkan *wahm* di posisi akal. Misalnya, melihat bintang-bintang dari kejauhan yang tampak kecil lalu menetapkan bahwa mereka memang kecil. Ini bukan karena kesalahan indra penglihatan tapi bersumber dari *wahm* dan *khayāl*. Lihat Abdullāh Jawādī Āmulī, *Tafsīr Insān bi Insān*, hal. 349.

<sup>16</sup> Abdullāh Jawādī Āmulī, *Tafsīr Insān bi Insān...*, hal. 347.

individual dan sosialnya mereka menjadi orang-orang yang berhasil. Sebab, dalam bekerja mereka tidak menggampangkan (meremehkan) dan tidak lambat dalam membantu dan mengabdikan kepada sesama serta tidak lalai dalam memanfaatkan usia.

#### 4. Selamat dari Kesedihan dan Kesumpekan

Salah satu manfaat dari mengenal manusia adalah seseorang akan memahami kelemahan dirinya dan mengerti perihal kekayaan Allah serta ia tidak memandang dirinya mempunyai pengaruh dan melihat bahwa urusan dunia, manusia dan relasi antara alam dan manusia berada di tangan *al-Khāliq*. Karena itu, meskipun secara lahiriah ia berurusan dan sibuk dengan dunia namun ia terbebaskan dari kesedihan dan kesumpekan.

Makhluk adalah keluarga Allah SWT yang rezeki mereka berada di tangan-Nya dan dalam jaminan-Nya. Tidak ada satu makhluk melata di muka bumi yang tidak dijamin rezeki dan kebutuhannya atau Allah melupakan pengaturan rezeki mereka sebagaimana ditegaskan dalam ayat

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

*Dan tidak satupun makhluk bergerak (bernyawa) di bumi melainkan semuanya dijamin Allah rezekinya. Dia mengetahui tempat kediamannya dan tempat penyimpanannya. Semua (tertulis) dalam Kitab yang nyata (Lauh Mahfuzh). (QS. Hud [11]: 6).*

#### 5. Keberkahan Hidup

Setiap masyarakat manusia yang memahami dirinya melalui tafsir *insān bi al-insān* maka mereka akan mengerti masalah dan manfaat dirinya pada jangka menengah dan mampu menggunakan kehidupannya secara baik dan benar. Mereka tak ubahnya bergerak seperti tanaman yang merengsek dan menjalar serta berdiri di kakinya sendiri dan hasil dari gerakannya adalah batang, daun dan buah. Sedangkan mereka yang lalai dalam mengenal dirinya maka gerakannya tak ubahnya mobil yang semakin lama digunakan maka semakin cepat rusak dan tidak menghasilkan apapun sehingga kehidupannya sia-sia dan modal yang mereka terima dihabiskan begitu saja dan yang tersisa cuma penyesalan.

Ada orang-orang yang begitu berkah hidupnya yang andaikan mereka ditanya, apa hasil dari kehidupan kalian selama ini? Mereka akan langsung menjawab: Kami memiliki banyak karya ilmiah atau mereka mendidik anak dengan baik atau mereka mempunyai kegiatan ekonomi yang baik yang memperkerjakan banyak orang yang tidak mampu sehingga mereka tidak malu saat berjumpa dengan Nabi SAW. Mereka tidak melakukan riba dan

tidak menjadi sponsor riba; mereka tidak gampang marah pada urusan yang kecil; mereka tidak menyakiti hati orang lain dan mereka banyak membantu kepada kegiatan-kegiatan sosial. Tapi sebaliknya, ada orang yang rapotnya kosong dan tidak ada yang bisa dilaporkan. Mereka tak ubahnya seperti mobil yang usang dan rusak yang hanya bisa dijual dengan harga rongsokan.

Berdasarkan hal ini, keberkahan hidup dan menggunakan modal Ilahi bergantung pada pengenalan diri.

## 6. Wilayah Ilahi

Setiap orang yang tidak mengenal dan memahami dirinya dengan baik dan benar maka pengaturan dan *wilāyah* (wewenangnyanya) berada dalam kekuasaan setan sehingga seluruh anggota badannya dan batinnya dikuasai sepenuhnya oleh makhluk terkutuk ini. Pandangannya pandangan setan, telinganya telinga setan, dan ia berbicara dan bekerja atas nama setan. Sebaliknya, bila seseorang memahami dirinya dengan baik dan benar maka ia berada dalam *wilāyah* dan kekuasaan Allah dan akan mendapatkan keberkahan dari penafsiran yang benar tentang dirinya.

Salah satu hadis yang dikenal oleh seluruh umat Islam adalah hadis *qurb nawāfil* (kedekatan dengan Allah melalui amalan Sunnah). Hadis sahih riwayat Imam Bukhari pernah melukiskan orang seperti ini demikian:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ. وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا. وَلَئِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتَهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيذَنَّهُ) رَوَاهُ  
الْبُخَارِيُّ

*Dari Abu Hurairah berkata, Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda: “Barangsiapa yang memusuhi kekasih-Ku maka Aku izinkan untuk memerangnya. Kekasih-Ku tidak mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang paling Aku cintai dari hal-hal yang telah Aku wajibkan kepadanya dan kekasih-Ku sementara mendekatkan diri kepada-Ku dengan sunah-sunah-Ku hingga Aku mencintainya. Jika Aku mencintainya maka Aku akan menjadi pendengaran-Ku untuk mendengar dan penglihatan-Ku untuk melihat, tangan-Ku yang digunakan untuk meninju, kaki-Ku digunakan untuk berjalan. Jika dia memohon kepada-Ku niscaya Aku menolongnya. Jika dia*

*memohon perlindungan kepada-Ku maka Aku akan melindunginya.*" (HR. al-Bukhari dari Abu Hurairah).<sup>17</sup>

Hadis ini memiliki makna yang mendalam yang hanya bisa ditafsirkan dengan baik melalui pendekatan *'irfānī* dan sufistik. Saat insan melakukan *sair hubbi* (perjalanan cinta) dalam suluk hingga mencapai *maqām muhibb* (kedudukan sebagai pencinta) maka seluruh organ pentingnya akan menjadi *tajallī* dari asma Allah SWT. Insan *sālik* ini tidak lagi memberi ruang bagi dosa dalam pelbagai anggota tubuhnya hingga pendengarannya merupakan ejawantah dari pendengaran Ilahi, penglihatannya menjadi ejawantah dari pandangan Ilahiah, tangannya menjadi ejawantah dari tangan (kekuasaan) Ilahiah dan kaki yang dipakainya untuk melangkah menjadi perwujudan dari "kaki" Ilahiah. Allah begitu menyukainya hingga apapun yang diminta dan diinginkannya pasti diijabahkan-Nya.

Mustahil manusia mampu melakukan *sair hubbi* tersebut bila ia tidak mengenal dirinya terlebih dahulu. Pertama-tama manusia berhadapan dengan dirinya sendiri dan berusaha menghilangkan pelbagai belenggu sifat-sifat tercela yang merintang jalannya menuju *al-Haqq*.

Setelah manusia membebaskan dirinya dari *hijāb* (tirai) akbar dirinya sendiri dan mampu memahami diri aslinya serta menanggalkan diri palsu, maka manusia telah keluar dari wilayah kegelapan dirinya menuju wilayah terang Ilahiah.

Pada *maqām* ini, setan terusir dari wilayah hati manusia. Bila selama ini organ-organnya dikotori oleh setan maka kini ia telah menyerahkan dirinya pada wilayah Ilahiah dengan menemukan cahaya agung Allah dalam dirinya, yaitu *Nūr 'alā Nūr* (cahaya di atas cahaya).

Wilayah Ilahi ini sejatinya diidam-idamkan oleh setiap orang namun sayangnya, tidak semua orang mendapatkan *maqām* yang agung ini dan kebanyakan orang masih berada dalam kekuasaan wilayah setan, baik mereka sadari maupun tidak.

Ya, wilayah Ilahi adalah hasil yang berharga dari tafsir sahih insan yang tidak mungkin diperoleh kecuali melalui kekuasaan wujud insan (akal) atas seluruh dimensi dan partikular wujudnya.

## **B. Urgensi dan Efektifitas Antropologi Al-Qur'an dalam Masalah Pendidikan**

Mengingat bahwa tema ilmu pendidikan adalah manusia dan mengenal hakikat manusia dan mengetahui bidang-bidang wujud dan jenjang-jenjang *nafs* memiliki pelbagai dampak edukatif. Menurut Thabathabai, urusan yang paling dekat dan paling penting bagi manusia adalah *nafs*-nya (dirinya).

---

<sup>17</sup>Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhariy*, Lebanon: Dar al-'Ilm, t.th., juz 1, hal. 140 Kitab al-Riqaq, bab al-Tawadhu', 8/105, nomer 6502.

Sebelum manusia mendidik dan mengatur orang lain, maka ia harus mendidik dirinya sendiri. Oleh karena itu, manusia harus mengenal dirinya. Karena itu, mengenal diri dan memahami sifat-sifat dan kekuatan-kekuatan *nafs* dan sudut-sudut ruh diri sendiri termasuk dasar-dasar utama yang perlu diperhatikan dalam pendidikan. Berdasarkan hal ini, langkah pertama dalam pendidikan adalah tarbiah *nafs* yang kuncinya adalah mengenal diri. Seseorang (siswa) harus mengenali karakter-karakter dan kebiasaan-kebiasaan yang tidak terpuji dirinya sendiri dan ia benar-benar memahami seluruh kecacatan moral *nafs*-nya. Maka, penyusunan program pendidikan harus dalam koridor yang memungkinkan para anak didik untuk melaksanakan hal ini.

Setiap insan dengan sedikit berpikir terhadap keadaan-keadaannya pasti ia akan membenarkan bahwa dirinya tidak terbatas pada badan material ini. Yakni di samping menetapkan wujud *nafs mujarrad*, setiap orang dapat dengan mudah memahami bahwa ruhnya lebih tinggi daripada badannya. Yang menarik adalah setelah memahami poin ini maka ia akan mencari jalan sehingga ia bisa merusak sangkar sempit ini dan mencapai kedudukan yang layak.

Tercampurnya jasmani dan ruh menyebabkan ruh kehilangan kesempatan terbang. Sebab yang ringan selalu ingin terbang kecuali ruh telah lupa pada dasarnya dan mengikuti jasmani. Saat ruh dalam bidang kehidupan manusia tidak mendapatkan perhatian yang layak maka manusia akan mengambil sikap alpa (lupa/asing) dalam hubungan satu sama lain sehingga realita satu sama lain tidak mereka lihat. Dan pada hakikatnya mereka terasing. Dan saat mereka berdampingan, mereka akan menganalisa yang tidak realistis. Dan problema manusia memang di sini, yaitu ia menganggap dirinya "jelek" dan ia akan memperlakukan dirinya dengan "jelek". Oleh karena itu, ia akan menyingkirkan seluruh potensi positifnya.

Sebaliknya, para nabi datang untuk menghindarkan manusia dari ketersia-siaan. Yakni melalui pelbagai *riyādhah* (bina jiwa) yang *syarī* dan melaksanakan aturan-aturan para nabi secara teratur maka seseorang akan mampu sampai pada hakikat dirinya sendiri dan memahami bahwa pandangan yang hanya terbatas pada badan adalah pandangan pada fatamorgana. Harus menjadi jelas dalam kajian antropologi atau makrifat *nafs* bahwa manusia adalah matahari yang tersembunyi yang sangat luas yang tidak mungkin menetap pada badan. Walaupun secara zahir manusia adalah malaikat yang tersembunyi namun sejatinya manusia lebih tersembunyi daripada malaikat.

Oleh karena itu, setelah pengenalan terhadap diri sendiri, ia akan membina dirinya sendiri dan akan menjadikan akal *nazarī* sebagai pelita bagi akal amali sehingga dikatakan bahwa makrifat *nafs* adalah mukadimah

*úbudiyah*, hingga siapapun yang pengetahuannya terhadap dirinya semakin luas dan kuat maka ia akan lebih merasakan jalan kesempurnaan ibadah.

Dan selanjutnya, secara singkat penulis akan mengisyaratkan beberapa kedudukan dan manfaat makrifat *nafs* berikut ini:

1. Saat seseorang memandang dirinya yang terbebaskan dari badan, zaman (waktu) dan tempat sehingga ia menemukan dirinya tanpa warna dan tanda, maka dalam keadaan seperti ini, ia akan mampu melewati "*aṣālah māhiyyah*" dan hanya memandang "wujud". Yakni ia memahami bahwa dirinya hanya ada, tanpa ia memedulikan apa dia" atau *māhiyyah*-nya. Ini merupakan langkah pertama dalam hubungan dengan pengetahuan yang hidup, bukan pengetahuan yang mati.
2. Metode makrifat *nafs* adalah metode makrifat "*nafs* insan", yakni "mikro kosmos" yang merupakan jalan menuju makrifat "makro kosmos". Oleh karena itu, dengan pandangan seperti ini, ia akan melihat manusia sehingga ia mencapai makrifat *al-Haqq*, namun bukan makrifat tentang Tuhan yang ada dalam batin otak-otak yang dipahami keberadaan-Nya dengan makrifat *huṣūlī*.
3. Saat manusia secara benar melakukan perjalanan dalam dirinya niscaya ia akan menemukan dirinya terhubung secara luas dan menyeluruh dengan Tuhan dan ia akan memahami pernyataan "barangsiapa mengenal dirinya maka ia mengenal Tuhannya". Kemudian ia akan bersemangat untuk menyingkirkan segala sesuatu yang menjadi penghalang pengenalan semua hakikat manusia dan sudut pandang yang benar terhadapnya.
4. Syariat dalam seluruh dimensinya memperingatkan perihal hakikat internal manusia ini sehingga manusia melalui syariat Ilahi mampu menyingkirkan rintangan hubungan yang benar dengan diri hakikinya. Jadi, ada hubungan timbal balik antara pengenalan diri dan pemahaman syariat dan antara pengamalan syariat dan pengenalan diri.
5. Insan pada hakikatnya bukan "*hayawān nāthiq*", tapi tempat *zuhūr* seluruh asma Ilahi. Dan hatinya adalah wadah yang Tuhan menampakkan diri-Nya di situ sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

Mereka menjawab, "Mahasuci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Mengetahui, Mahabijaksana." (QS. al-Baqarah [2]: 32).

6. Makrifat *nafs* atau kesadaran diri secara *huḍūrī* merupakan langkah pertama supaya manusia mampu memisahkan antara diri asli dan diri palsu. Diri palsu yang menempati diri asli adalah bencana terbesar yang terjadi pada manusia sehingga manusia tidak lagi memiliki hubungan dengan dirinya sendiri.

7. Makrifat *nafs* adalah makrifat yang berorientasi pada makrifat hakikat *jāmi' wāhidi* (satu yang komprehensif) yang bernama "*nafs mujarrad insāni*" dan membuka jalan mencapai "*hakikat jāmi' ahadi*" (satu hakikat yang komprehensif), yakni Allah. Hanya saja perlu diketahui bahwa pengetahuan ini bukan seperti ilmu yang tujuannya cuma menghimpun pelbagai informasi dan manusia terus mencari ilmu dan nyaris tidak berakhir, namun ia lalai terhadap hakikat dirinya dan hakikat alam. Yakni, ia melalaikan segala sesuatu.
8. Makrifat *nafs* adalah ilmu yang diperoleh dengan "memandang" *ma'lūm* (obyek yang dikenali) *huḍūrī*, bukan dengan "berpikir" tentang *ma'lūm huṣūlī*. Dan tentu terdapat perbedaan yang jauh antara "memandang" hakikat sesuatu dan "diberitahu" akan hakikat sesuatu. Begitu juga terdapat perbedaan jauh antara memandang multisiplitas dalam cermin kesatuan, yakni *al-wahdah fi āin al-kathrah*) dan kebingungan di antara tumpukan multisiplitas tanpa terhimpunnya *kathrah* pada satu *wahdah* hakiki *ma'nawi*, dan pada gilirannya akan terjadi keterjauhan dari koneksi dengan hakikat *kathrah* ini.
9. Tauhid mencakup tiga area eksistensi, yaitu:
  - a. Tauhid alam materi. Dalam pandangan ini akan menjadi jelas bahwa seluruh gerakan alam materi bersumber dari zat yang mengubah alam materi dan di sinilah akan muncul pembahasan *harakah jauhariyyah* dari *jauhar harakah* tersebut.
  - b. Tauhid manusia yang akan menjelaskan seluruh potensi dan gerakan manusia yang bersumber dari *nafs jāmi'* dan *mujarrad*-nya dan hal ini akan menyeret pembahasan makrifat *nafs*.
  - c. Tauhid alam wujud yang akan menjelaskan wujud dan pengaturan alam dan manusia berada dalam putaran *Zat Ahadi*. Namun selama manusia belum mengenal makna tauhid *huḍūrī* dan *wujūdi* dengan memandang *nafs mujarrad* dirinya, maka dia tidak akan tahu bagaimana harus mencari tauhid alam wujud. Oleh karena itu, ia sama sekali tidak akan bisa melihat Allah dan ia tidak akan memahami makna melihat Allah. Dan sebagai akibatnya, ia tidak mampu melihat makro kosmos dan ia gagal menemukan dirinya di dunia dalam "pelukan Tuhan". Dan sayangnya, meskipun pengetahuannya yang bersifat *mafhūm* (hafalan atau informatif) tentang Tuhan bertambah namun ia terbelenggu dalam *kathrah* alam materi yang tak berakhir dan ia tidak bisa memanfaatkan pengetahuannya tentang Tuhan.

### 1. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an terhadap Ma'rifatullāh

Sebelum menjelaskan relasi dan pengaruh antropologi Al-Qur'an terhadap *ma'rifatullah*, penulis memandang perlu untuk menjelaskan perbedaan antara *ilm* dan *ma'rifat* dan ini secara tidak langsung menjawab mengapa menggunakan istilah *ma'rifatullah*, bukan *'ilmullah*.

Ilmu (*'ilm*) dan makrifat (*ma'rifah*) adalah dua kata yang terkadang digunakan dalam pengertian yang sama alias sinonim. Namun secara istilah kadang keduanya dibedakan; *'ilm* digunakan untuk sesuatu (pengetahuan) yang diperoleh melalui jalan akal dan *ma'rifah* adalah pengetahuan yang diperoleh melalui jalan pembersihan jiwa (*tahdhīb nafs*). Maka, perbedaan antara *'ārif* dan *'ālim* dalam istilah ini terletak pada alat pengetahuan yang digunakan.

Makna yang demikian ini juga terdapat dalam Al-Qur'an yang Allah meletakkan ilmu di samping *tazkiyah* dan *tahdhīb nafs*. Oleh karena itu, menurut Al-Qur'an ada empat jalan untuk memperoleh pengetahuan yang dimulai dari tahapan paling rendah/lemah sampai tahapan paling tinggi, yaitu: 1-panca indera (jalan ini terbuka untuk semua orang). 2-akal (kaum khawas mampu menggunakan jalan ini). 3-*Tahdhīb nafs* dan *tazkiyah* (inilah jalan kaum *'urafā*) 4-Kitab suci dan wahyu (jalan para nabi dan rasul). Menurut pandangan Al-Qur'an, seorang alim akan memperoleh dan memahami pelbagai persoalan melalui jalan akal dan hal-hal yang bersifat *'aqli* yang diistilahkan dengan *'ilm huṣūlī*, sedangkan makrifat tidak diperoleh melalui *'ilm huṣūlī* tapi sebagian besar darinya dihasilkan melalui *tahdhīb* dan *tazkiyah nafs* sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ

*Dia mengajarkan mereka al-Kitab dan menyucikan mereka.* (QS. Al-Baqarah/2: 129). Bagian pertama dari ayat tersebut terkait dengan fikih dan ushul serta filsafat dan yang semisalnya, sedangkan bagian kedua, yakni “yuzakkihim” bertalian dengan *'irfān*.

Menurut *'urafā* dan para filsuf Muslim, untuk mencapai *ma'rifatullāh* cukup banyak jalan namun sebaik-baik jalan adalah makrifat *nafs*. Karena itu, *'urafā* dan *hukamā* menekankan pentingnya makrifat *nafs* dalam kaitannya dengan *ma'rifatullāh*. Makrifat *nafs* adalah kunci *ma'rifatullāh* sebagaimana ditegaskan dalam keterangan: "*Barangsiapa mengenal dirinya maka ia mengenal Tuhannya.*"<sup>18</sup>

Sesuai pandangan ini, mereka mengatakan bahwa batasan tertinggi *ma'rifatullah* dapat diperoleh melalui jalan makrifat *nafs*. Sebab, puncak makrifat adalah hendaklah seseorang mengenal dirinya. Dan barangsiapa yang mengenal dirinya maka ia telah sampai pada puncak setiap makrifat dan ilmu. Di samping itu, insan adalah *mazhar kāmil* asma dan sifat-sifat

<sup>18</sup>Muhammad Fana'i Asykuri dalam Jurnal Ilmiah *Hikmat Islami Ab'ad Makrifat an-Nafs wa Naqs on Dar Istikmale Nafs Insani*, tahun ketiga, Vol. II, musim panas 2016, hal. 148.

Ilahi. Jadi, dengan mengenal manusia maka akan lebih dekat pada makrifat *al-Haqq*. Manusia adalah *khalīfatullah* dan cermin *Jamāl* dan *Jalāl* Ilahi.

Soal bagaimana makrifat *nafs* bisa menunjukkan *ma'rifatullah*, Mullā Shadrā menjawab bahwa *nafs* manusia adalah wujud yang mungkin, baru dan mujarrad. Dengan merenung perihal makhluk seperti ini, maka mau tidak mau seseorang akan mencari sebabnya. Karena makhluk yang *mujarrad* sebabnya harus *mujarrad* juga. Sebab, materi yang bukan *mujarrad* tidak mungkin menjadi sebab dari sesuatu yang lebih hebat dan lebih tinggi serta lebih mulia daripada dirinya.<sup>19</sup>

Poin kedua yang menunjukkan bahwa makrifat *nafs* akan mengarah pada *ma'rifatullah* adalah manusia dengan merenungkan zat, sifat-sifat dan perbuatan-perbuatannya maka ia akan menyadari perihal wujudnya yang seluruh perbuatan dan perilakunya terkait dengan wujud yang lebih tinggi daripada makhluk-makhluk yang lain dan Dia tiada lain adalah Allah SWT.

Bila seseorang meskipun kafir menelaah dirinya sendiri maka ia akan menemukan Allah sebagai Pencipta Yang Maha Kaya. Sebab, manusia akan memahami bahwa semua makhluk selain-Nya pasti bersifat mungkin dan membutuhkan dan hanya Dia Yang Maha Kaya dan tidak membutuhkan apapun. Pada hakikatnya mengenal diri akan mengantarkan manusia pada pengenalan terhadap Allah.<sup>20</sup>

Bukti lain yang menunjukkan bahwa makrifat *nafs* memantulkan *ma'rifatullah* adalah kebersatuan antara *sālik* (pejalan) dan *maslak* (jalan). Penjelasanannya adalah dalam proses pengenalan diri pejalan adalah manusia sendiri dan *nafs* (jiwa)nya yang selalu dalam keadaan naik dan turun. Dan di antara karakteristik jalan ini adalah kebersatuan antara *sālik* dan *maslak*. Yakni, manusia adalah pejalan dan sekaligus jarak dan jalan. Bentang perjalanan dan suluk manusia ada di dalam dirinya sendiri sehingga *sālik* dan *maslak* adalah satu.<sup>21</sup> Mulla

Dan dalil keempat yang menunjukkan bahwa makrifat *nafs* akan mengantarkan pada *ma'rifatullah* adalah fitrah *nafs*. Yakni, manusia memiliki bawaan untuk mengenal Allah dan mendambakan-Nya sehingga dengan memperhatikan unsur bawaan ini ia akan mengenal Allah.

Melalui jalan fitrah ini, seseorang tanpa perlu menggunakan proses argumentasi yang rumit akan terbimbing menuju Allah. Berdasarkan hal ini, fitrah adalah bentuk pengetahuan yang terpendam dalam diri manusia yang melaluinya seseorang bisa memahami Penciptanya secara ilmu *huḍūrī*,

---

<sup>19</sup> Šadrā, Mullā al-Hikmah al-Muta'āliyyah, ta'liqah Allamah Ṭabāṭabāi, Nashr Muṣṭafāwī, Qom, Tahun 1368, hal. 45

<sup>20</sup> Jawādi Āmuli, Šūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān, Qum: Markaz Nashr Isra, 1385 HS, hal. 53.

<sup>21</sup> Jawādi Āmuli, Šūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān.... hal. 150-154.

meskipun kadang-kadang intuisi batiniah ini tidak disadari oleh manusia namun dengan perkembangan kesempurnaan jiwa ia akan disadari.<sup>22</sup>

Allah berfirman,

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ  
أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tidak cukupkah (bagi kamu) bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (QS. Fushilat [41]: 53).*

Ibn ‘Araby dalam pembahasan zahir dan batin Al-Qur'an, dengan berlandaskan ayat tersebut, beliau menyatakan:

*"Setiap ayat yang diturunkan dari Al-Qur'an memiliki dua bentuk: yang pertama, wujud batin yang ahli Haqq melihatnya pada jiwa mereka, dan bentuk yang lain adalah kalimat-kalimat dan ayat-ayat yang berada di luar jiwa ahli Haqq."<sup>23</sup>*

Ayat di atas cuma satu-satunya ayat dalam Al-Qur'an yang menggunakan kata “*āfaq*”. Yang dimaksud *āfaq* adalah sesuatu yang di luar (eksternal), sedangkan “*anfus*” bermakna sesuatu yang di dalam (internal). Banyak orang yang melakukan perjalanan di luar tapi mereka mengira melakukan perjalanan di dalam (internal).

Jawādi Āmuli berpandangan bahwa sebagian cendekiawan mungkin saja menggunakan pendekatan argumentasi filosofis atau argumentasi teologis atau argumentasi *taghayyur* (berubah) dan *tsabit* (tetap) atau argumentasi gerakan atau argumentasi *huduts* (kebaruan). Pelbagai argumentasi ini sah-sah saja digunakan dan akan mengantarkan seseorang pada pemahaman tentang Tuhan. Semua ini adalah *mafhum* (konsep/persepsi) dan *mafhum* ini adalah sesuatu yang di luar diri kita yang menyelip dalam pojok otak kita. Semua ini tidak tergolong sebagai ayat-ayat *anfusi*.

Lebih jauh, Jawādi memberikan contoh: Bila seseorang mengatakan bahwa ruh itu bersifat *mujarrad* (non-fisik) dan setiap yang bersifat *mujarrad* pasti memiliki sumber yang *mujarrad* juga. Maka, penciptanya pun harus *mujarrad*. Semua bentuk argumentasi ini benar.

<sup>22</sup> Misbah Yazdi, *Khudo Shenosi*, Qom, Muassasah Imam Khomaini, 1389 HS, juz 3, hal. 358-359.

<sup>23</sup> Muhyiddīn Ibn ‘Araby, *Al-Futuhāt al-Makkiyah*, Beirut: Dar Shadir, 2004 M, hal. 279.

Orang tersebut menetapkan Tuhan melalui “*tajarrud nafs*”. Ini benar namun ia berbicara dari sesuatu yang di luar. Sebab, berurusan dengan *mafhum* dan ini tidak termasuk ayat *anfusi*. Seseorang yang menyasikan dirinya hadir di sisi Allah secara ilmu *huḍūrī* maka ia memiliki ayat *anfusi*. Demikian Jawādi Āmuli.<sup>24</sup>

Pada prinsipnya *āfāq* dan *anfus* adalah ayat-ayat Allah. Karena itu, dengan memperhatikan diri sendiri dan internalnya, manusia dapat melihat tanda-tanda Allah sebagaimana dengan memperhatikan keadaan eksternal pun ia dapat melihat ayat-ayat Ilahi. Hal yang demikian ini diisyaratkan dalam Surat al-Dzariyyat:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۚ وَفِي أَنفُسِكُمْ ۗ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

*Dan di bumi terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang yakin, dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?(QS. al-Dzariyyat [51]: 20-21).*

Ayat “*wafil ardhi*” mengisyaratkan *āfāq* dan eskternal sedangkan “*wa fi anfusikum*” juga memandang aspek batin (internal). Sedangkan ungkapan “*afalā tubshirun*” adalah sebuah ungkapan yang mengandung bentuk celaan. Allah SWT dalam sebuah celaan yang halus mengatakan: Apakah kalian tidak melihat diri kalian sendiri? Mengapa untuk melihat tanda-tanda Ilahi kalian tidak melihat diri kalian sendiri? Yakni andai kalian melihat diri kalian dengan basirah maka kalian akan menemukan tanda-tanda Allah.

Dari ayat di atas dapat disimpulkan bahwa salah satu jalan *ma’rifatullāh* adalah makrifat *nafs*. Para peneliti saat menjelaskan bagaimana *ma’rifatullāh* bisa diraih dengan makrifat *nafs*, mereka menyebutkan pelbagai bentuk.<sup>25</sup>

Jalan terdekat untuk *ma’rifatullāh* adalah makrifat *nafs*. Allah lebih menampakkan diri-Nya pada manusia daripada selainnya dan di antara manusia Ia lebih memanifestasi pada *insān kāmil* dibandingkan selainnya. *Insān kāmil* adalah *wajhullāh*, *yadullāh*, dan *janbullāh* serta *mazhar asmā* dan sifat Allah yang paling sempurna dan ia mendapatkan *wilāyah kulliyah* (kekuasaan universal) dan *majrā faidh Ilahi* (tempat mengalirnya emanasi Ilahi). Sehingga mengenal *insān kāmil* pun pada sisi tertentu merupakan pengenalan terhadap Allah.

*Ma’rifatullāh* bergantung pada makrifat insan. Suhrawardī dalam kitab *Bustān al-Qulub* berkata:

<sup>24</sup> Jawādi Āmuli “*Tafsīr Surat Fushilat*,” dalam <https://javadi.esra.ir/fa>. Diakses pada 25 Januari 2024.

<sup>25</sup> Sayed Abdulah Syubbar dalam kitab *Mashābih al-Anwār*, Muassasah Dar al-Hādith 1393 HS, Qom, jilid 1, hal.204 menyebutkan sekitar dua belas (12) pendapat terkait dengan hal ini.

Ketahuilah bahwa makrifat *al-Haqq* SWT bergantung pada pengenalan diri sebagaimana Nabi SAW bersabda: "Barangsiapa mengenal dirinya, ia mengenal Tuhan Pengaturnya." Dan Bayazid mengisahkan bahwa Allah mengilhamkan kepadaku, Lakukan perjalanan dalam dirimu niscaya engkau akan menemukan Kami (Aku) dalam langkah pertama. Dan *safar* dalam diri sendiri adalah dengan cara pertama-pertama sampai pada *nafs* dan mengenalinya dan kemudian melalui perjalanan dalam diri.<sup>26</sup>

Suhrawardī meyakini bahwa *ma'rifatullāh* itu hukumnya wajib bagi semua. Dan karena *ma'rifatullāh* yang hukumnya wajib itu bergantung pada makrifat *nafs* maka makrifat *nafs* pun hukumnya wajib. Sebab dalam syariat Islam ditetapkan bahwa setiap amal dan *taklīf* yang diwajibkan kepada manusia maka mukadimah dan tuntutan-tuntutan amal tersebut juga menjadi wajib. Misalnya melaksanakan shalat itu hukumnya wajib bagi setiap Muslim sehingga mengambil wudu atau berwudu yang merupakan mukadimah dari shalat pun menjadi wajib.

Jadi, setiap orang hendaknya berusaha untuk mengenal Allah SWT, meskipun tak seorang pun dari para nabi dan aulia yang mampu mengenal hakikat zat Allah sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّا اللَّهُ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

*Mereka tidak mengagungkan Allah dengan sebenar-benarnya. Sungguh, Allah Mahakuat, Mahaperkasa. (QS. al-Hajj [22]: 74).*

Maksud ayat tersebut adalah bahwa mereka tidak mengenal *maqām* Allah dan Dia bersifat *dhāti*, tak berakhir, Mahamampu dan tak ada tandingan.

Antropologi (mengetahui manusia) merupakan jalan yang meyakinkan bagi pengenalan terhadap Tuhan. Pengenalan ini menyadarkan manusia bahwa seluruh perilaku, ucapan, gerakan, diam, aksi dan reaksinya bergantung pada *nafs mujarrad*. *Nafs* menjadi *mudabbir* dan *rabb* bagi badan serta pada setiap jenjang badan menjadi *tajallī* dari *nafs*. Realita ini akan memudahkan manusia untuk memahami pelbagai *tajallī Rububi* dan penyandaran semua ciptaan pada-Nya dan manusia sampai pada titik ini bahwa tidak ada yang berpengaruh di wujud kecuali Allah.

## 2. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an dalam Pembangunan Karakter dan Etika

Pelbagai telaah membuktikan bahwa manusia tidak akan pernah sampai pada pengenalan diri kecuali dengan cara ia melepaskan diri dari semua ikatan dan kebutuhan rendah materi sehingga ia mencapai kedudukan tinggi dan agung dari keselamatan mental dan spiritual. Jadi, pengenalan diri dan kebahagiaan dunia dan akhirat manusia adalah dalam korodir pengenalan

<sup>26</sup>Syihabuddin Suhrawardī, *Majmuah Atsār Farsi Syekh Isyrāq*, Tashih Sayed Hussien Nashr, Pozuheshoye 'Ilmi dar Iran, 1348 HS, hal. 374.

dimensi *malakūt* dan rohani dirinya dan mengenal dimensi kehidupan manusia ini akan membantunya untuk mengenal Allah. Setiap kali pengenalan manusia terhadap dirinya bertambah dan ia memahami pelbagai potensi, kapasitas dan titipan-titipan Ilahi yang terpendam dalam dirinya lalu ia memasuki alam *malakūt*-nya yang luas, maka jiwanya akan lebih bersih dan lebih mengkilat dan mencapai area *malakūt* kesehatan spiritual sehingga ia semakin dekat dengan Allah.

Mullā Ahmad Narraqi menilai bahwa pengenalan diri merupakan mukadimah *ma'rifatullah* dan sekaligus pengantar dan *mulāzim* (berakibat dan berkonsekuensi pada) *tahdhīb nafs*. Yakni pengenalan diri dengan dua cara yang kuat akan mengantarkan pada spiritualitas dan kesehatan spiritual: yang *pertama*, melalui pengenalan kepada Allah yang ini dengan sendirinya adalah meraih puncak kesempurnaan spiritual. Dan yang *kedua*, melalui *tazkiyah* dan *tahdhīb nafs* yang ini merupakan tangga menuju *qurb* Ilahi dan membawa keadaan *ma'nawi* serta kesehatan spiritual. Jadi, pengenalan diri yang merupakan mukadimah *ma'rifatullah* akan mengantarkan seseorang pada keselamatan atau kesehatan spiritual.

Dengan kata lain, pengenalan diri akan menyebabkan menguatnya peran akal dan kesadaran seseorang. Mengikuti akal menyebabkan terkontrolnya *nafs*, *tazkiyah nafs* dan meninggalkan maksiat dan syahwat dan mendatangkan salah satu bentuk pencegahan (imunitas) pada diri seseorang dan seluruh upaya ini menyebabkan seseorang mendapatkan pertumbuhan spiritual dan meningkatnya kesehatan spiritualnya.<sup>27</sup>

Makrifat *nafs* diperlukan untuk kesempurnaan *nafs*. Dan tujuan *'irfān* adalah kesempurnaan *nafs*. Dan *istikmāl nafs* (kesempurnaan jiwa) tanpa mengenal hakikat *nafs* adalah sesuatu yang tidak mungkin. Untuk *istikmāl nafs* diperlukan *tahdhīb* dan *tarbiyyat nafs*. Dan *tahdhīb nafs* tanpa makrifat *nafs* tidak mungkin terjadi. Jadi, sebagaimana dalam ilmu medis mengenal badan dan ilmu-ilmu yang terkait dengannya seperti psikologi, mengenal syaraf dan ilmu gizi pun diperlukan. Dalam tarbiah akhlaki dan *sair wa suluk ma'nawi* (perjalanan spiritual) pun pusat aktifitasnya adalah *tahdhīb* dan *tarbiah nafs*.

Mengenal hakikat *nafs* dan aspek-aspek yang terkait dengannya, pelbagai potensi dan kapasitas serta ancaman-ancaman dan bahaya-bahayanya dan jalan kesempurnaannya adalah sesuatu yang penting. Untuk mencapai tujuan ini, tidak ada jalan lain kecuali mengenal diri (makrifat *nafs*). Sehingga tanpa mengenal diri, manusia tidak bisa melakukan *tahdhīb nafs*. Dan makrifat *nafs* menciptakan kesadaran akan kefakiran diri yang merupakan *maqām* yang penting dalam proses *tahdhīb nafs*.

---

<sup>27</sup>Sayed Abdul Majid Bahriniyon, Khudsyenosi dar Sohat Salomat Ma'nawi Islamy, dalam *Jurnal Wizeh Nomeh Salomat Ma'nawi*, hal. 72.

Salah satu dimensi dari pengaruh makrifat *nafs* adalah tafakur terkait relasi manusia dan Allah. Manusia tidak hidup secara independen dan tidak berdiri sendiri. Manusia adalah hasil dari *ifādḥah* (emanasi) dan *ishrāq* (pencerahan) Ilahi. Allah adalah *Khāliq* dan *Qayyyum* (Yang Maha Mengawasi). Manusia memerlukan Allah dalam wujud dan baka. Dialah yang memberikan rezeki kepada manusia. Al-Qur'an *al-Karīm* mengajak manusia pada pengenalan diri. Manusia harus ingat bagaimana kondisinya di zaman dahulu dan bagaimana ia melalui jalan. Manusia pernah berada di dalam situasi yang mula-mula ia tidak ada. Lalu manusia diciptakan dalam bentuk tanah dan kemudian menjadi sperma. Al-Qur'an menjelaskan pelbagai tahapan perkembangan janin sehingga Allah meniupkan ruh pada manusia dan Allah memberikannya kemampuan untuk mendapatkan pengetahuan serta manusia harus ingat bahwa Allah yang memberikan segalanya padanya.<sup>28</sup>

*Hudūth* dan *baqā* dan seluruh aset manusia adalah pemberian Allah SWT. Orang yang mengenal dirinya adalah orang yang menyadari kefakiran mutlak dirinya dan kekayaan mutlak *al-Haqq*. Ketika seorang hamba memperhatikan kefakirannya maka ia tidak akan terkena penyakit *ghurur* (arogansi), takabur dan besar kepala. Dan saat ia memperhatikan wujud Allah Yang Mahakaya maka ia tidak akan lalai dari *Mun'im* (Yang Maha Memberikan Nikmat) yang memberikan rezeki dan akan menjadi hamba yang bersyukur dan berbalas budi.

Doa Sayidina Husain pada hari Arafah mengandung pelajaran penting tentang makrifat *nafs* dan *ma'rifatullah*. Munajat ini menyadarkan manusia perihal tauhid dalam *Rububiyyah* dan mengingatkannya bahwa apapun yang dimilikinya adalah milik Allah dan bukan ia yang mendatangkannya. Semua rezeki karena kebaikan dan pemberian Allah. Kebanyakan orang awam melakukan syirik dalam *Rububiyyah*, bukan dalam *Khāliqiyyah*.

Ini adalah pengakuan terhadap kelemahan dan kekurangan serta dosa dan kesalahan yang bersumber dari pengenalan diri. Di samping itu, ini adalah bentuk pengakuan akan keberadaan kebaikan dan maghfirah Allah untuk memberikan harapan pada manusia supaya ia menjadi semangat dan di hadapan-Nya ia berterima kasih dan tunduk.

Ayat terpenting yang terkait dengan pengenalan diri dan pembangunan karakter adalah ayat-ayat pertama Surat al-Syams. Sebab dalam ayat-ayat ini, setelah Allah bersumpah dengan pelbagai macam sumpah, Dia bersumpah dengan *nafs* dan berfirman:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا<sup>٢٨</sup>

Bukankah pernah datang kepada manusia waktu dari masa, yang ketika itu belum merupakan sesuatu yang dapat disebut? (QS. Al-Insan [76]: 1, lihat QS. al-Qiyamah [75]: 37-39, QS. al-Mukminun [23]: 12-14, QS. al-Insan [76]: 2, QS. al-Balad [90]: 8-10).

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ  
دَسَّاهَا

*Demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan)nya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya, sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya. (QS. al-Syams [400] : 7-10).*

Ayat-ayat ini pada hakikatnya menjelaskan bagaimana jalan ini. Dalam jalan ini, *nafs* bisa menjadi sukses dan juga bisa menjadi terhalang dari rahmat Ilahi. Allah mendasarkan kesuksesan dan kesengsaraan *nafs* atas *tazkiyah nafs* dan *tadsiyah nafs* (kekotoran jiwa). Jadi, perilaku yang baik berdasarkan takwa sedangkan perilaku yang buruk berdasarkan *fujūr* (kejahatan). Karena itu, ayat tersebut menjelaskan bahwa *nafs* adalah *maujūd* yang proporsional dan sederhana dan takwa dan *fujūr* dinisbatkan kepadanya. *Fujūr* adalah kontaminasi yang bisa dibersihkan dengan takwa. Tafsir ini sesuai dengan tuntutan alam penciptaan.<sup>29</sup>

Ada tiga jalan yang menunjukkan bahwa makrifat *nafs* membantu *tahdhīb nafs* (pembangunan karakter):

- Tak syak lagi bahwa *ma'rifatullah* itu penting bagi *tahdhīb nafs*. Pada dasarnya *tahdhīb nafs* adalah *tashabbuh billah* dan tujuannya adalah *taqarrub* pada-Nya. Karena itu, makrifat *nafs* merupakan jalan bagi *ma'rifatullah* dan *ma'rifatullah* membantu *tahdhīb nafs*. Jadi, makrifat *nafs* bisa membantu *tahdhīb nafs*.
- Makrifat *nafs* merupakan jalan untuk mengenal dunia. Dalam pandangan *'irfān*, pengenalan manusia merupakan—dalam satu sisi—pengenalan alam dan pengenalan alam diperlukan untuk memahami kedudukan manusia dan peranannya di dunia serta menentukan gaya hidup yang benar.
- Dan dua jalan sebelumnya telah dijelaskan bahwa dalam pembangunan karakter atau akhlak diperlukan pengenalan diri (makrifat *nafs*) yang bersifat *kulli/universal* dan pengenalan diri yang bersifat *juzi'i* (parsial).

Jadi, langkah terpenting untuk mencapai kesempurnaan akhlaki adalah makrifat *nafs*. Dan pembangunan karakter/moral tanpa makrifat *nafs* tidak mungkin terjadi. Akhlak bukan hanya memperbaiki perilaku, tapi *ishlāh nafs* dan menjadikan *nafs* mulia (memiliki keutamaan). Akhlak bukan hanya melakukan pekerjaan yang baik, tapi menjadikan *jauhar nafs* menjadi baik. Sebagaimana *'irfān* bukan hanya melakukan perbuatan-perbuatan *ma'nawi* tapi menjadikan *nafs* bersifat *ma'nawi* dan ilahi. Tanpa mengenal *lathā'if nafs*

<sup>29</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān ...*, hal. 246.

dan *tahdhīb* dan *tashih* (perbaikannya) maka *ta'āli ma'nawi* (ketinggian spiritual) tidak akan terwujud. Oleh karena itu, akhlak dan lebih daripada itu, *'irfān Islami* bergantung pada makrifat *nafs*. Sebagaimana ia juga bergantung pada *ma'rifatullah*. Dan *ma'rifatullah* pun bergantung pada *ma'rifat nafs*.

Makrifat *nafs* dan pembangunan karakter atau etika saling berkaitan dan saling mendukung. Pembangunan karakter tanpa tahapan makrifat *nafs* tidak mungkin terwujud dan derajat tertinggi makrifat *nafs* tidak akan berhasil dilalui tanpa tahapan pembangunan karakter. Hati yang menjadi tawanan hawa nafsu dan terkontaminasi dengan pelbagai kegelapan maka ia akan terpisah dengan diri hakiki dan tidak akan mampu mengenal diri secara benar. Sehingga diri rendah dan kalah dari hawa nafsu dianggap sebagai diri hakiki. Dan dengan cara demikian yang bersangkutan mendapatkan gambaran yang rusak atau salah tentang dirinya. Manusia yang arogan dan tertipu dan menjadi tawanan empuk dunia dan syahwat, ia sejatinya salah mempersepsi dirinya dan kebahagiaan serta kesuksesannya.

Imam Khomaini berpandangan, “Sibuk melakukan *tahdhīb nafs* dan *tashfiyah* akhlak yang pada hakikatnya adalah keluar dari hegemoni Iblis dan pemerintahan setan merupakan tugas terbesar dan kewajiban rasional yang paling wajib.”<sup>30</sup>

Bila seorang alim tidak *muhadzab* (tidak terbina jiwanya) meskipun ia begitu alim terhadap hukum-hukum Islam, bahkan walaupun alim terhadap tauhid ia berbahaya terhadap dirinya sendiri, negaranya dan bangsanya serta Islam.<sup>31</sup>

Di antara pelbagai *maujūdāt* yang ada di alam ini, manusia memiliki pelbagai keistimewaan yang tidak dimiliki *maujūdāt* yang lain. Manusia mempunyai jenjang batin, jenjang akal dan bahkan jenjang di atas jenjang akal yang semua itu secara potensial ada padanya. Dari semula terdapat di dalam kodrat manusia bahwa manusia ini mampu melewati alam materi sampai ke suatu tempat yang ilusi seseorang pun tidak mampu menggapainya.<sup>32</sup>

Seseorang yang berilmu namun ilmu yang tidak disertai *tahdhīb* akhlak dan tarbiah *rūhani* maka ilmu ini menyebabkan mudaratnya lebih besar terhadap bangsa dan negara daripada mereka yang tidak berilmu.<sup>33</sup>

Para nabi datang untuk membangun manusia. Insan adalah *maujūd* yang melakukan mula-mula seperti binatang-binatang. Bila ia mengalami *rushd*, maka ia menjadi *maujūd rūhani* yang bahkan lebih tinggi daripada para malaikat. Namun bila ia melakukan *fasad* (kerusakan), maka ia menjadi

<sup>30</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān ...*, hal. 4

<sup>31</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān ...*, hal. 14.

<sup>32</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān ...*, hal. 10.

<sup>33</sup>Imam Khomaini, *Ta'lim wa Tarbiyat az Didgoh Imam Khomaini*, Muassasah Tanzhim Atsar Imam Khomaini, Teheran, 1368 HS, hal. 58.

*maujūd* yang bahkan lebih hina daripada seluruh binatang.<sup>34</sup> Saat manusia lahir, sifat-sifat yang kemudian muncul saat itu tidak ada. Tak seorang pun dari individu manusia—kecuali mereka yang berasal dari Allah seperti para nabi—saat lahir tidak berilmu. Selanjutnya, mereka melakukan *mujāhadah* (bina jiwa) dan menuntut ilmu dan setiap orang memilih ilmu yang diinginkannya.

Saat anak lahir, ia tidak serta merta menjadi diktator. Saat ia tumbuh besar, perlahan-lahan sifat kediktatoran pun ikut membesar namun pendidikan yang menyimpang dan di lingkungan kecil sifat kediktatoran muncul padanya. Dan bila ia mendapatkan pendidikan yang benar maka karakter kediktatorannya melemah dan bila mendapatkan pendidikan yang rusak maka sifat kediktatoran yang sedikit itu justru tumbuh dan berkembang.<sup>35</sup>

Bila tidak ada para nabi, manusia menjadi hewan. Dan apapun dan siapapun insan, ia hanya berkuat pada urusan dunia. Manusia berhenti pada level hewan. Inti kedatangan para nabi adalah supaya mereka mendidik manusia yang memang memiliki potensi untuk didik melampaui level di atas binatang.<sup>36</sup>

### 3. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an dalam Memahami Kedudukan Manusia Sebagai Khalifatullah

Allah SWT berfirman,

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۗ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّيْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

*Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”*

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰئِكَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِيْ بِاَسْمَآءِ هٰۤؤُلَآءِ ۗ  
اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ

<sup>34</sup>Imam Khomaini, *Ta'lim wa Tarbiyat az Didgoh Imam Khomaini ...*, hal. 19.

<sup>35</sup>Imam Khomaini, *Ta'lim wa Tarbiyat az Didgoh Imam Khomaini ...*, hal. 20.

<sup>36</sup>Imam Khomaini, *Ta'lim wa Tarbiyat az Didgoh Imam Khomaini ...*, hal. 17.

Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, kemudian Dia perlihatkan kepada para malaikat, seraya berfirman, “Sebutkan kepada-Ku nama semua (benda) ini, jika kamu yang benar!”

قَالُوا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ

Mereka menjawab, “Mahasuci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Mengetahui, Mahabijaksana.”

قَالَ يٰۤاٰدَمُ اٰتِبْهُمْ بِاَسْمَائِهِمْ ۚ فَلَمَّآ اٰتٰبَهُمْ بِاَسْمَائِهِمْ ۙ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ اِنِّيْ اَعْلَمُ  
غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۙ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ

Dia (Allah) berfirman, “Wahai Adam!Beritahukanlah kepada mereka nama-nama itu!”Setelah dia (Adam) menyebutkan nama-namanya, Dia berfirman, “Bukankah telah Aku katakan kepadamu, bahwa Aku mengetahui rahasia langit dan bumi, dan Aku mengetahui apa yang kamu nyatakan dan apa yang kamu sembunyikan?” (QS. al-Baqarah [2]: 30-33).

Dari ayat di atas dapat dipahami bahwa sejak semula manusia memang ditetapkan untuk diturunkan di muka bumi sebagai khalifah dan karena khalifah adalah seseorang yang merupakan pengganti siapapun yang digantikannya atau *mustakhlaf* ‘*anhu*’.

Sebagai *khalifatullah*, manusia memiliki peran untuk mendemonstrasikan kesempurnaan-kesempurnaan Tuhan di muka bumi. Di samping itu, ayat di atas juga merupakan parameter *khilāfah* Ilahi, yaitu penguasaan terhadap ilmu asma Ilahi dan karena Adam mampu mempelajari asma-asma dan kemudian dia menyampaikannya kepada para malaikat maka Allah SWT berkata kepada para malaikat: Saya mengetahui apa yang kalian tidak ketahu. Para malaikat tidak mengetahui seluruh asma dan mereka bukan dalam posisi mengetahui keseluruhan asma, meskipun mereka mengetahui sebagian asma seperti asma *Subbūh* dan Kudus. Oleh karena itu, adalah menjadi jelas bahwa khalifah Ilahi harus mengenali seluruh asma Ilahi dan mampu mempertunjukkannya.

*Maqām khilāfah* ini bukan terbatas pada pribadi Adam. Sebab, pertama, kata “saya” di atas tidak menunjukkan pembatasan ini. Kedua, *khilāfah* yang ada pada permukaan bumi terkait dengan Nabi Adam dan anak-anaknya dan selama bumi ada maka *khilāfah* ini pun harus ada. Ketiga, ketika Adam mempertunjukkan asma-asma ini dan menjadi jelas bahwa ia memiliki derajat dan kedudukan yang para malaikat tidak sampai kepada derajat tersebut maka Allah SWT memerintahkan supaya para malaikat sujud. Sehingga seluruh malaikat bersujud sedangkan setan karena pengaruh

ibadahnya sampai kepada *maqām* para malaikat, ia pun harus sujud. Lalu setan tidak berkenan untuk bersujud dan ia pun diusir dari sisi Allah. Setan meminta izin sejak waktu itu sampai hari kiamat untuk menyestatkan keturunan Adam dan menyimpangkan mereka dari jalan surga. Yang menjadi pembahasan di sini adalah bila kedudukan asma itu terbatas pada Adam lalu kenapa setan memusuhi anak-anak Adam? Semua ini menunjukkan bahwa kedudukan *khilāfah* ini merupakan kedudukan bagi spesies Adam, bukan Nabi Adam dan setan memusuhi kedudukan ini.

Masalah *khilāfah* manusia menjadi bukti kemuliaan khusus bagi manusia dan apakah manusia mampu memanfaatkan kemuliaan tersebut dan dengan iradah dan pilihan, ia mampu mengaktualisasikan kemuliaan itu pada pribadinya. Atau sebaliknya, meskipun sejatinya ia memiliki potensi kemuliaan ini tetapi ia tidak memperhatikannya sehingga ia tidak mampu memanfaatkannya untuk meningkatkan derajat dirinya.

Terkait dengan ayat tersebut, Muhammad Husain Ṭabāṭabāī mengatakan bahwa tampaknya tujuan memberi tempat kepada Adam dan istrinya di surga adalah sebagai contoh (pelajaran) karena Allah SWT menginginkan kondisi manusia sebelum turun ke dunia dan kemuliaan yang dimiliki karena kedekatan dengan-Nya diperankan dengan contoh tersebut dan ditampakkan meskipun manusia memiliki seluruh kenikmatan yang ada di tangan-Nya, justru memilih kelelahan dan penderitaan. Lalu alih-alih ia berupaya kembali ke tempat asalnya, ia justru terperdaya dan tersibukkan dengan kehidupan dunia yang dingin (tidak bermakna). Allah SWT menginginkan dengan contoh yang realistis ini supaya menjadi jelas bahwa setiap manusia yang salah jalan lalu ia kembali ke jalan Tuhannya maka Allah SWT akan mengembalikannya ke negeri kemuliaan dan kebahagiaan. Dan sebaliknya bila ia tertipu dan terperdaya oleh dunia dan mengikuti hawa nafsu maka alih-alih kembali ke negeri kemuliaan, ia justru akan kembali ke jahanam. Kisah Adam adalah kisah identitas setiap manusia pada setiap hari yang merupakan potret kehidupannya yang nyata.

Dengan memperhatikan ayat-ayat dari Surat al-Baqarah yang telah dikemukakan maka rahasia pemilihan manusia sebagai khalifah di antara berbagai makhluk adalah komprehensivitas asma Ilahi pada ruh manusia. Sehingga dapat dikatakan bahwa *khilāfah* manusia ini adalah urusan *takwini*. Yakni, suatu urusan yang para malaikat pun tidak mampu mendapatkannya.

Para malaikat *muqarrabīn* (yang dekat dengan Allah) dengan keluasan wujudnya, mereka memancarkan aspek *Jamāl* (Keindahan) dan *Jalāl* (Kebesaran) Sang Pencipta dan mereka mampu memberitakan wujud *al-Haq* dan kesempurnaan-kesempurnaan wujud-Nya dan mereka menunjukkan-Nya sebagai Zat Yang Suci dan bersih dari pelbagai aib dan kekurangan. Tetapi tak satupun dari mereka mampu menunaikan hak masalah ini dan hak *khilāfah*. Sebab, khalifah Allah adalah pemilik seluruh asmaul husna dan

sifat-sifat yang tinggi Allah dan ia harus mampu memberitakan seluruh asma dan sifat-Nya dan ia harus memantulkan Allah dengan seluruh asma dan sifat-sifat-Nya pada dirinya. Maknanya adalah dalam kepribadiannya, ia harus menjadi manifestasi komprehensif dari seluruh asma Ilahi, bukan hanya manifestasi sebagian dari asma-Nya, sedangkan para malaikat dengan seluruh kesucian dan keagungan wujud yang dimilikinya dan dengan adanya tasbih dan *taqdis* yang biasa dilakukannya namun karena mereka tidak memiliki komprehensivitas asma husna sehingga mereka tidak layak menyandang *khilāfah*.

Ayat 30 sampai 33 Surat al-Baqarah sebagaimana seluruh ayat-ayat Al-Qur'an adalah wahyu dan kalam Allah, sehingga setiap kata dan setiap isyaratnya penuh dengan perhitungan dan menjelaskan hakikat-hakikat yang agung dalam bingkai tamsil dan ungkapan ungkapan yang lebih dekat dengan pemahaman manusia dan ingin menjelaskan kedudukan manusia.

Allah SWT berfirman:

أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ

“Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?”

Berdasarkan ungkapan dan *siyāq* (konteks) ayat tersebut dapat dipahami bahwa pertanyaan ini bukanlah penentangan tetapi kedudukan Adam sebagai khalifah—sementara kondisi bumi di bumi dipenuhi pertumpahan darah dan kerusakan—dipertanyakan sehingga bagaimana mungkin *khilāfah* ini sinkron dengan kondisi seperti ini dan akan seperti apa? Kedua, kenapa kedudukan ini tidak diberikan kepada malaikat yang mereka terbiasa bertasbih dan menyucikan Allah dan senantiasa taat dan berserah diri kepada-Nya dan mereka tidak akan melakukan hal-hal yang lazimnya dilakukan oleh manusia di muka bumi, tapi kenapa Allah tidak menjadikan mereka sebagai khalifah-Nya? Jawaban dan alasan Allah SWT kepada para malaikat-Nya adalah:

إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

*Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kalian ketahui.*

Kalian wahai para malaikat karena tidak mengetahui sebagian rahasia-rahasia, hingga kalian menyampaikan pertanyaan ini. Tetapi setelah masalah menjadi jelas, para malaikat sendiri mengatakan:

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

*Maha Suci Engkau ya Allah. Tiada sedikitpun ilmu bagi kami kecuali yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sesungguhnya Engkau Maha Tahu lagi Maha Bijaksana.*

Ya Allah, Engkau begitu agung kedudukan-Mu dan Mahabesar Engkau. Ilmu yang kami dapatkan hanya sesuai yang Engkau ajarkan kepada kami, tidak sesuai dengan kedudukan-Mu sebagai Zat yang Maha *ali'm*. Hanya Engkau Yang Mahatahu dan Maha Bijaksana mutlak. Sesuatu yang tidak diketahui oleh para malaikat adalah masalah bahwa khalifah ini adalah penampakan seluruh asma dan sifat Ilahi. Oleh karena, itu Allah berfirman:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

*Yakni bahwa seluruh asma telah diajarkan-Nya kepada Adam.*

Mengingat bahwa kata asma itu adalah jamak maka dengan menyertakan kata “*kullahā*” itu menegaskan komprehensifitas asma. Yakni, khalifah Allah harus memenuhi seluruh asma Ilahi. Dan Allah berfirman: Asma-asma itu dalam penampakan yang komprehensif ditunjukkan kepada para malaikat dan Allah berkata kepada mereka, bila memang klaim kalian benar tentang kelayakan kalian untuk memegang dan menduduki *maqām khilāfah*, silakan kalian beritakan manifestasi seluruh asma ini pada diri kalian.

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Kemudian asma-asma itu dikemukakan kepada para malaikat lalu Allah berfirman: bila kalian benar dalam ucapan kalian bahwa kalian mampu menjadi khalifah Ilahi, coba beritakan perihal asma tersebut? Seolah-olah para malaikat di hadapan penampakan dari asma-asma itu tidak mampu memberitakan komprehensifitas asma dan mereka tidak menemukan asma itu pada diri mereka. Oleh karena itu, dikatakan kepada mereka: Bila kalian benar dalam klaim kalian maka terkait dengan asma dan sifat-sifat ini yang kalian tampak melihatnya, lalu lihatlah pada diri kalian dan ceritakan tentang pengaruh dari asma dan sifat ini pada diri kalian!

أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ

Yakni, lihatlah diri kalian sendiri dan kemudian putuskanlah, apakah kalian memiliki *maqām khilāfah*? Perhatikanlah jawaban para malaikat setelah memperhatikan diri mereka dan melihat penampakan sempurna mereka kemudian mengakui bahwa asma yang ada pada diri mereka hanya yang diajarkan oleh Allah SWT, selain itu mereka tidak punya.

Setelah para malaikat melihat dirinya sendiri dan memandang Adam sebagai *mazhar tām* (manifestasi sempurna) dari asma Ilahi, mereka mengakui bahwa selain asma yang diajarkan Allah, mereka tidak mempunyai apapun. Mereka menyatakan bahwa Mahasuci Engkau Ya Allah. Tidak mungkin Engkau menjadikan kami sebagai khalifah-Mu sementara masih ada kekurangan-kekurangan dalam diri kami dan kami tidak mampu menjadi pantulan kesempurnaan asma dan sifat-sifat-Mu.

Sesuai ayat-ayat di atas, ruh manusia secara umum mengandung seluruh rahasia wujud dan masing-masing manusia memiliki seluruh kesempurnaan wujud secara potensial dan mampu mengaktualisasikan asma pada dirinya. Karena itu, manusia harus bekerja keras di bawakan tuntunan syariat Ilahi untuk mewujudkan hal ini dan ia harus menyadari bahwa mengabaikan dan menyalah-nyaiakan pelbagai potensi dan kemampuan adalah kezaliman terbesar pada dirinya sendiri.

Oleh karena itu, perlu ditegaskan bahwa antropologi menurut Islam harus memperhatikan secara penuh tema *khilāfah Ilahiah* manusia. Demikian juga relasi manusia dan Allah dan relasi manusia dan sesama.

#### 4. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an Pada Karāmah Manusia

Untuk mengenal prinsip kemuliaan manusia, pertama-tama makna *karāmah* harus menjadi jelas. Meskipun kata *karāmah* memiliki multi makna namun ada makna-makna *mushtarak* (sama) yang terdapat pada keseluruhannya, yaitu kesucian dari pelbagai kotoran, *'izzah*, kemuliaan dan kesempurnaan khusus *maujūd* yang kemuliaan dinisbahkan padanya.

Ada dua model *karāmah* yang ditetapkan oleh Islam:

- a. *Karāmah dhātiyyah* (kemuliaan inheren) yang dimiliki oleh seluruh manusia selama manusia dengan ikhtiarnya tidak melakukan *khiyānah* (pengkhianatan) dan *jināyah* (kejahatan) terhadap dirinya dan orang lain maka *karāmah* ini melekat padanya.
- b. *Karāmah iktisābiyyah* (kemuliaan yang dicari/dipelajari) yang diperoleh manusia dengan menggunakan pelbagai potensi dan kekuatan yang ada padanya yang bersumber dari perjalanan pertumbuhan dan kesempurnaan serta kebaikan. *Karāmah* ini bersifat *iktisābi* (diupayakan) dan *ikhtiyāri* (pilihan) sehingga nilai dan kedudukan tertinggi seseorang terkait dengan *karāmah* ini.

Allah SWT memberikan *karāmah dhātiyyah* kepada seluruh manusia. Penulis akan menunjukkan beberapa ayat yang mengisyaratkan hal ini:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ  
عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

*Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkat mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna. (QS. al-Isra': 70)*

Ayat ini dengan sangat jelas menetapkan bahwa Allah SWT secara esensial memuliakan anak-anak Adam dan mengutamakan mereka atas makhluk-makhluk yang lain. Sesuai dengan landasan dalil ini yang eksplisit, setiap individu manusia harus mengetahui *karāmah* ini sebagai hak di antara sesama mereka dan masing-masing mereka harus bertanggung jawab untuk menjaga hak ini. Sumber *karāmah dhātiyyah* ini adalah hubungan sangat penting antara Allah dan manusia yang bisa dipahami dari ayat Surat al-Hijr [15]: 29, yaitu:

فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

*Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya, dan Aku telah meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.”*

Dengan penghormatan yang luar biasa ini, manusia layak disujudi oleh para malaikat.

Sumber *karāmah* ini juga sifat-sifat, kekuatan-kekuatan dan potensi-potensi yang sangat penting yang bila manusia memanfaatkannya dalam perjalanan *hayāt ma'qul* (kehidupan rasional) maka ia akan memperoleh *karāmah iktisabiyyah*.

Dari ayat ini dapat dipahami bahwa individu-individu manusia di samping memiliki hak hidup dan manusia yang lain bertanggung jawab untuk menjaga hak ini, mereka juga memiliki hak *karāmah dhātiyyah*. Dan selama manusia berhasil menjaga *karāmah* ini dan tidak melakukan *jināyah* dan *khiyānah* terhadap dirinya dan sesama manusia maka hak ini tetap ada padanya dan orang lain bertanggung jawab untuk menjaga hak ini sebagaimana mereka berkewajiban untuk menjaga hak hidup di antara mereka.

Semua agama Ilahi dan pelbagai sistem hukum dan aliran etika bersepakat perihal *karāmah dhātiyyah* dan mereka menerimanya sebagai hak bagi seluruh manusia dan semua manusia harus berusaha menjaganya. Tetapi sebagian hukum di dunia seperti bidang HAM PBB membatasi kemuliaan manusia hanya pada *karāmah dhātiyyah* dan mereka tidak membahas *karāmah* yang lebih tinggi, yaitu *karāmah iktisabiyyah*.

Ya, kemuliaan yang lebih tinggi daripada *karamah dhātiyyah* adalah *karāmah iktisābiyyah* yang berdasarkan ketakwaan dan contoh ayat dalam Al-Qur'an yang mengisyaratkan parameter ini adalah ayat,

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

*Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha Teliti.* (QS. al-Hujurat: [49]: 13).

Mengingat bahwa sebagian besar anak-anak Adam yang notabene memiliki pelbagai kekuatan dan potensi serta kelebihan-kelebihan yang cukup banyak namun mereka menolak untuk menjaga dan memperhatikan hak-hak manusia dan bahkan menyimpang, *zhalūm* (yang berbuat aniaya), *jahūl* (yang super bodoh), *kanūd* (yang menentang), *halu'* (bosan/tidak bersabar) dan *dhaif* (lemah) maka menjadi jelas bahwa Allah SWT hanya menyiapkan lahan nilai, *karāmah* dan kemuliaan pada manusia. Yakni, seluruh kekuatan dan potensi positif yang Allah anugerahkan pada manusia sesuai dengan nilai kemuliaan dan kedudukan yang memang sesuai dengan adanya hak *karāmah* bagi mereka, dan ini tidak berarti bahwa manusia dalam seluruh keadaan dan syarat pasti memiliki *karāmah dhātīyyah*. Oleh karena itu, manusia yang menyembah hawa nafsu, gila kekuasaan dan bersikap oportunistik dan pelbagai kekuatan dan potensinya digunakan untuk tujuan-tujuan keji maka sudah barang tentu manusia seperti ini bukan hanya tidak memiliki *karāmah* dan kemuliaan *dhāti* bahkan karena ia merusak kehidupan dan kemuliaan serta kebebasan orang lain maka ia dicap sebagai *mujrim* (penjahat) dan harus dihukum untuk membela *haq al-hayāh* (hak hidup) dan *haq karāmah* (hak kemuliaan) serta kebebasan mereka.

Dalam salah satu wasiatnya, Sayidina Ali mengatakan kepada kedua anaknya terkait dengan pembunuhannya, Ibn Muljam: Wahai anak-anakku, bila kalian menjatuhkan hukum kisas pada Ibn Muljam maka hindarilah mutilasi, sebab aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, jauhilah mutilasi meskipun terhadap anjing yang mengganggu.<sup>37</sup>

<sup>37</sup>Hadis tentangan larangan mutilasi ini disebutkan oleh ath-Thabrani dalam *al-Mu'jam al-Kabir* (Abu al-Qasim ath-Thabrani, Maktabah Ibn Taimiyyah, al-Qahirah 1994 M, no hadis 168, juz 1 hal. 97, dalam kisah yang panjang terkait dengan terbunuhnya Ali—*radhiyallahu 'anhu*. Demikian juga al-Baihaqi meriwayatkannya dalam *as-Sunan al-Kubra'*, kitab Qital Ahlil Baghyi, hadis No. 25250, terbitan Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 2003 M, jilid 8, hal. 243. Berikut hadis yang dimaksud:

Dari wasiat tersebut menjadi jelas bahwa *karāmah* manusia menurut Islam tetap terjaga meskipun setelah seseorang mati dan terbunuhnya dia karena kisas dan tidak ada seseorang yang berhak untuk menghina terhadap *karāmah dhātiyyah* manusia.

### 5. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an dalam Mencapai Kebahagiaan Manusia

Tujuan *sair anfansu* adalah sampainya manusia pada *al-Haqq* dan perjumpaan dengan-Nya bahkan fana pada-Nya. Namun apakah tujuan ini pada prinsipnya merupakan idaman manusia dan kebahagiaannya? Ghazālī menjelaskan dalil kebahagiaan manusia dalam kitab *Kimiyā Sa'ādah* seperti ini: Dari mana dipahami bahwa kebahagiaan manusia terletak pada *ma'rifatullah*? Ketahuilah bahwa kebahagiaan apapun terletak pada keberadaan kelezatan dan kenyamanan yang terkandung di dalamnya dan kelezatan sesuatu adalah saat segala sesuatu sesuai dengan tabi'atnya dan tabi'at segala sesuatu adalah sama dengan tabiat segala sesuatu yang karenanya ia diciptakan. Sebagaimana kelezatan syahwat terletak pada saat yang bersangkutan sampai pada angan-angannya, sedangkan kelezatan amarah terletak pada membalas dendam atas musuh dan kelezatan mata adalah saat mata melihat gambar-gambar baik/bagus dan kelezatan pendengaran adalah saat mendengar nada-nada dan irama-irama dirinya. Begitu juga kelezatan hati adalah memperhatikan karakteristiknya yang Allah ciptakan dan itu adalah makrifat hakiki. Dan sini perlu ditegaskan bahwa itu adalah makrifat hakikat melihat pekerjaan-pekerjaan yang merupakan karakter hati manusia.

Bila makrifat terhadap sesuatu lebih besar dan lebih mulia maka rasa bahagiannya pun lebih besar. Seperti mengetahui rahasia-rahasia raja lebih menyenangkan daripada mengetahui misteri-misteri menteri. Begitu juga bila ilmu yang dipelajari begitu mulia maka kelezatannya lebih besar.

Dan tidak ada *maujūd* yang lebih mulia daripada Dia (Allah) yang kemuliaan seluruh makhluk ada di tangan-Nya dan Dia adalah penguasa dunia dan akhirat serta semua keajaiban alam adalah hasil kreasi-Nya. Jadi,

---

فقد أخرج البيهقي في السنن الكبرى: عن جعفر بن محمد، عن أبيه، أن علياً، رضي الله عنه قال في ابن ملجم بعدما ضربه: أطعموه، واسقوه، أحسنوا إيساره، فإن عشت فأنا ولي دي، أعفو إن شئت وإن شئت استقدت، وإن مت فقتلتموه فلا تمتلوا.

وروى الطبراني في المعجم الكبير حكاية طويلة في قصة مقتل علي - رضي الله عنه -، وفيها: قال علي للحسن رضي الله عنهما: إن بقيت رأيت فيه رأيي، وإن هلكت من ضربتي هذه فاضربه ضربة، ولا تمثل به، فإني سمعت رسول الله عليه وسلم: «ينهى عن المثلة ولو بالكلب العقور» قال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه الطبراني، وهو مرسل، وإسناده حسن.

tidak ada makrifat dan pengawasan yang lebih nikmat daripada pengawasan *al-Haqq* dan ini sesuai dengan karakter hati. Pelbagai syahwat dan kelezatan yang terkait dengan badan manusia akan hilang dengan kematian manusia namun kelezatan makrifat yang berhubungan dengan hati maka akan semakin meningkat.

Ghazālī menegaskan bahwa *maqām* tertinggi adalah persahabatan dengan Allah yang tidak mungkin terwujud kecuali dengan hati. Beliau mengatakan:

Ketahuilah bahwa persahabatan dengan Allah merupakan *maqām* tertinggi bahkan maksud seluruh *maqām* adalah seperempat *muhlikāt* (penghancur) untuk kesucian dari kesibukan yang mengganggu persahabatan dengan Allah dan seluruh *munjiyāt* (penyelamat) yang telah kami jelaskan sebelumnya merupakan mukadimah seperti taubat, sabar, zuhud, rasa takut, harapan dan selainnya. Sedangkan setelahnya adalah buah dan *taba'* (mengikuti saja) seperti rindu, rida dan tujuan kesempurnaan hamba adalah hendaklah persahabatan dengan Allah menjadi penenang di hati.<sup>38</sup>

Terkait bab kebahagiaan hakiki manusia, Mullā Ṣadrā mengatakan:

Kelezatan setiap kekuatan *nafsāni* di saat banyaknya jenjang dan pilihannya terwujud dengan *idrāk amr mulāim* (pengetahuan terkait dengan urusan yang harmonis) dan derita terjadi dengan *idrāk amr dhidd* (pengetahuan yang berkenaan dengan perkara yang kontradiktif). Karena itu, kelezatan *hissī* (indrawi) dengan *idrāk amr* (pengetahuan tentang suatu urusan) yang sesuai dengan *mahsus* (yang dicapai dengan indra) dan kelezatan marah dengan kemenangan saat membalas dan kelezatan menghafal dengan mengingat materi yang lupa. Maka, setiap sesuatu yang wujudnya lebih kuat dan kesempurnaannya lebih baik dan pencariannya lebih lestari maka kelezatannya lebih banyak.<sup>39</sup>

Pada akhirnya, Mullā Ṣadrā menilai bahwa kebersatuan dengan '*āql kullī* (akal universal) sebagai kesempurnaan khusus bagi *nafs nāṭiqah* insan. *Nafs kull nizhām kāmīl wa tām* (jiwa merupakan sistem universal yang lengkap dan sempurna) mengalami *ifādhah* dari *mabda kull* (sumber universal) yang berjalan pada akal-akal, *nafs-nafs*, *tabi'iah* dan benda-benda *falaki* (terkait dengan astronomi) dan *unshuri* (berkenaan dengan unsur tertentu) sampai akhir jenjang-jenjang wujud. Dan pada akhirnya, ia menjadi *jauhar* alam akal sendiri yang di situ seluruh bentuk wujud terletak "*wa yanqalib ila ahlili masrura*" (kembali ke keluarganya dalam suasana gembira). Saat kesempurnaan ini dibandingkan dengan kesempurnaan-kesempurnaan *mahbub* (yang dicintai) pelbagai kekuatan, maka hubungan antara mereka dari sisi kebesaran, kekuatan, keberlanjutan dan hubugan seperti hubungan akal dan kekuatan-kekuatan *hissī*, *bahimiy* (binatang) dan *ghadhaby* (emosi).

<sup>38</sup>Yadollah Dadjoo & Amirreza Vares, "Spiritual Journey from the Viewpoint of Ghazālī and Mulla Sadra", dalam website makalah *pms.journal.pnu.ac.ir*, hal. 41. Diakses 18 November 2020.

<sup>39</sup>Yadollah Dadjoo & Amirreza Vares, *Spiritual Journey from the Viewpoint of Ghazālī and Mulla Sadra...*, hal. 42. Diakses 18 November 2020.

Maka wujud makrifat yang sesuai dengan *tabī'ah* merupakan *quwwah 'āqilah* (daya rasional), seperti ilmu tentang Allah, kitab-kitab dan utusan-utusan-Nya maka ia hadir di sisi *quwwah 'āqilah* dan ada, dan *nafs* mengalami kelezatan yang begitu luar biasa hingga batasan dan akhirnya tidak bisa dipahami. Jadi, pada hakikatnya kebahagiaan hakiki adalah pada keberadaan hakikat-hakikat, bukan pada menyimpan dan menghimpunnya. Sesuatu yang terjadi saat menyimpang makrifat-makrifat ini pada *nafs* hanya bagian yang lemah darinya dan ia memiliki wujud yang sangat kuat, yaitu cahaya yang luar biasa. Namun terkadang ada halangan-halangan yang merintangai pemahaman terhadap kelezatan urusan yang lembut ini, seperti sakit yang terhalang (tidak enak) untuk memakan makanan yang enak atau *nafs* tidak bisa memanfaatkan pengetahuan kelezatan ilmu dan makrifat karena ketergantungan pada dunia seperti pembiusan (kelemahan dan mati rasa) pada indra perasa yang terjadi karena sakit sehingga yang bersangkutan tidak merasakan kelezatan makanan.

Jadi, secara alami menurut Ghazālī dan Mullā Ṣadrā bahwa kelezatan manusia terjadi dengan mendapatkan makrifat tentang Allah dan bila tidak ada penghalang seperti ketergantungan pada urusan-urusan duniawi maka kelezatan ini sangat bisa diraih oleh manusia. Hanya saja pengenalan hakikat bukan hanya dengan cara menyimpan lafal-lafal di otak namun makrifat ini memiliki *nafs* insani yang ditegaskan dalam pernyataan keduanya. Hanya saja Mullā Ṣadrā tampak lebih elegan dalam menjelaskan hal ini karena kekuatan bangunan filosofisnya, di antaranya *ittihād 'āqil wa ma'qul* (kebersatuan antara yang berakal dan sesuatu yang dipahami dengan akal). Sehingga makrifat bermakna *ittihād* dengan wujud *maujūdāt* yang menyebabkan *ishrāf* (pengawasan) dan *saryān wujūd nafs nāṭiqah* (perihal jalannya wujud jiwa yang berpikir) insani pada seluruh *maujūdāt*. Jadi, kelezatan manusia terletak pada mengenal *mudrak* (sesuatu yang dipahami) yang paling sempurna dan paling komprehensif yang merupakan hakikat seluruh *maujūdāt* dan hakikat *nafs nāṭiqah* insan.

Manusia selalu berusaha menemukan jalan kebahagiaan dan menyingkap hakikat dirinya. Ia meneliti pelbagai jalan baik di luar maupun di dalam diri guna mencapai suatu hakikat dan membandingkan satu sama lain keteguhan dan kepastian pelbagai jalan tersebut. Dan salah satu dari jalan ini adalah pengenalan diri. Perjalanan ini pada hakikatnya adalah *sair anfansī*. Melalui pengenalan diri, manusia akan dibimbing menuju *al-Haq* SWT. Ghazālī menilai bahwa makrifat *nafs* adalah kunci pengenalan terhadap Allah dan beliau meyakini bahwa mengenal para malaikat, alam akhirat dan seluruh makrifat akan terbuka melalui jalan ini. Beliau menjelaskan bahwa cara memahami itu dilakukan dengan memanfaatkan pelbagai kekuatan *idrāk nafs*. Beliau meyakini bahwa manusia mampu—dengan melewati kesibukan-

kesibukan duniawi—berubah menjadi *alam ‘aqlī* (alam rasional) yang mencakup seluruh *ma'qulat* (hal-hal yang rasional).

Ghazālī memperkenalkan bahwa mengetahui hakikat dan sampai pada *'isyq* (cinta) Ilahi merupakan kebahagiaan manusia. Sedangkan menurut Mullā Ṣadrā makrifat *nafs* adalah *faṣṣul khitāb* (solusi satu-satunya) seluruh makrifat dan ia membuktikan bahwa seluruh jenjang *idrāk* bersifat *nafsāni* dan *mujarrad*. Sehingga dengan satu gerakan yang kontinu pelbagai potensi kekuatan-kekuatan *idrāk* manusia akan teraktualisasi dan kekuatan *idrāk*-nya menjadi lebih kuat. Dengan demikian, manusia mencapai—dengan menghilangkan pelbagai kekotoran yang terjadi akibat kesibukan-kesibukan *nafsāni*—kesempurnaan khususnya, yaitu menyatu dengan *‘aql fa‘āl* (akal aktif) sehingga sampai pada kedudukan yang membuat *maujūdāt* menjadi partikular dari zatnya dan energinya merembes pada seluruhnya serta wujudnya menjadi tujuan seluruh makhluk dan pada akhirnya ia mencapai *maqām qurb* Ilahi.<sup>40</sup>

## 6. Pengaruh Antropologi Al-Qur'an dalam Menjaga Lingkungan dan Menjamin Keselamatan Ekologi

Makrifat *nafs* merupakan kunci pengetahuan terhadap alam. Dalam pandangan *'irfān* Islami, manusia adalah mikro kosmos dan segala sesuatu yang secara terperinci ada pada makro kosmos terdapat juga pada manusia secara global, bahkan dalam pertimbangan yang lain manusia adalah alam akbar. Karena itu, mengenal manusia adalah kunci mengenal alam. Para ahli hikmah dan *'irfān* mengatakan: *Insān kāmil* adalah cermin menyaksikan *al-Haqq* dan ia pun cermin dari segala sesuatu.

Pengenalan dunia dari jalan makrifat *nafs* akan membantu pengenalan kedudukan manusia dan hubungannya dengan semesta dan ini kiranya mampu berpengaruh dalam suluk dan pembangunan jiwa. Pengenalan alam juga membantu pengenalan manusia. Tanpa mengenal dunia, maka tidak mungkin dikenal kedudukan manusia di alam wujud dan peranannya di alam. Demikian juga pengenalan dunia merupakan jalan menuju pengenalan Tuhan. Sebab asma dan sifat-sifat Ilahi memanifestasi pada pelbagai fenomena alam. Karena itu, Al-Qur'an mengajak manusia untuk mengenal alam dan melakukan tafakur terhadap pelbagai fenomenanya sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ

<sup>40</sup>Yadollah Dadjoo & Amirreza Vares, *Spiritual Journey from the Viewpoint of Ghazālī and Muṣṣā Sadra*, hal. 43. Diakses 18 November 2020.

مَوْتَهَا وَبَتَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ط وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ  
وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, kapal yang berlayar di laut dengan (muatan) yang bermanfaat bagi manusia, apa yang diturunkan Allah dari langit berupa air, lalu dengan itu dihidupkan-Nya bumi setelah mati (kering), dan Dia tebarkan di dalamnya bermacam-macam binatang, dan perkisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi, (semua itu) sungguh, merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang mengerti. (QS. Al-Baqarah [2]: 164. Tema yang sama juga diisyaratkan dalam QS. al-Ghasyiyah [88]: 17-22, QS. al-Waqiah [56]: 63-79.

Bila seseorang bagian-bagian pemikirannya diserahkan pada kepemimpinan akal teoritis dan bagian-bagian motivasi dan iradah dibimbing oleh akal praktis maka terjadilah keharmonisan hakiki antara pelbagai kekuatan. Di sinilah menjadi jelas mengapa saat sendirian melaksanakan shalat, seseorang menggunakan lafal jamak dan mengatakan:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan. (QS. al-Fatihah [1]: 50).

Ayat tersebut bermakna bahwa baik *hiss*, khayal dan *wahm*-ku semuanya berada dalam kepemimpinan akal teoritisku sehingga aku mengatakan “*iybaka na’budu wa iyyaka nasta’in*”. Demikian juga syahwat, marah dan mencari popularitas serta seluruh kecenderungan dan keinginanku yang alami berada dalam bimbingan akal praktisku, hingga aku mengatakan “*iybaka na’budu wa iyyaka nasta’in*”. Dan seluruh pemimpin internal ini dikendalikan oleh ruh agung insani, “*iybaka na’budu wa iyyaka nasta’in*”. Dengan demikian *mutakallim ma’al ghair* (kata ganti yang berbicara dengan orang lain) “*na’budu wa nasta’in*” akan mendapatkan makna khususnya.<sup>41</sup>

Bila berdasarkan tafsir *insān bi al-insān* terjadi keharmonisan pada kekuatan-kekuatan internal wujud manusia, maka ia pun akan selaras dengan seluruh makhluk dan manusia seperti ini sebagaimana seluruh makhluk pun menyuarakan: “*iybaka na’budu wa iyyaka nasta’in*”. Maka, manusia akan harmonis dengan lingkungan hidup dan akan memeliharanya secara bertanggung jawab dan setia. Dan manusia seperti ini tidak akan pernah membuat kerusakan, baik di daratan maupun di lautan. Sedangkan

<sup>41</sup> Abdullāh Jawādi Āmulī, *Tafsīr Insān bi Insān ...*, hal: 44.

sebaliknya, manusia yang tidak memahami tafsir *insān bi al-insān* ia akan menciptakan kerusakan di mana saja sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا  
لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

*Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar). (QS. al-Rum [30]: 41).*

Bila keharmonisan dan satu suara ini terjadi maka tidak akan muncul kerusakan baik di daratan maupun lautan dan teknologi nuklir tidak akan pernah digunakan untuk membuat bom atom dan situasi dunia tidak akan seperti sekarang yang sebagian besar manusia hidup dalam kefakiran dan kemiskinan. Tidak ada juga sistem Kapitalisme dan Sosialisme. Semua ini bermunculan dan menjadi kuat hingga dunia dipenuhi ketidakadilan dan ketidakselarasan karena terpendam dan terpenjaranya akal dan manusia tidak ditafsirkan secara baik dan benar.

Bila seseorang berhasil menafsirkan dirinya secara benar dan memahami bahwa dirinya adalah *khalifātullah* maka ia akan berbicara dengan lemah lembut pada masyarakat dan ia menganggap makhluk yang lain sebagai sahabatnya, apapun namanya dan ia tidak akan mengotori dan merusak lingkungan hidup serta tidak menjadi contoh dari yang disebutkan dalam ayat,

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرََّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ  
يَفْعَلُونَ

*Dia (Balqis) berkata, "Sesungguhnya raja-raja apabila menaklukkan suatu negeri, mereka tentu membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; dan demikian yang akan mereka perbuat. (QS. al-Naml [27]: 34).*

## **7. Pengaruh Ma'rifah Nafs dalam Mengantarkan Manusia pada Maqām Ulul al-Albāb**

Menurut Quraish Shihab dalam kitab *Tafsīr al-Mishbāh*, kata *al-albāb* adalah bentuk jamak dari *lubb* yaitu saripati sesesuatu. Kacang misalnya, memiliki kulit yang menutupi isinya. Isi kacang dinamai *lubb*. *Ulul al-bāb* adalah orang-orang yang memiliki akal yang murni, yang tidak diselubungi

oleh "kulit", yakni kabut ide yang dapat melahirkan kerancuan dalam berpikir.<sup>42</sup>

Kaum *ulul al-bāb* adalah tipikal insan yang terdidik dan muwahid. Mereka disebut terdidik karena mereka berhasil mencapai derajat kemanusiaan yang pertama, yaitu *maqām lubb* atau 'aql dan melewati tahapan *wahm* (ilusi) atau level *hewani*. Dan dikatakan muwahid karena tauhid mereka sudah sampai pada kemampuan membaca tanda yang setiap segala sesuatu yang mereka lihat secara otomatis mengantarkan mereka pada pemilik tanda, yaitu Allah.

Ketika masyarakat ditanya, siapakah manusia? Mereka akan menjawab, *hayawān mastawā al-qāmah* (hewan yang tinggi tegap). Sebagian hewan ada yang berjalan dengan perutnya; sebagian lagi lebih hebat, berjalan dengan kedua kakinya; sebagian lagi dengan empat kaki. Maka manusia berjalan dengan tegak. Ini bukan manusia. Manusia adalah hakikat *jāmi'* atau *kaun jāmi'*. Menurut '*urafā, hadarāt khams* (lima kehadiran)<sup>43</sup> merupakan tempat

<sup>42</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Jakarta: Lantera Hati, 2005, juz 3, hal. 225.

<sup>43</sup>حضرَات (*hadarāt*) secara linguistik berasal dari kata dasar "*hadara yahḍuru huḍran wa haḍratan*" yang berarti hadir dan berada. *Hadarāt* adalah bentuk jamak dari *hadrah* (tempat kehadiran), sebagaimana kata *jalsat* yang bentuk tunggalnya adalah *jalsah*. Sedangkan *khams* berarti lima. Maksudnya Tuhan melakukan *tajallī*, yakni hadir dan mewujudkan pada lima tingkatan. *Hadrah* dalam istilah '*urafa* sama dengan *mazhar* (manifestasi/penampakan). Yakni sesuatu yang menjadi tempat kehadiran dan penampakan *al-Haqq* (Allah) dan Keindahan (*Jamāl*) dan Kesempurnaan (*Kamāl*)-Nya. Dan karena '*urafā* menilai, bahwa seluruh *maujūd* (makhluk) dunia merupakan pengejawantahan dari *al-Haqq* maka menurut mereka segala sesuatu dalam pandangan mereka disebut "*hadarāt*", karena menjadi tempat kehadiran dan *tajallī* Allah SWT.

*Hadarāt khams* atau alam universal Ilahi ialah adalah lima tataran universal atau tingkatan ontologis (*marātib al-wujūd*), atau alam-alam ('*awālim*), yaitu: 1-*Hadrah* (alam *ghayb mutlaq*, yakni alam *a'yan tsabitah*. Sebutan lain alam ini adalah *hadrah ahadiyyah*. 2-*Hadrah syahādah mutlaq*, yakni alam *mulk* atau *hiss*. 3-*Hadrah ghayb mudhāf* yang dekat dengan alam *ghayb mutlaq* dan alam ini biasa disebut dengan alam roh *jabaruti* (disebut alam jabarut karena saking kuatnya) dan malakuti, yaitu alam akal dan *nafs mujjard* (jiwa nonmateri). 4-*Hadrah ghayb mudhāf* yang dekat dengan alam *syahādah*, yaitu alam *mithāl*. 5-*Hadrah kaun jāmi'*, yaitu alam holistik yang mencakup empat alam sebelumnya dan ini biasa disebut dengan alam insan (alam *insān kāmīl*).

Alam yang pertama merupakan manifestasi *ahadiyyah* Tuhan. Alam kedua adalah alam *mulk* dan manifestasi *malakut*. Alam ketiga adalah alam *jabarut* atau *a'yān tsābitah*. Alam keempat adalah alam *mithāl mutlaq* atau *malakut* yang merupakan manifestasi dari alam *jabarut* dan kelima adalah alam *wahidyyat* dan asma-asma Ilahi. Tingkatan-tingkatan alam tersebut sesuai dengan pandangan Qaishari dalam mukadimah *Fushush*.

Kelima alam (*hadarāt*) tersebut dapat disingkat menjadi *ghayb mutlak, syahadat mutlak, ghayb mudhāf, syahādāt mudhāf, dan insān kāmīl (kaun jāmi')*. *Ghayb mutlak* berlawanan dengan *syahadat mutlak*. *Ghayb mudhāf* adalah alam roh/arwah yang mereka sebut dengan alam akal, dimana bila dibandingkan dengan alam di bawahnya maka ia ghaib (tersembunyi) namun ia zahir (nyata) bila dibandingkan dengan alam di atasnya. Dan yang dimaksud dengan *syahādāt mudhāf* adalah alam *mithāl*, dimana bila dibandingkan dengan

kehadiran manusia. Manusia adalah *tajallī* dari *maqām ahadiyyah* dan *wāhidiyyah* bahkan seluruh alam malakut merupakan *tajallī* dari manusia. Hakikat manusia adalah ruh dan *jism* termasuk *atsār* (*pengaruh*), *'awāriḍ* (*sifat insidental*) dan *tajalliyāt* ruh, bukan *jism*.

Saat Al-Qur'an memperkenalkan manusia, ia berkata,

وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

*Aku telah meniupkan ke dalamnya ruh-Ku.* (QS. al-Hijr [15]: 29).

Jadi, menurut ayat di atas, manusia adalah *ruhullah*. Dan Al-Qur'an juga mengisyaratkan bahwa manusia adalah cahaya Allah sebagaimana dijelaskan dalam Surat al-Nur [24]: 35 berikut ini,

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

*Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi.*

Maka, Allah *nūru al-insān* (cahaya manusia) sehingga manusia adalah *nurullah*. Keinginan ruh adalah kembali ke alam asma dan sifat Allah. Sebab, ruh berasal dari sana sebagaimana hikayat seruling Maulana Jalaluddin al-Rumi tentang *ney* (seruling bambu). Ya, manusia terpisah dari alam asma; terpisah dari alam *ithlāq* (kemutlakan) dan *ahadiyyah*; terputus dari alam *nūr* mutlak dan kemudian ia jatuh dalam dunia.

Ruh tidak menginginkan dunia dan jasmani karena keduanya tidak membiarkan manusia kembali ke asalnya. Ketika seseorang ditanya, apa ruh itu? Puncak jawabannya adalah sesuatu yang menggerakkan badan. Yakni, ruh dipandang sebagai sesuatu yang melayani jasmani. Sejatinya ruh adalah hakikat manusia yang pernah tinggal di alam *'arash* dan alam asma Allah kemudian ia turun dari situ. Lalu dari sini (dunia) ia akan kembali ke asalnya dan kampung halamannya. Pemahaman seperti ini tidak banyak dicerna oleh banyak orang.

---

alam akal maka ia zahir namun bila dibandingkan dengan alam *māddah*/materi (*syahādāt* mutlak) maka ia ghaib. *Maqām ahadiyyat* sebutan lainnya adalah *maqām Dhāt* dan pada *maqām* ini tidak ada *tajallī*. Maka, pada *maqām* ini tidak bisa disebut alam. Karena alam adalah tanda dan alamat bagi sesuatu. Jadi, selain Allah SWT layak disebut alam, karena merupakan tanda dan alamat bagi *dhāt* Yang Maha Suci, namun Allah sendiri tidak pernah menjadi tanda dan alamat bagi sesuatu, sehingga dengan demikian Ia bukan alam. Dengan demikian Allah berada pada *maqām ghayb al-ghuyub* dan *ghayb mutlaq*. Meminjam istilah Ghaishari dalam mukadimah syarah *Fushush, al-'alam* (alam) karena berasal dari *al-'alamah* (tanda) yang dalam bahasa berarti sesuatu yang dengannya sesuatu diketahui, dan secara istilah bermakna sesuatu selain Allah karena dengannya Allah diketahui (dikenal) dari sisi asma-asma dan sifat-sifat-Nya. Karena setiap individu alam dikenal sebagai asma dari asma-asma Ilahi karena ia merupakan manifestasi dari nama khusus-Nya.

Saat ruh memandang alam atau dunia ini, maka ia melihat dan memahaminya sebagai *malakūt* dan Allah. Ini pekerjaan akal, karena akal sendiri wujud batin. Sehingga ketika akal melihat manusia maka yang dilihatnya adalah batinnya, yaitu ruh. Dan saat melihat dunia, maka batinnya dunia yang dipandang, yaitu Allah, *malakūt* dan asma dan sifat-Nya. Saat akal memandang ruh, ia mendapati ruh membutuhkan sesuatu, tapi bukan nasi dan roti, karena ruh tidak mengkonsumsi keduanya, juga tidak memerlukan rumah dan pasangan (menikah).

Kebutuhan ruh adalah Wujud Mutlak. Ruh manusia adalah tiupan Ilahi sebagaimana diisyaratkan dalam Surat al-Hijr [15]: 29 di atas. Ruh manusia adalah “pecahan” atau “robekan” dari ruh Allah sehingga karena itu keperluannya adalah kembali kepada asalnya, yaitu kembali kepada Allah. Jadi, kebutuhan ruh adalah Allah sendiri. Ruh hanya menginginkan Allah dan tidak mau yang lain. Ruh tidak seperti *jism* yang membutuhkan air, nasi, pasangan dan rumah. Tapi ruh hanya menginginkan Allah karena asalnya adalah Allah. Maka, ruh manusia adalah cabang dan *tajallī* dari ruh Allah. Ruh hanya ingin kembali kepada Allah sebagai asal-muasalnya. Di sinilah akal menggunakan kekuatan syahwat dan amarah supaya ruh sampai kepada Allah.

Lalu bagaimana ruh ini sampai kepada Allah? Ada ayat kunci yang menjelaskan perjalanan ruh menuju Allah, yaitu:

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ

*Kepada-Nya-lah naik perkataan-perkataan yang baik dan amal yang saleh dinaikkan-Nya. (QS. al-Fathir [35]: 10).*

*Kepada-Nya-lah naik perkataan-perkataan yang baik*, yakni ruh hanya ingin naik menuju Allah lalu bagaimana sampai ke sana? Amal salehlah yang mengantarkan ruh pada Allah. Di sinilah akal menyampaikan penilaiannya dan berkata, hai manusia kamu adalah ruh dan kebutuhan ruh adalah zat Allah dan supaya kamu sampai kepada Allah maka kamu harus melakukan amal saleh dan amal saleh adalah ibadah. Maka, hendaklah manusia beribadah sehingga ruhnya sampai kepada Allah. Dan ibadah yang dibangun harus berdasarkan makrifat ini, yakni kesadaran bahwa hakikat manusia adalah ruh, bukan *jism*. Akal yang membantu manusia untuk menyembah Allah. Ketika manusia benar-benar menyadari dirinya bahwa kebutuhannya adalah hanya Allah maka ia akan beribadah dengan totalitas yang tinggi sebagaimana saat ia memerlukan air, misalnya, ia akan sepenuh hati berusaha mendapatkan air. Saat manusia sampai pada level akal, ia akan merasakan perasaan yang luar biasa terkait dengan Allah sehingga dengan seluruh wujudnya ia menyembah-Nya.

Dengan kata lain, saat manusia sampai pada tahapan *lubb*, maka pandangan dirinya dan pandangan dunianya berubah. Pandangan dirinya berkata, aku adalah ruh atau *ruhullah*, sedangkan pandangan dunianya berkata, hakikat alam adalah Allah dan *dhāt* Allah. Karena itu, manusia termotivasi dan mengatakan, saya harus sampai kepada Allah. Lalu akal datang dan mengatakan kepada manusia, dengan ibadah kamu akan mengalami *wuṣūl* pada Allah.

Orang yang sampai pada jenjang *ulul al-bāb* berarti akalnya (akal Ilahi dan akal batinnya) sadar/bangun sehingga mampu melakukan *taskhish* untuk manusia dan mengajak manusia untuk ibadah tanpa takut kepada neraka atau berharap akan surga. Sebagaimana manusia yang masih berada pada level *wahm*, senang-sedihnya hanya berkisar pada pemenuhan jasmaninya hingga dari pagi sampai malam ia termotivasi untuk memenuhi kebutuhan jasmaninya dengan bekerja, misalnya, di toko atau kantornya. Insan yang telah sampai pada level akal akan mengalami kesadaran batin dan ada dorongan untuk melakukan ibadah. Akal mendorong manusia untuk cenderung pergi menuju Allah, wujud mutlak, dan asalnya yang merupakan kampung halaman aslinya. Kebutuhan ruh ini benar-benar dirasakan oleh akal.

Kebanyakan manusia beribadah berdasarkan takut akan neraka atau berharap akan surga atau kebiasaan semata. Bila ia tidak melakukan shalat, misalnya, ia takut akan dimasukkan dalam Jahanam. Andaikan misalnya Allah mengumumkan bahwa tidak ada lagi puasa Ramadan, berapa banyak orang yang biasa berpuasa akan tetap berpuasa?!

Ketika manusia sampai di tahapan akal, ada dorongan otomatis dalam batinnya untuk beribadah tanpa *khaufan min al-nār* (takut pada neraka) dan *rajā' li al-jannah* (berharap akan surga); tanpa motivasi luar; tanpa takut kepada orang tua atau undang-undang dan pemerintah.

Ya, *wahm*-lah yang mendorong manusia untuk memenuhi kebutuhan jasmaninya dengan pergi ke pasar atau mall, misalnya, tanpa ada seorang pun yang menyuruhnya. Sebagaimana saat manusia lapar, tak ada seorang pun yang menyuruhnya untuk mencari dan mendapatkan makanan karena sudah ada dorongan dari dalam, begitu juga saat akal batini dan Ilahi manusia mencapai kesadaran, tanpa ada seseorang menyuruhnya untuk melakukan shalat, ia akan dengan kesadaran dan kecintaan akan melaksanakan ibadah ini. Kebanyakan orang ibadahnya meskipun awal waktu tapi berdasarkan kebiasaan. Ibadah seperti ini tidak terlalu berharga.

Jadi, ibadah berdasarkan makrifat adalah hendaklah akal manusia sadar dan *wahm*-nya melemah serta *hijāb wahm* yang menutupi akal dihilangkan sehingga kerajaan wujud manusia berada dalam genggamannya akal Ilahi. Maka dalam kondisi seperti ini, akal yang notabene wujud batini akan memandang manusia sebagai *ruhullah*, sedangkan *wahm* akan memandang manusia sebagai *jism*.

Jadi, manusia yang sampai pada tahap akal/*lubb* dan telah keluar dari jenjang *wahm*, dalam Al-Qur'an disebut dengan *ulul al-bāb*. Dan keistimewaan kaum *ulul al-bāb* yang mau tidak mau mereka harus beribadah (karena dorongan otomatis dari batin) adalah ibadah mereka bukan karena *jabrī* (paksaan) sebagaimana saat Anda haus, adakah orang dari luar yang memaksa Anda untuk minum?

Secara umum ada tiga kelompok manusia yang telah keluar dari level kebinatangan menuju jenjang kemanusiaan, yaitu: kaum *ulul al-bāb*, *abrār* (orang-orang yang baik) dan *muqarrabīn* (orang-orang yang dekat dengan Allah).

Kaum *ulul al-bāb* berada pada level terendah dari alam kemanusiaan dan mereka telah menginjakkan kakinya di *maqām malakut*. Saat manusia melewati jenjang *wahm* yang merupakan level *hayawānī*, maka tahapan kemanusiaan yang pertama disentuhnya adalah *maqām ulul al-bāb*. Jenjang setelahnya adalah *maqām al-abrār* dan jenjang tertinggi adalah *al-muqarrabīn*. Kaum yang terakhir ini berada pada level *liqāullah* (perjumpaan dengan Allah), *mushāhadatullah* (penyaksian Allah) dan *'indallah* (di haribaan Allah) serta *wuṣūl* (sampai kepada Allah). Inilah klasifikasi *maqām* umum manusia dalam Al-Qur'an. *Al-muqarrabīn* kemudian dibagi dalam kelompok-kelompok kecil, yaitu: *mukhlashīn*, *shālihin* dan seterusnya.

*Ulul al-bāb* berarti pemilik akal. *Ulu* artinya pemilik *lubb*. Misal yang menjelaskan makna *lubb* dan perbedaan manusia dan hewan. Ketika saya haus yang menggerakkan saya mencari air adalah pertama: rasa haus. Kedua, pengetahuan tentang adanya air. Ketiga, perlu ada kekuatan penilai kelayakan air untuk diminum. Kekuatan tersebut menilai bahwa saya haus dan saya perlu air dan air bisa menghilangkan kekurangan saya. Air itu cocok untuk saya dan tidak berbahaya (tidak beracun dan layak minum) dan mubah (bukan *gashab*/rampasan atau saya dalam keadaan puasa). Setelah penilaian ini, kekuatan ini menghukumi dan mengharuskan saya segera menuju tempat keberadaan air. Kekuatan inilah yang memerintahkan saya supaya bergegas menuju tempat air. Kekuatan penilai dan penghukum ini dibantu dua kekuatan pelayanan, yaitu kekuatan syahwat dan kekuatan amarah. Kekuatan syahwat berurusan dengan manfaat dan kekuatan amarah berurusan dengan menghindari dari mudarat. Dua kekuatan pelayanan ini dibantu anggota badan.

Kekuatan yang menilai dan menghukumi mempunyai aspek zahir dan batin. Aspek zahirnya disebut *wahm* dan aspek batinnya dinamakan *'aql*. Dan Al-Qur'an menyebutnya *lubb*, *lubb* yakni batin. Kaum filosof menyebutnya *wahm* dan *'aql sakhith* (akal hina), sedangkan *'urafa* menyebutnya *wahm* dan *'aql juziy* (akal parsial). Kinerja akal dan *wahm* sama, yaitu *jalbu manafi'* (mendatangkan manfaat) dan *daf'u dharar* (menolak bahaya) bagi manusia. Lalu apa perbedaan di antara dua hal ini? Perbedaannya adalah karena *wahm*

bersifat zahir maka saat memandang manusia, ia hanya melihatnya secara zahir sehingga ia memberikan *aṣālah jism* (orisinalitas jasmani) dan ia sama sekali tidak melihat ruh. Saat melihat dunia, ia hanya memandang dimensi alamiahnya, sedangkan Tuhan yang merupakan batin alam tidak dilihatnya.

Kekuatan *wahm* memandang manusia sebatas *jism*. Karena manusia adalah *jism* maka ia harus memenuhi kebutuhan-kebutuhan jasmaninya. Dan kebutuhan-kebutuhan ini didapatkannya di dunia. *Wahm* ini yang menarik manusia untuk berurusan selalu dengan dunia. Kebanyakan orang berada pada alam *wahm*. Selama manusia berada pada alam *wahm* maka ia selevel dengan binatang. Sebab hewan persis memiliki kekuatan ini. Misalnya, begitu binatang haus, ia bergegas menuju air karena ia mengetahui air. Kekuatan *wahm* menilai bahwa kamu haus maka pergilah ke air. Di sinilah poin kesamaan antara manusia dan hewan. Keduanya berusaha memenuhi kebutuhan jasmaninya. Hewan dari pagi mencari dan berurusan dengan makanan (boleh jadi rumput/dedaunan atau daging) dan pada usia tertentu ia akan kawin dan membuat sarang. Di sini tampak perbandingan manusia dan hewan di level *wahm*. Hewan makan rumput, sedangkan manusia makan nasi. Hewan (burung) membuat sarang, sedangkan manusia membangun rumah. Hewan mencari pasangan, sedangkan manusia menemukan suami/istri. Cuma namanya beda tapi esensinya sama. Ya, hewan dari pagi sampai malam berurusan dengan pemenuhan kebutuhan jasmani, demikian juga kebanyakan manusia. Yang demikian itu karena penguasa kerajaan manusia adalah *wahm*. *Wahm* menjadi penguasa dan raja absolut wujud manusia, sehingga manusia berada pada level hewani. Dengan kata lain, manusia pada level hewani ini berupaya untuk mendapatkan manfaat hewani dan menghindari mudarat hewani. Al-Qur'an memiliki perumpamaan yang menarik dalam hal ini, yaitu:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا  
أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

*Mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai.* (QS. al-A'raf [7]: 179).

Kebanyakan orang seperti itu, mereka punya hati/akal namun tidak mampu melakukan *tafaqquh* hingga tidak mampu melihat batin agama. Mayoritas manusia mempunyai mata namun mereka tidak mampu melihat batin urusan. Mereka memiliki telinga namun tidak mampu mendengar suara

*malakut*. Yakni, *majāri idrāk qalbi* (aliran-aliran pengetahuan kalbu) tertutup. *Qalb* yang mestinya mampu melakukan *tafaqquh* (pendalaman) justru tertutup. Mata yang mestinya melihat *malakut* dan batin urusan pun tertutup. Demikian juga telinga juga tertutup. Al-Qur'an mengatakan, mereka bak binatang bahkan lebih tersesat.

*Wahm* mengatakan pada manusia, uang cocok buat kamu, maka pergilah mencari uang. Kedudukan cocok buat kamu maka carilah jabatan.

*Ulul al-bāb* adalah insan yang bergerak menuju ibadah, namun bukan sembarang ibadah tapi ibadah dengan kecenderungan, keinginan kuat (*raghbah*), dan kerinduan (*shauq*). Dan inilah keistimewaan pertama dari kaum *ulul al-bāb*.

Permulaan hidup manusia dimulai saat ia keluar dari perut ibu dan akhir hidupnya bukan saat pergi ke dalam perut bumi. Manusia adalah wujud azali. Dan ayah-ibu yang sejati bukan ayah biologis manusia, “ayah-ibumu” (orang tua langit) manusia adalah Allah. Insan “dilahirkan” dari-Nya dan akan kembali pada-Nya. Inilah pengetahuan baru yang diajarkan oleh para nabi.

Saat manusia berada di ilmu Allah, ia mengetahui seluruh ilmu. Manusia memahami malaikat Jibril, Mikail, pohon, air, dan seterusnya. Namun saat manusia turun ke alam *māddah*, ia lupa semuanya.

Saat ilmuwan mengadakan penelitian, ia bukan mempelajari ilmu yang baru tapi mengingat kembali ilmu yang telah mereka dapatkan. Ilmuwan saat melakukan penelitian bukan menambah wawasan yang baru tapi ilmu tersebut telah ada dalam dirinya cuma ia mengingat dan memanggil kembali. Manusia tahu tanam ini apa khasiat medisnya karena ia bersamanya di alam ilmu Allah yang merupakan satu hakikat. Tanaman di alam itu menjadi hakikat manusia. Sehingga manusia mengenali tanaman sebagaimana ia mengenali dirinya.

Sejatinya, semua manusia mempunyai ilmu kedokteran, astronomi, matematika, fisika, syariah, tapi manusia melupakan semua itu. Saat manusia pergi ke sekolah, ia hanya mengingat kembali apa yang didupakannya dahulu. Hanya saja, saat belajar tersebut manusia mengingat ilmunya tapi aspek ketuhanannya dilupakannya. Karena memang di alam *māddah* terjadi *ghaflah shadīdah* (kelalaian yang kuat).

Tapi ada orang-orang yang karena mereka mampu kembali ke alam akal dan akal adalah hakikat Ilahi dan memiliki fitrah Ilahi sehingga saat mereka memandang obyek apapun di alam materi ini, mereka langsung mengingat Allah. Dengan kata lain, manusia mengingat kembali bahwa pohon ini di alam ilmu Allah adalah pantulan dari Allah. Demikian pula matahari ini adalah cipratan dari Allah dan bulan ini *tajallī*-Nya di alam ilmu Allah. Yakni, kaum *ulul al-bāb* tidak pernah melihat makhluk terpisah dari Allah. Persis seperti ibu yang melihat baju anaknya langsung teringat sang

anak. Sedangkan selain *ulul al-bāb*, saat melihat matahari, mereka memandangnya tanpa Tuhan. Begitu juga saat melihat obyek-obyek yang lain. Kenapa seorang ibu saat melihat baju anaknya langsung teringat sang anak? Karena pakaian itu selalu dilihatnya bersama anaknya. Demikian juga propertinya yang lain yang selalu dilihatnya bersama anaknya. Saat akal manusia berada di ilmu Allah, ia melihat pohon ini bersama Allah. Demikian juga gunung, matahari dan lain sebagainya semua selalu dilihatnya bersama Allah. Jadi, rahasia penglihatan kaum *ulul al-bāb* adalah kembali pada alam sebelumnya.

Kalau anak kecil yang belum paham makna rambu jalan lalu ditanya perihal gambar rambu jalan segitiga dan di tengahnya ada tanda seru, ia akan mengatakan bahwa ada gambar segitiga dan di tengahnya ada tanda seru. Tentu tidak begitu maksudnya. Rambu jenis ini digunakan untuk memberi peringatan kemungkinan adanya bahaya atau tempat berbahaya di depan pengguna jalan. Rambu peringatan berfungsi meningkatkan kewaspadaan kepada pengguna jalan. Rambu jalan adalah ayat dan tanda serta alamat yang memiliki makna tertentu. Sehingga pengguna yang paham akan langsung fokus pada makna rambu, bukan warna, bentuk dan tinggi papan rambu tersebut.

Ketika manusia berhasil meraih ‘*aql/lubb*, banyak ilmu yang akan tersingkap untuknya. Nabi Muhammad SAW apakah pernah belajar kedokteran lalu bagaimana beliau mampu meriwayatkan banyak hadis tentang kedokteran? Karena Nabi Muhammad SAW mampu mengingat kembali. Manusia biasa sebenarnya mampu tapi karena akalnya lemah ia hanya mampu mengingat kembali sesuatu yang sedikit, sedangkan Nabi Muhammad SAW karena akalnya kuat dan luas hingga mampu mengingat kembali semuanya.

Yang mampu melihat *dhāt* Allah adalah kaum *muqarrabīn*. Dan mereka ini berada pada level ketiga *maqām insāniyyah* yang merupakan derajat kemanusiaan tertinggi.

Seluruh gerakan manusia dari pagi sampai malam hanya terpusat pada dua hal: pertama, *jalbu manāfi'*. Kedua, *dafu' dharar*. Tidak ada bedanya manfaat duniawi atau ukhrawi. Misalnya, orang membuka toko supaya mendapatkan manfaat keuntungan duniawi dan orang melakukan shalat supaya memperoleh manfaat ukhrawi. Atau orang bekerja supaya aman dari kesulitan duniawi atau ekonomi atau melakukan shalat supaya terhindar dari ancaman masuk neraka. Semua itu tidak ada bedanya karena gerakan manusia kemungkinan cuma memiliki dua: *jalbu manāfi'* dan *dafu' dharar*.

Lalu kekuatan apa yang ada di wujud manusia yang bisa menentukan ini manfaat atau mudarat bagi manusia? Penulis telah menyampaikan bahwa ada kekuatan pada manusia yang pada tahapan pertama kekuatan ini menganalisa bahwa hal ini baik/bermanfaat bagi manusia atau buruk/

berbahaya. Dan pada tahapan berikutnya ia menetapkan/menghukumi bahwa pergilah untuk mendapatkan manfaat atau janganlah pergi ke mudarat ini dan jauhkan dirimu dari bahaya ini. Kekuatan ini merupakan komandan dan penguasa kerajaan wujud manusia. Kekuatan ini mempunyai aspek zahir dan batin. Zahirnya disebut dengan *wahm* dan batinnya disebut dengan 'aql.

*Wahm* adalah kekuatan penganalisa. *Wahm* mengalkulasi, kamu haus dan kamu memerlukan air dan air ini cocok buat kamu. Karena itu, bergegaslah menuju air. Kekuatan ini juga memiliki aspek batin yang Al-Qur'an menamakannya *lubb* dan kebanyakan orang menyebutnya 'aql.

Ada sebagian orang yang hanya melihat kebutuhan material atau duniawi dan selainnya tidak dipandanginya, dan terkadang mereka juga beribadah namun ibadahnya hanya berhenti pada level jasmani (hanya menginginkan surga). *Wahm* memang hanya melihat aspek lahiriah sesuatu dan hanya mampu memandang manfaat dan mudarat jasmani. *Wahm* kadang kala menyuruh manusia bekerja untuk meraih keuntungan duniawi sebagaimana terkadang *wahm* memotivasi manusia untuk beribadah supaya mendapatkan, misalnya, apel dan madu surgawi. Makanan atau pakaian atau rumah atau pasangan memiliki bagian duniawi atau ukhrawi. Tapi semua bersifat jasmani. Kedua-duanya merupakan kelezatan jasmani.

Kebanyakan orang beribadah dengan dorongan *wahm*. Selama manusia berada di level *wahm* maka ia selevel dengan binatang. *Wahm* hanya melihat aspek jasmani dan manfaat jasmani. *Wahm* bisa diperkuat dengan seseorang, misalnya, pergi ke sekolah dan mendapatkan pengalaman hingga *wahm* menjadi kuat. Namun bila manusia mampu menyingkirkan tabir *wahm* ini dan mencapai batin akal, maka secara umum kemanusiaan manusia berubah. Perubahan ini tampak ketika manusia tidak memandang dirinya sebatas jasmani tapi melihatnya sebagai ruh Ilahi dan melihat Allah saat memandang alam.

Bila pandangan manusia tentang dirinya berubah maka ini adalah mukjizat. Saat manusia sadar bahwa dirinya bukan jasmani tapi *ruhullah* maka kehidupannya secara total berubah. Perubahan pandangan seperti ini tidak dimiliki oleh semua orang kecuali mereka yang telah sampai pada *maqām wilāyah* (kedudukan kewalian) sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا ءَٰوْلِيَآؤُهُمُ  
الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَٰئِكَ ءَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا  
خَالِدُونَ

*Allah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir,*

*pelindung-pelindungnya ialah setan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. (QS. al-Baqarah [2]: 257).*

Allah mengeluarkan manusia dari kegelapan nafsu hewani menuju ruh insani. Wali berkuasa untuk mengeluarkan manusia dari *level khalqi* atau *dhulmani* alias kegelapan diri dan jasmani menuju tahapan ruh Ilahi. Hanya wali yang mampu menciptakan perubahan pandangan manusia tentang dirinya. Wali bekerja dengan cara menemukan manusia *musta'id* (memiliki potensi perubahan) lalu ia melakukan *tasharruf* (intervensi) hingga sudut pandang orang tersebut tentang dirinya berubah. Wali mampu mengubah orang lain dari jenjang *wahm* ke level *'aql* dan memasukkannya dalam kelompok *ulu al-bāb*.

Kaum *ulu al-bāb* telah sampai pada batin akal mereka hingga akal mereka menjadi *'aql fitri* (akal yang terbimbing oleh fitrah) dan Ilahi. Dan salah satu dari keistimewaan mereka adalah mereka melakukan ibadah dengan makrifat. Saat mereka beribadah, mereka memahami sepenuh hati bahwa ibadah ini merupakan nutrisi dan kebutuhan bagi mereka. Manusia adalah ruh dan ruh ini haus kepada Allah dan supaya ruh ini sampai pada Allah maka ia harus beribadah. Sebagaimana saat buka puasa, misalnya, setengah jam sebelum waktu buka puasa tiba, seseorang sudah bersiap-siap di depan meja makan. Kaum *ulu al-bāb* pun sebelum tiba waktu shalat, mereka sudah menantikannya dengan penuh kerinduan karena ibadah adalah nutrisi ruh mereka.

Keistimewaan kedua, kaum *ulu al-bāb* berada dalam *maqām* zikir dan *fikr*. Keistimewaan ini disarikan dari akhir-akhir Surat Al-Imran, yaitu:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ  
الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal. (Yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka. (Surat Ali 'Imran [3]: 190-191).*

*Maqām ulu al-bāb* ini *maqām* yang tinggi dan merupakan jembatan pertama *maqām insāniyyah*. Selama manusia berada di alam *wahm* maka ia

berada di level binatang dan hanya berurusan dengan dunia dan jasmani. Saat manusia sampai di alam *'aql*, maka ia tidak begitu suka dengan dunia dan hanya mencari dunia sebatas untuk menjaga fisiknya sehingga mampu beribadah dan ruhnya sampai pada Allah. Bagi kaum *ulul al-bāb*, dunia tampak dingin dan tidak begitu menyenangkan. Mereka mencari dunia untuk memenuhi kebutuhan jasmaninya supaya bisa mengabdikan dalam ibadah, bukan hanya menguatkan otot semata seperti binaragawan. Tahapan pertama yang dirasakan oleh manusia yang telah sampai pada *maqām lubb* adalah "keinginan" dunia.

Saat manusia menginjakkan kakinya di *maqām lubb* dan ia menjadi bagian dari kaum *ulul al-bāb* maka kini ia telah menjadi manusia, tapi apakah ia menjadi manusia sempurna? Tidak. Masih banyak level yang harus dilalui hingga sampai pada puncak perjalanan kemanusiaan. Tapi *maqām lubb* ini adalah langkah dan level pertama kemanusiaan. Masih ada *maqām al-abrār*, *mukhlashīn* dan *muqarrabīn*. Paling tidak, *maqām ulul al-bāb* menyelamatkan manusia dari level *hewani*.

Allah berfirman,

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ

Yang perlu diarisbawahi kata ayat. Ayat adalah *maujūdāt* alam, seperti pohon, gunung, laut, matahari, bulan, manusia, dan hewan. Semua itu adalah ayat. Kenapa semua ini dalam Al-Qur'an disebut dengan ayat. Ayat bermakna tanda atau alamat. Pohon merupakan alamat bagi adanya Allah. Hanya saja keberadaan pohon sebagai tanda tersebut tidak bisa dilihat oleh setiap orang dan kaum *ulul al-bāb* yang mampu mengenali dan memandang tanda tersebut. Memang kaum *ulul al-bāb* tidak bisa melihat Allah tapi saat melihat makhluk-Nya, secara otomatis mereka memandang keberadaan ayat-ayat Allah pada pelbagai *maujūdāt*. Supaya menjadi jelas keberadaan ayat Allah, penulis akan menyampaikan contoh.

Ketika seorang ibu ditinggal anaknya yang misalnya ke luar negeri untuk jangka yang lama atau meninggal dunia, lalu ia masuk ke kamar anak tersebut dan melihat properti miliknya, misalnya bajunya, tentu penglihatannya langsung membuatnya ingat pada anaknya karena properti itu adalah tandanya. Sementara itu, bila ada orang asing (yang tidak mengenal anak tersebut) melakukan hal yang sama (melihat pakaiannya), maka apakah ia juga teringat akan anak tersebut? Tentu tidak. Ini perbedaan di antara dua penglihatan tersebut. Jadi, pakaian tersebut merupakan ayat bagi anak itu sehingga begitu ibu melihatnya, ia langsung teringat akan anaknya. Bahkan benda dan barang apapun yang ada di kamar anak tersebut dan dimilikinya yang dipandang oleh ibunya secara otomatis mengingatkannya akan anaknya.

Dalam kondisi seperti ini, sang ibu senantiasa dalam *maqām* zikir (mengingat-ingat kembali).

Alam yang begitu luas dan besar ini bak kamar bagi ibu tersebut. Jadi, kaum *ulul al-bāb* saat melihat bulan, mereka mengingat Allah, demikian juga saat melihat matahari, manusia, hewan dan makhluk lainnya. Sementara umumnya manusia saat, misalnya, melihat pohon tidak langsung mengingat Allah.

### **8. Pengaruh Makrifat Nafs dalam Sudut Pandang Írfān Islami dan Hikmah Mutaáliyiah**

Yang dimaksud makrifat *nafs* dalam penelitian ini adalah makrifat *huḍūrī nafs* terhadap dirinya dan jengjang-jengjang diri. *Sālik* mampu memahami dan merasakan dengan sepenuh wujud realitas eksternal dan nurani *nafs* dan karena *ishrāqat* dan *tajalliyat* yang terjadi pada *nafs* maka ia tenggelam dalam kelezatan dan kesenangan.

*Nafs* insan memiliki jengjang-jengjang dan segi-segi yang tersembunyi seperti jengjang *mithālī*, *áqli* dan yang di atasnya yang karena pengaruh *murāqabah* (kewaspadaan) dan *mujāhadah* akan mencapai level *bi al-fi'l* dan *zuhūr*. *Sālik* mampu merasakan secara dekat melalui ilmu *huḍūrī* jengjang ini tanpa hijab. Tujuan akhir dalam jalan makrifat *nafs* adalah mencapai derajat "*fanā fillāh*" (kefanaan dalam Allah). Namun di tengah suluk, mungkin saja *sālik* mengalami keadaan-keadaan khusus sehingga pelbagai tirai *malakūt* akan tersingkap dari hati dan ia menyaksikan sebagian hakikat gaib dengan mata hati. Demikian juga mungkin juga *sālik* karena pengaruh *riyādhah* dan *tazkiyah*, ia mendapat manfaat dari kekuatan luar biasa sehingga ia mampu mengatur—dengan izin Allah—sistem alam dan menciptakan atau mengubah sesuatu.

Tujuan dan motivasi utama dalam makrifat *nafs* adalah *fanā fillah* dan menerima *tajalliyāt al-Haqq*. Namun bila seseorang hanya berkeinginan untuk mendapatkan pengaruh-pengaruh *nafs* yang luar biasa sehingga ia mempelajari makrifat *nafs*, maka ia berhenti di tengah jalan dan tidak akan sampai pada tujuan yang sebenarnya.

Secara umum, orang-orang yang mempelajari makrifat *nafs* sesuai dengan tujuan dan motivasinya dibagi dalam dua kelompok:

Pertama, orang-orang yang bertujuan mendapatkan pengaruh-pengaruh luar biasa *nafs* sehingga mereka mampu melewati sebab-sebab materi, seperti mereka yang beraktifitas dengan sihir, jampi-jampi, menundukkan arwah dan jin serta doa (memanggil) dan memasang jimat-jimat.

Kedua, mereka yang hanya mengurus *nafs* dan mereka ingin dengan berpaling dari urusan-urusan luar dan meninggalkan hawa nafsu serta kelezatan-kelezatan materi, mereka mampu tenggelam dalam *nafs* dan mengenali rahasia-rahasia dan hakikat-hakikatnya.

Kelompok kedua yang bertujuan hanya mengenal *nafs* dibagi dalam dua cabang: Sebagian melalui jalan ini secara kurang dan sebagian mendapatkan ringkasan (sedikit) dari makrifat *nafs*. Sebab mereka hanya berkeinginan menguasai *nafs* sendiri dan ini yang paling penting bagi mereka dan mereka lalai terhadap Pencipta dan sebab hakiki *nafs*, sehingga karena itu mereka tidak sampai pada esensi makrifat *nafs* dan tidak juga mampu menyaksikan *faqr dhāti nafs* (kefakiran jiwa secara inheren). Bagaimana mungkin seseorang akan mendapatkan makrifat yang lengkap dan sempurna terhadap sesuatu sementara ia melalaikan dan melupakan sebab-sebabnya, khususnya ‘*illatu al-‘ilal* (sebab segala sebab)? Tepat sekali bila bagian dari makrifat seperti ini terhadap pengaruh-pengaruh *nafs* dinamakan dengan perdukunan.

Cabang kedua, sekelompok lagi yang tidak memandang makrifat *nafs* secara independen namun mereka menilainya sebagai *wasīlah* dan jalan untuk *ma’rifatullah*. Pandangan seperti ini terhadap makrifat *nafs* adalah pandangan agama dan masyarakat diajak untuk mengikutinya.<sup>44</sup>

Sesuai dengan haluan ini, *nafs* merupakan ayat dan tanda terdekat Allah SWT dan jalan yang tujuannya adalah Allah. Karena itu, *sālik* dengan posisi makrifat *nafs*, ia memandangnya begitu berharga.<sup>45</sup> Sebagaimana ditegaskan oleh Allah dalam ayat:

وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ

*dan sesungguhnya kepada Tuhanmulah kesudahannya (segala sesuatu)* (QS. al-Najm [53]: 42).

Ada beberapa hal-hal yang luar biasa yang diperoleh karena makrifat *nafs* yang melahirkan keikhlasan dalam ibadah:

### 1. *Maqām "kun"*

*Maqām* ini diisyaratkan dalam ayat,

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

*Sesungguhnya firman Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya, "Jadilah!" Maka jadilah sesuatu itu.* (QS. al-Nahl [16]: 40).

Berdasarkan hal ini, *maqām "kun"* merupakan *maqām* yang di dalamnya ada *irādah* yang tak terbatahkan dan tidak ada perantara seperti berpikir dan jarak antara *irādah* dan maksud. Seorang *ārif* yang telah

<sup>44</sup>Mustafā Azizi Alwijeh, *Quarterly Journal of Islamic Theosophy and Philosophy*, Vol. 11, No. 43, Spring 2013, hal. 15.

<sup>45</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān ...*, jilid 6, hal.191.

mencapai *maqām "kun"* menjadikan perbuatan yang dikehendaknya akan terwujud dengan izin Allah

Ibn Árabî meyakini—terkait dengan *maqām ijād* (menciptakan) melalui perantara "*amr*"—bahwa hal itu merupakan *taskhīr* yang dikhususkan untuk Nabi Sulaiman dan lebih unggul dibandingkan dengan selainya dan beliau diberi kerajaan yang tidak bisa diperoleh oleh siapapun setelahnya. Yakni, sesuatu itu terjadi dari *amr*-Nya sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ<sup>46</sup>

*Kemudian Kami tundukkan kepadanya angin yang berhembus dengan baik menurut perintahnya ke mana saja yang dikehendaknya, (QS. Shad [38]: 36).*

Pengkhususan ini bukan semata karena *taskhīr* (penundukan) sebagaimana Allah sebutkan dalam ayat,

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً  
ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً

*Tidakkah kamu memperhatikan bahwa Allah telah menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untuk (kepentingan)mu dan menyempurnakan nikmat-Nya untukmu lahir dan batin. (QS. Luqman [31]: 20).*

Hanya saja *taskhīr* ini bukan karena *amr* manusia tapi dari *amrullah*, sedangkan pada Nabi Sulaiman dengan "urusan-Nya". Jadi, pengkhususan Nabi Sulaiman adalah beliau sekadar mengucapkan lewat lafal/huruf segala sesuatu akan tunduk padanya tanpa menghimpun pikiran dan kemauan kalbu. Dan rahasia hal ini adalah setiap kali *nufūs* (jamak *nafs*) dalam *maqām* penghimpunan maka benda-benda di dunia akan bereaksi terhadap *nufūs*. Makna yang demikian ini Kami saksikan sendiri dengan mata Kami. Jadi, Sulaiman hanya mengucapkan *amr*, bukan karena keinginan dan penghimpunan.<sup>46</sup>

## 2. Menciptakan Badan (Budala)

Salah satu kriteria *nafs* yang kuat dan *malakūtī* adalah kemampuan menciptakan dan membuat sesuatu yang di luar dari lingkup dirinya. Dengan kata lain, Allah SWT menciptakan *nafs* sedemikian rupa sehingga ia mampu menciptakan pelbagai bentuk gambar-gambar material dan *mujarrad*. Sebab

<sup>46</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān ...*, hal. 5.

karakter *nafs* dari jenis *malakūt* mampu membikin pelbagai bentuk *áqlī* dan independen dan juga membuat rupa-rupa yang bergantung pada materi.<sup>47</sup>

Oleh karena itu, *nafs* insan mampu membuat dan membikin badan-badan seperti badannya dan mengutusnyanya di pelbagai tempat dalam satu waktu. Badan-badan pengganti ini yang terhubung dengan satu jiwa dinamakan dengan *budalā'* atau *abdāl*. Dalam hal ini, Ibn 'Arabi mengatakan, "Dikatakan, mereka menamakannya *abdāl* karena mereka diberi kekuatan untuk meninggalkan pengganti mereka sesuai yang mereka inginkan untuk melaksanakan suatu tugas yang dilakukan dengan jiwa mereka dalam pengawasan dari mereka."<sup>48</sup>

### 3. Berjalan ke Pelbagai Jenjang Alam

Salah satu pengaruh luar biasa dari *nafs* insan adalah kemampuan beraktifitas atau berjalan dan hadir di seluruh jenjang alam wujud, kecuali area terlarang, yaitu *ghaibul ghuyūb* (super gaib). Ahli makrifat meyakini bahwa *nafs nāṭiqah* memiliki keluasaan dan *inbisāth wujūdī* (keluasaan ujud) sehingga seluruh tahapan wujud menjadi bagian-bagian dari zatnya dan kekuatannya bisa berlaku dan berjalan di seluruh tahapan wujud dan wujudnya merupakan tujuan makhluk.<sup>49</sup>

Dengan kata lain, *nafs nāṭiqah* menyatu dalam satu bentuk dengan *a'yān maujūdāt khārijīyyah* (entitas eksternal) yang mana mereka merupakan *marātib* (jenjang-jenjang) wujud dan *shu'ūn dhāt nafs nāṭiqah* (urusan inheren jiwa yang berpikir). Sebagaimana badan adalah jenjang rendah dari *nafs* dan seluruh potensi dan anggotanya merupakan jenjang *wujūdī* dan *shu'ūn dhāti*-nya. Bentuk kebersatuan hubungan jiwa (*ittihād ta'ālluqī nafs*) dengan *a'yān maujūdāt khārijīyyah* tentang *nafs* universal Ilahi (*insān kāmīl*) yang didukung dengan *rūhul qudus* dan ia berpengaruh pada materi alam ini sehingga *a'yān maujūdāt* (entitas pelbagai makhluk) berkedudukan seperti anggota badan dan organnya.<sup>50</sup>

Karena *insān kāmīl* adalah penampakan sempurna dari asma dan sifat-sifat Ilahi dan ia merupakan *mazhar* seluruh hakikat selain dirinya. Dengan kata lain, seluruh alam wujud adalah penampakan dan penampakan *insān kāmīl*. Jadi, ia hadir pada seluruh wujud sebagaimana dikatakan oleh Qaishari, "Dan orang-orang yang sempurna, mereka mempunyai *zuhūr* di

<sup>47</sup>Muhammad bin Ibrahim Ṣadrā (Ṣadrul Muta'allihin SyiRāzi, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār 'al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Intisyarat Maula, Teheran, 1388, jilid 1, hal. 264-265.

<sup>48</sup>Muhyiddin Ibn Arabi, *Al-Futuhāt al-Makkiyah*, Beirut: Dar Shadir, 2004 M, jilid 1, hal. 160.

<sup>49</sup>Muhammad bin Ibrahim Ṣadrā (Ṣadrul Muta'allihin SyiRāzi, *al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār 'al-'Aqliyyah al-Arba'ah* ..., hal. 245.

<sup>50</sup>Hasan Zādeh Āmulī, *Durūs Ma'rifah Nafs*. Penerbit Alif Lam Mim, Qom, 1383 HS, hal. 185-186.

seluruh alam sesuai dengan kehendak Allah karena mereka tidak terikat di alam barzakh, seperti terikatnya orang-orang yang tertutup.”<sup>51</sup>

Mungkin di antara ayat yang menjelaskan kehadiran dan penetrasi *insān kāmil* pada pelbagai alam adalah ayat ke-46 Surat Zukhruf [43], yaitu:

وَسْئَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ

*Dan tanyakanlah (Muhammad) kepada rasul-rasul Kami yang telah Kami utus sebelum engkau, “Apakah Kami menentukan tuhan-tuhan selain (Allah) Yang Maha Pengasih untuk disembah?”*

Ayat yang mulia ini menegaskan bahwa *insān kāmil* memiliki kemampuan untuk berjalan ke pelbagai alam dan bertanya secara langsung kepada para nabi terdahulu. Sebab bila saja mereka tidak mampu memasuki pelbagai alam maka Allah SWT tidak akan pernah memerintahkan utusannya untuk menanyakan pelbagai persoalan ke para nabi terdahulu.

Pengaruh makrifat *nafs* yang diisyaratkan oleh *Hikmah Muta’aliyyah* adalah *malakah khalū badan* (kemampuan melepaskan jiwa dari badan). Memang salah satu pengaruh dari makrifat *nafs* adalah melemahnya ikatan antara diri dan badan. Tentu saja selama tidur hubungan dan ikatan ruh dan badan pada batas tertentu berkurang, namun dalam persoalan *khalū badan* (perihal pelepasan jiwa dari badan), *nafs* dan ruh secara total terpisah dari badan dan berjalan di alam *malakūt*. Terkadang *halū badan* ini dinamakan dengan *maut ikhtiyāri* (kematian secara pilihan).

Menurut para filosof Islam, kesempurnaan dan kebahagiaan *nafs* insan terletak pada pencapaian "*tajarrud tām*". Terkait dengan kebahagiaan hakiki *nafs*, Farabi meyakini bahwa kesempurnaan wujud *nafs* insan mencapai suatu tahapan sehingga dalam kemandiriannya ia tidak lagi memerlukan *māddah*. Dan hal ini terjadi saat ia berpisah dengan *māddah* dan senantiasa berada dalam keadaan *tajarrud*.<sup>52</sup>

*Malakah khalū badan* merupakan buah manis *harakah jauhariyyah nafs* menuju *tajarrud*. *Nafs* dalam *harakah dhātiyyah*-nya bersifat independen dari badan sehingga tidak lagi memanfaatkan organ-organ badan bahkan sampai pada batas ia berhasil secara total melepas badannya dan menjadi sendirian.<sup>53</sup>

*Ārif* dalam perjalanan *sair jauhari nafs* (perjalanan jiwa secara substansial) akan sampai pada suatu jenjang yang mana ia merasakan bahwa badannya bagaikan baju yang terkadang disimpannya dan terkadang

<sup>51</sup>Muhammad Dawud Qaishari, *Syarah Fushus al-Hikam*, Syerkat Intisyarat ‘Ilmi wa Farhangi 1384, hal. 308.

<sup>52</sup>Muhammad Dawud Qaishari, *Syarah Fushus al-Hikam ...*, hal. 87.

<sup>53</sup>Muhammad bin Ibrahim Ṣadrā (Ṣadrul Muta’alihin SyiRāzi, *al-Hikmah al-Muta’aliyyah fī al-Asfār ‘al-‘Aqliyyah al-Arba’ah ...*, hal. 329.

dilepasnya dari ruh atau seperti ular yang berganti kulit sehingga badan fisiknya terlepas.

Syabestari membagi kematian pada tiga pembagian:

- a. kematian berdasarkan zat
- b. kematian *ikhthiyāri*
- c. kematian darurat

Ṭabāṭabāi memberikan syarah atas pernyataan Syabestari tersebut sebagai berikut:

Kematian *ikhthiyāri* adalah meninggalkan hubungan ruh dengan badan sampai pada batas yang mereka katakan seperti kematian darurat sehingga jantung juga berhenti berdetak, bukan seperti tidur dan pingsan yang jantung masih bekerja. Dan mereka juga mengatakan bahwa maut *ikhthiyāri* terkadang terjadi satu jam, terkadang dua jam dan terkadang dua puluh empat jam terjadi bahkan ada yang menceritakan sampai tiga tahun.<sup>54</sup>

### C. Dasar-Dasar yang Berperan dalam Gerakan Pendidikan

Bila manusia sendiri adalah subyek/tema pendidikan maka analisa struktur wujud serta kekuatan-kekuatan internalnya pun merupakan kunci utama dan solusi atas seluruh bidang pendidikan. Berdasarkan hal tersebut, salah satu persoalan penting yang patut diperhatikan dalam antropologi pendidikan adalah menganalisa faktor-faktor pertumbuhan dan pendidikan manusia. Yakni usaha untuk menemukan jawaban atas pertanyaan mendasar perihal apa saja yang diperlukan oleh manusia dalam perjalanan menuju pendidikan hakiki dirinya dan apa saja unsur-unsur yang mendukung terwujudnya gerakan pendidikan manusia?

Adapun dasar-dasar yang berperan dalam koridor gerakan pendidikan manusia menurut Muṭahharī ialah:

1. Potensi dan posibilitas pendidikan
2. Urgensi dan kebutuhan pendidikan
3. Keinginan, tekad dan iradah (kemauan) pendidikan
4. Tujuan mulia dan agung pendidikan
5. Keberadaan uswah hasanah dalam pendidikan
6. Metode dan cara pendidikan
7. Transparansi jalan pendidikan
8. Jalan yang tidak berakhir (tidak terbatas) dalam pertumbuhan pendidikan.<sup>55</sup>

Berikut ini penulis akan memerinci penjelasan tentang delapan dasar-dasar tersebut.

<sup>54</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān ...*, hal. 314.

<sup>55</sup><http://mortezamotahari.com>. Diakses tanggal 10/2/2022.

## 1. Potensi dan Posibilitas Pendidikan

Gerakan pertama pendidikan manusia dimulai dari keberadaan potensi dan kesiapan serta posibilitas pendidikan manusia. Sebab, bila kecenderungan ini menjadi satu ketertarikan internal yang diletakkan pada batin manusia maka pertumbuhan dan kemajuannya akan mungkin dan terjadi. Sebaliknya, bila dalam kodrat dan batin manusia tidak ada gerakan dan ketertarikan untuk mendapatkan pendidikan ilahiah maka usaha eksternal apapun dengan memanfaatkan syarat-syarat di luar pun tidak akan pernah bisa mengubah manusia.

Muṭahharī menjelaskan hakikat tarbiah seperti ini:

Secara umum, proses pendidikan berbeda dengan proses industri (*shinā'ah*). Secara definitif, industri mengandung pengertian merangkai, mencampur atau mengurai sesuatu dalam suatu sistem pengolahan, supaya menjadi sebuah produk tertentu, seperti sekeping emas yang diolah menjadi sebuah cincin dengan mode tertentu. Sedangkan pendidikan identik dengan proses pengembangan yang bertujuan agar membangkitkan sekaligus mengaktifkan potensi-potensi yang terkandung (*al-malakāt al-kāminah*) dalam diri manusia. Oleh karena itu, penggunaan kata pendidikan (*al-tarbiyah*) hanya cocok bagi makhluk hidup, sedangkan jika digunakan pada benda mati maka itu hanya mengandung arti kiasan, bukan arti yang sebenarnya. Karena tidak mungkin kita mendidik seongkah batu atau sepotong logam sebagaimana kita mendidik binatang atau manusia.<sup>56</sup>

Pengembangan yang dimaksud adalah untuk menguak potensi-potensi yang tersembunyi dalam diri suatu makhluk, dan ini tentunya hanya berlaku bagi makhluk hidup. Dari sini menjadi jelas bahwa pendidikan harus sesuai dengan fitrah dan *ṭabī'ah* sesuatu yang hendak didik, dan harus diarahkan untuk membangkitkan serta mengaktifkan potensi-potensi positif yang dimiliki oleh objek didik.

Istilah pendidikan dalam artian membangkitkan serta mengaktifkan potensi-potensi tersembunyi hanya dapat diterapkan kepada objek didik yang memang diyakini memiliki potensi-potensi.

Adapun jika diyakini bahwa objek didik yang menjadi sasaran pendidikan tidak memiliki potensi, maka sudah barang tentu tidak dapat dibangkitkan dan dikembangkan potensi pada objek didik tersebut, karena pada dasarnya memang tidak ada potensi yang dapat dikembangkan. Sebagai contoh, seekor ayam, ia tidak memiliki potensi untuk belajar, sehingga tentunya percuma jika ia diajari pelajaran-pelajaran seperti pelajaran matematika dan sebagainya.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup>Muṭahharī, *Dasar-Dasar Epistemologi Pendidikan Islam*, Ṣadrā Press, Jakarta, 2011, hal. 6.

<sup>57</sup>Pendidikan bukanlah ibarat sebuah konstruksi bangunan, seperti sebuah rumah yang disusun dari kerangka dan bahan-bahan yang saling menopang antara satu dengan yang lain. Pendidikan adalah pembangunan sosok makhluk hidup yang mewartakan serta memfasilitasi perkembangan potensi-potensi mereka. Sebagaimana yang dilakukan untuk menumbuhkan tanaman bunga dan pepohonan, misalnya dengan cara menyuburkan tanahnya supaya

Berdasarkan pandangan Muṭahharī, pendidikan Islam memberikan perhatian khusus pada masalah potensi-potensi manusia dan pemberdayaannya. Yang perlu dicatat di sini adalah menurut pandangan beliau pendidikan Islam memiliki pandangan yang komprehensif dalam pendidikan dan pengembangan seluruh potensi dalam sebuah sistem, bukan hanya fokus pada satu potensi dan mengabaikan potensi-potensi lainnya.

Muṭahharī menguraikan bahwa ada sebagian sistem pendidikan yang fokus mengurus satu potensi sehingga menyebabkan kekurangan, yakni mengambil perasaan-perasaan alamiah dari manusia dan memunculkan kekurangan rohani dan jasmani pada manusia. Sedangkan ajaran pendidikan insani adalah ajaran yang tujuannya tidak keluar dari manusia sendiri, yakni berdasarkan keinginan untuk mengantarkan manusia pada kesempurnaan. Ajaran ini harus berdasarkan pengembangan pelbagai potensi dan kekuatan manusia dan pengaturannya. Dan maksimal ajaran yang manusiawi ini melakukan dua hal: pertama, upaya mengenal pelbagai potensi manusia dan mengembangkannya dan bukan malah melemahkannya. Dan kedua, mengatur pelbagai potensi ini, sehingga berdasarkan manajemen ini tidak ada *ifrāth* dan *tafrith*. Yakni setiap potensi dan kekuatan akan berjalan di garisnya dan tidak menganiaya potensi yang lain.<sup>58</sup>

Oleh karena itu, dalam pandangan pendidikan religius dijelaskan bahwa seluruh gerakan terdapat dalam internal dan batin jiwa manusia sehingga manusia dengan melakukan perjalanan dalam jiwanya ia mampu memulai gerakan pendidikan dirinya. Hal ini sebagaimana diisyaratkan dalam Surat al-QS. al-Maidah [5]: 105 yang sering penulis kutip .

Potensi yang terpendam dalam diri manusia diistilahkan oleh Rumi dengan sebutan *ganj pinhonī* (khazanah yang tersembunyi) yang tampak dalam fitrah manusia. Dalam Al-Qur'an kadang agama disebut dengan fitrah, kadang *sibghah* (celupan/warna) dan kadang *hanīf* (*sesuatu yang*

segenap potensinya dapat berkembang. Namun, berkaitan dengan pendidikan manusia, di sana terdapat kekhususan-kekhususan. Sebagai contoh, kita tidak dapat mengembangkan potensi-potensi tertentu pada tumbuhan, sebagaimana juga tidak dapat membekukan potensi-potensi yang sudah menjadi keharusannya. Namun, pada manusia, yang demikian dapat terjadi, di mana sebagian potensinya berkembang sementara sebagian potensinya lagi membeku. Dan inilah yang menjadi sebab terjadinya ketidakseimbangan pada diri manusia. Oleh karena itu, dalam pendidikan manusia sangat diperlukan pengembangan seluruh potensi-potensinya secara seimbang.

Ada yang mengatakan bahwa pendidikan tidak dapat diidentikkan dari jenis pembentukan, karena pendidikan semata-mata adalah usaha pengembangan. Barangkali adapula yang berasumsi bahwa sebagian dari pendidikan merupakan pengembangan dan sebagian lain pembentukan. Atau, setidaknya dapat dikatakan ada dua teori dalam hal ini: teori cendekiawan tradisional dan teori cendekiawan modern. (Muṭahharī, *Dasar-Dasar Epistemologi Pendidikan Islam*, Ṣadrā Press, Jakarta, 2011, hal. 7).

<sup>58</sup>Muṭahharī, *Ta'lim wa Tarbiyyat dar Islam*, Teheran, Intisyarat Shadra, 1367 HS hal. 26 dan 254-256.

lurus/bersih). Sejak dilahirkan, manusia memiliki potensi untuk menjadi orang yang bermoral; memiliki potensi untuk menjadi seorang yang agamis; memiliki potensi untuk mencari kebenaran; memiliki potensi menyukai keindahan; memiliki potensi untuk hidup bebas dan merdeka.

Manusia secara potensial, dalam dirinya telah terdapat nilai-nilai yang tinggi dan luhur yang dalam hal ini persis seperti sebatang tumbuhan yang agar dapat tumbuh serta berkembang, perlu diberi cahaya, air dan pupuk. Inilah manusia fitrah. Adakalanya manusia terbentuk seiring dan sejalan dengan nilai-nilai fitrahnya dan inilah manusia yang sejati. Tetapi adakalanya manusia terbentuk dari penentangan terhadap nilai-nilai yang fitri. Ini adalah manusia yang berubah dari wujud aslinya.

Yusuf Karimi mengutip pendapat Alfred Adler (1870-1937) yang menilai bahwa sumber utama motivasi manusia adalah kecenderungan kekuasaan lalu setelah beberapa lama, ia mengubah keyakinannya dan menganggap bahwa mencari kelebihan merupakan motivasi kehidupan yang paling utama. Ia berpandangan bahwa mencari kelebihan merupakan gerakan di jalan kesempurnaan jiwa.<sup>59</sup>

Carl Custav Jung (1875-1961) meyakini keberadaan faktor-faktor yang berpengaruh pada pertumbuhan psikologis manusia dari sejak permulaan kelahiran dan faktor-faktor ini memiliki hakikat yang sama pada seluruh manusia.<sup>60</sup>

Gordon Alport (1897-1967) menerima—pada batas tertentu—fitrah kecenderungan manusia pada kesempurnaan mutlak.<sup>61</sup>

Erich Fromm (1900-1980), psikolog Jerman berpandangan bahwa manusia dengan kasadarannya sendiri, pikiran dan khayalannya, mampu membedakan kehidupannya dengan binatang. Manusia—dibandingkan binatang—memiliki kebutuhan-kebutuhan yang lebih tinggi dan lebih mulia. Manusia merindukan kesempurnaan dan ia memerlukan sebuah sistem orientasi dan sumber keyakinan.<sup>62</sup>

Jadi, ada para psikolog yang meskipun mereka tidak mempercayai keberadaan Tuhan atau tidak memiliki kepedulian terhadap hubungan dengan Tuhan namun mereka mengklaim bahwa manusia secara alami cenderung kepada agama.

Salah satu pemahaman kunci dalam antropologi Islami dan qurani adalah *mafhum* fitrah yang memiliki pengaruh yang signifikan dalam ilmu-

<sup>59</sup>Yusuf Karimi, *Rawan Shenoshi Syakhshiyat*, Teheran, 1374 HS, hal. 93-97.

<sup>60</sup>Carl Custav Jung, *Rawan Shenosi wa Din*, Terjemah Fu'ad Ruhani, Teheran, Syerkat Sihami, 1370 HS, hal. 1.

<sup>61</sup>Dawan Shultas, *Rawan Shenoshi Kamal Ulguhoye Shahsiyat Salim*, terjemah Giti Ghudil, Teheran, Nashr Nu, 1369 HS, hal. 40.

<sup>62</sup>Erich Fromm, *Frame of Orientation and Stimulation*, terjemah Arsan Nathariyan, Teheran, Puyes, 1359, hal. 34.

ilmu pendidikan, sosial dan psikologi. Pandangan dunia Islam meyakini keberadaan fitrah yang satu dan sekaligus mendukung ideologi dan akidah *tauḥīdī* dan juga budaya *tauḥīdī* (tauhid).

Dalam pandangan Islam, saat proses penciptaan, sebelum manusia terpengaruh oleh faktor-faktor sejarah dan sosial, ia telah memiliki dimensi wujud yang khusus serta pelbagai potensi yang membedakannya dengan pelbagai binatang yang hal tersebut memberinya identitas. Inilah titik temu antara manusia dan manusia lainnya.

Bila manusia memiliki serangkaian fitrah, maka tentu saja pendidikannya harus dengan memperhatikan hal-hal yang fitri. Menurut Muṭahharī, manusia bukan dari awal dilahirkan sebagai orang yang rusak. Manusia justru dari awal dilahirkan dengan fitrah yang baik dan dengan fitrah Ilahi. Setiap bayi dilahirkan berdasarkan fitrah. Yakni fitrah kemanusiaan; fitrah jalan yang lurus; fitrah Islam dan fitrah tauhid. Pendidikanlah yang menyegarkan dan membuka fitrah atau justru menghambat perkembangan fitrah.<sup>63</sup>

Ya, manusia adalah ikhtisar dari seluruh alam sehingga bila penulis berusaha menafsirkannya maka ia merupakan *malakūt mujarrad* dan sekaligus *mulk mādi*. *Malakūt* wujud manusia adalah ruh Ilahi dan fitrah pencarian Tuhan dan *mulk* wujudnya adalah *tabi'ah* (alam) dan badan yang terbuat dari tanah. Dikatakan kepada manusia, apakah kamu mengira sebagai benda yang kecil atau tak berarti padahal pada dirimu terbungkus makro kosmos.<sup>64</sup>

Allah telah meletakkan kecenderungan kepada kebenaran realitas kesempurnaan dan tauhid serta menghindari dari kebatilan kekurangan, aib dan kesyirikan pada fitrah manusia. Yakni sebagaimana kecenderungan kepada tauhid dan pelarian dari syirik merupakan fitrah manusia maka ketika pandangan-pandangan *shuhūdī* (kesaksian) fitri pada manusia memanifestasi, kecenderungan kepada kebenaran dan kebencian kepada kebatilan pun terjadi padanya.

Allah mengilhamkan *fujūr* (kejahatan) dan ketakwaan pada manusia dan Allah memahamkan kepadanya perihal kebaikan dan keburukan sehingga manusia lebih cenderung kepada ketakwaan dan kebaikan, asal ia tidak dikotori oleh pendidikan keluarga atau lingkungan. Bila seseorang karena pengaruh pendidikan yang salah lalu kemudian ia bergerak pada jalan kejahatan dan keburukan maka pada hakikatnya ini merupakan jalan dan gerakan yang dipaksakan padanya. Seandainya orang ini diarahkan dengan metode yang benar maka fitrah pencarian kebenaran dan kesempurnaan akan

---

<sup>63</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Beda Tuntas Fitrah*, Dialihbahasakan dari *al Fithrah*, karya Murtaḍā Muṭahharī, terbitan *Mu'assasah al Bi'tsah*, Tehran tahun 1410 H, Alih Bahasa: H. Alif Muhammad, penerbit Citra Jakarta 2002 hal. 5.

<sup>64</sup>Abdullāh Jawādi Āmulī, *Tafsīr Insān bi Insān*. Qum: Isrā', 1392 H.S, hal. 168.

muncul kepadanya. Sebab, hakikat ini telah ditanamkan pada semua orang. Oleh karena itu, fitrah manusia cenderung kepada kebenaran, sedangkan kebatilan adalah hasil paksaan dari lingkungan kepadanya.

Al-Qur'an mengisyaratkan pelipatgandaan pahala dan kebaikan sebagaimana disebutkan dalam ayat:

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا

*Barangsiapa berbuat kebaikan mendapat balasan sepuluh kali lipat amalnya.*  
(QS. al-An'am [6]: 160)

Kebaikan itu jalan yang lapang dan jalan fitrah manusia. Ketika manusia berjalan sedikit ke depan maka ia begitu cepat menuju kemajuan, tetapi jalan keburukan itu lambat dan digambarkan seperti ini dalam Surat dan ayat yang sama:

وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا

*Dan barangsiapa berbuat kejahatan dibalas seimbang dengan kejahatannya.*  
(QS. al-An'am [6]: 160).

Jadi, selangkah menuju dosa mengakibatkan keterpurukan seukuran itu dan tidak lebih. Sebab, kemaksiatan adalah gerakan yang berlawanan dengan arah. Tentu saja peran utama perihal pelipatgandaan kebaikan dan kesamaan keburukan, yakni satu keburukan dibalas dengan keburukan yang sama adalah rahmat Allah yang mendahului murka-Nya.

Berdasarkan hal ini, Al-Qur'an menganggap bahwa kecenderungan kepada kebenaran adalah hal yang mendasar pada intuisi manusia dan kecenderungan kepada kerusakan atau penyimpangan dari jalan yang lurus fitrah manusia adalah karena pengaruh penyesatan dan iming-iming setan yang memalingkan manusia.<sup>65</sup>

## 2. Urgensi dan Kebutuhan Pendidikan

Pembahasan tentang motivasi dan kapasitas internal pendidikan tidak akan pernah terwujud tanpa keperluan atau rasa membutuhkan pendidikan. Karena itu, unsur kedua dalam gerakan pendidikan insan religius adalah rasa membutuhkan ketinggian atau kesempurnaan dan menerima kekurangan dalam wujud dirinya dan upaya meraih idealisme sebagai manusia ideal dan

---

<sup>65</sup>Abdullāh Jawādi Āmulī, *Tafsīr Insān bi Insān ...*, hal 176-177. Selain ayat fitrah, surat al-Rum: [30] : 30, terdapat juga ayat-ayat yang lain yang membahas masalah fitrah, seperti surat Ibrahim [14]: 5, surat Luqman [31]: 25, surat al-Baqarah [2]: 138, surat al-Muddatstsir [74]: 54, surat al- Ghasiyah [88]: 21 dan surat al-Dzariyat [51]: 55, surat Al-Hasyr [59]: 19, surat Al Ankabut [29]: 65, surat Luqman: 33, surat al-Nahl [16]: 53 dan surat Ali 'Imran [3]: 177.

terdidik. Sebab, dalam pandangan agama, manusia adalah fakir hakiki dalam seluruh wujud dan keberadaannya.

Yakni, setelah adanya potensi esensial pada manusia sebagai faktor pertama, sekarang harus ada pada diri manusia suatu kebutuhan, sehingga terdapat keinginan dan gerakan padanya, yakni suatu bentuk permohonan terhadap gerakan pendidikan.

Muṭahharī saat membahas fitrah, ia berpandangan:

Mungkin saja seseorang berkata bahwa manusia sesuai dengan kodratnya hanya memiliki satu keadaan mungkin dan satu keadaan tidak peduli terhadap agama. Lalu Allah mengutus para nabi dan mereka datang untuk mengajarkan agama pada manusia yang sama sekali tidak peduli padanya. Namun ada terori lain yang mengatakan bahwa sejatinya apa yang disampaikan oleh para nabi bukanlah sesuatu yang manusia tidak memperdulikannya atau bersikap sama (netral) padanya, namun itu adalah sesuatu yang sudah ada pada kodrat dan zat manusia. Yakni, pencarian, keinginan dan penelitiannya sudah terdapat dalam karakter dan fitrahnya.

Ini takubahnya seperti pekerjaan tukang tanaman yang merawat bunga atau pohon yang pada pohon atau bunga tersebut telah ada suatu pencarian pada sesuatu yang khusus.<sup>66</sup>

Bila tukang kebun menanam tunas mangga maka bukan berarti tunas itu tidak peduli untuk menjadi mangga yang besar. Memang tukang kebun itu memiliki ikhtiar untuk menjadikan tunas mangga ini menjadi mangga.

Pada diri manusia terdapat satu hal yang fitri yang bermakna adanya satu permohonan/keinginan. Pengutusan para nabi adalah jawaban atas permohonan ini yang ada pada fitrah atau karakter manusia. Pada hakikatnya, apa yang telah dan akan disampaikan oleh para nabi adalah sesuatu yang telah ada pada fitrah manusia yang ia telah mencari-carinya. Inilah makna fitrah.

Karena itu, alami sekali bahwa untuk mewujudkan gerakan pendidikan maka diperlukan suatu kebutuhan dan permohonan yang ada pada wujud manusia. Tentu saja seseorang yang memandang dirinya sudah memiliki sifat dan kriteria orang yang terdidik sehingga dalam dirinya tidak ditemukan kekurangan dan kecacatan sedikitpun maka ia tidak akan berpikir tentang perlunya bergerak. Sebab, pada prinsipnya ia memandang dirinya sebagai insan yang sudah "matang" dan ia tidak merasakan kebutuhan akan gerakan dan perjalanan dalam dirinya.

Terlepas dari kapasitas dan potensi, harus ada semacam rasa derita dan kehausan dalam wujud manusia sehingga ia termotivasi untuk bergerak dalam perjalanan gerakan pendidikan. Dan meminjam istilah Rumi, "deritalah yang menjadi pemandu manusia. Dan dalam setiap pekerjaan apapun, selama belum bangkit rasa derita dan cinta dalam pekerjaan itu maka seseorang tidak akan bertujuan melaksanakannya. Dan pekerjaan yang tak

---

<sup>66</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Fitrah*, Teheran, Intisharat Shadra, 1374 HS hal. 243-244.

memiliki derita maka tidak akan membuat seseorang berhasil melakukannya."<sup>67</sup>

### 3. Keinginan, Tekad dan Iradah dalam Pendidikan

Potensi memberikan kemungkinan bergerak pada manusia, sedangkan kebutuhan menumbuhkan dalam dirinya keinginan dan motivasi, namun tanpa iradah maka pendidikan religus tidak akan terbentuk. Manusia di samping kemampuan dan kehausan, ia harus berkeinginan. Mengapa? Sebab langkah pertama dalam gerakan pendidikan manusia adalah iradah sehingga manusia menjadi "*murīd*" (berkeinginan) dan diberikan padanya posibilitas untuk melalui jalan. Hal ini sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

*Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal. (QS. Ali Imran [3]: 159).*

Ahli makrifat berpandangan bahwa derajat pertama *sair* dan suluk *'ārifīn* adalah *iradah* dan itu adalah semacam kerinduan dan keinginan yang berlandaskan dalil/argumentasi atau ibadah dan iman pada manusia untuk terjalin secara kuat dengan hakikat sehingga ruh dan hatinya terhubung dengan hakikat.<sup>68</sup>

Al-Qushairi berkata, "Iradah adalah permulaan jalan para pejalan dan ia merupakan nama pertama dari kedudukan para pendamba Allah SWT. Dan karakter ini dinamakan iradah karena iradah adalah mukadimah setiap urusan."<sup>69</sup>

Penulis perlu sedikit menguraikan makna iradah ini. '*Urafā* meyakini suatu prinsip yang mereka jelaskan dengan ungkapan ini bahwa *al-nihāyāt hiya al-rujū' ila al-bidāyāt* (akhirian itu kembali pada permulaan). '*Urafā* menamakan jalan gerakan dari titik permulaan sampai titik paling jauh dinamakan *qaus nuzul* dan perjalanan dari titik paling jauh sampai titik permulaan disebut *qaus shu'ūd*. Gerakan segala sesuatu dari permulaan sampai titik terjauh dalam istilah filsafat disebut dengan *ashl 'illiyah* (prinsip sebab-akibat), sedangkan dalam istilah '*urafā* disebut *tajjallī*. Tapi gerakan segala suatu dari titik paling jauh sampai titik permulaan memiliki filosofi lain, yaitu filosofi prinsip kecenderungan dan kecintaan setiap cabang pada asalnya dan sumbernya. Dengan kata lain, prinsip larinya setiap benda yang

<sup>67</sup> Sayed Husen Husaini dalam "Insan Shenosi Dini-Tarbiyyati: Muqayeseh Tahtbiqi dar Manzhar Shahid Muṭahharī", *Jurnal Makrifat*, Vol. 141, 1388 HS, hal.8.

<sup>68</sup> Sayed Husen Husaini dalam "Insan Shenosi Dini Tarbiyati az Manzhar Shahid Muthaharī", *Jurnal Marifat*, Vol. 6, 1388 HS, hal. 11.

<sup>69</sup> Mehdi Taha Mekki, Maqamat al-Arifin at Ibn Sīnā, Majalah Kulliyah al-Tarbiyyah al-Asasiyyah li al-'Ulum al-Tarbawiyah wa al-Insaniyyah, Babylon University, Vol. 33, Juni 2017 M, hal. 417.

terpisah dan sendirian dan terasing menuju negeri asalnya. 'Urafā meyakini bahwa kecenderungan ini terdapat pada seuruh mekul/atom alam wujud termasuk manusia tetapi terkadang tersembunyi dalam manusia. Pelbagai kesibukan menjadi penghalang rasa ini. Dan kecenderungan batin ini muncul berdasarkan serangkaian peringatan dan munculnya kecenderungan ini diungkapkan dengan iradah.

Iradah ini pada hakikatnya semacam kebangkitan/kesadaran suatu perasaan yang tertidur. Abdul Razaq al-Kashani dalam *Risalah istihlahāt* mengatakan tentang defenisi iradah: "Iradah adalah bagian dari bara cinta yang jatuh dalam hati dan menuntut manusia supaya memenuhi suara hakikat. Sementara itu Khajah Abdullah Anshari dalam *Manāzil al-Sa'irīn* mendefenisikan iradah seperti ini: "Iradah adalah jawaban praktis yang diberikan manusia dengan kesadaran dan ikhtiar terhadap faktor-faktor hakikat."<sup>70</sup>

Rumi dalam mukadimah *Matsnawī* memulai pembicaraannya dengan ajakan untuk mendengarkan derita hati "seruling" yang bersedih dan mengadu perihal keterpisahan dari asalnya (bambu). Pada hakikatnya Rumi dalam permulaan bait *Matsnawī* menjelaskan bahwa awal *manzil* (kedudukan) 'ārif adalah iradah yang diistilahkan dengan kerinduan dan kecenderungan kembali pada asal yang disertai dengan rasa kesendirian dan keterpisahan. Dalam hal ini, Rumi berpantun:

Dengarkan suara suruling! Saat bersuara, seruling membunyikan penderitaan dan keterpisahannya. Sejak aku (seruling) dipisahkan dari alam makna (alam kebersatuan), seluruh alam bersimpati dan berempati atas gejala dan gemuruh rintihan cintaku. Aku menginginkan pendengar yang bisa memahami derita keterpisahan dengan Kekasih supaya aku jelaskan pedihnya rinduku. Sungguh, setiap orang yang jauh dari tempat asalnya tentu selalu berharap perjumpaan dan akan selalu mencari asal usulnya<sup>71</sup>.

Maksud Rumi dalam ungkapan di atas adalah bahwa iradah merupakan kecenderungan dan kerinduan yang terjadi pada manusia setelah ia

<sup>70</sup>Sayed Husen Husaini, "Insan Shenosi Dini Tarbiyati az Manzhar Shahid Muthahari" ..., hal. 12.

<sup>71</sup><http://shamsrumi.com/molana> diakses tanggal 4/1/2022. Teks asli syair Rumi sebagai berikut:

بشنو این نی چون شکایت می کند  
 از جدایی ها حکایت می کند  
 گز نیستان تا مرا بُریده اند  
 در تفریم مرد وزن نالیده اند  
 سینه خواهم شرحه شرحه از فراق  
 تا بگویم شرح درد اشتیاق  
 هر کسی کو دور ماند از اصل خویش  
 باز جوید روزگار وصل خویش

merasakan keterasingan dan kesendirian serta tanpa sandaran. Di sini manusia perlu terjalin dan terhubung dengan sautu hakikat yang dengannya ia tidak lagi merasakan keterasingan dan kesepian serta tak bersandaran. Pada hakikatnya, nilai manusia tergantung pada satu langkah yang kokoh yang berakar pada hati yang kuat.

Oleh karena itu, dalam pandangan agama, gerakan pendidikan memerlukan iradah yang kokoh dan kuat. Manusia diperintahkan untuk memperkuat iradahnya sehingga ia mampu mengatasi penderitaan hidup dan melewati pelbagai halangan sebagaimana diisyaratkan dalam ayat:

لَتُبْلَوْنَ فِيْ أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ۖ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ  
وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيْرًا ۗ وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ

*Kamu pasti akan diuji dengan hartamu dan dirimu. Dan pasti kamu akan mendengar banyak hal yang sangat menyakitkan hati dari orang-orang yang diberi Kitab sebelum kamu dan dari orang-orang musyrik. Jika kamu bersabar dan bertakwa, maka sesungguhnya yang demikian itu termasuk urusan yang (patut) diutamakan. (QS. Ali Imran [3]: 186.*

Tidak ada satu pun aliran pendidikan di dunia baik yang materialis maupun monoteis yang menolak pengaruh iradah dan mengatakan bahwa manusia harus tunduk seratus persen terhadap keinginan-keinginannya dan ia harus mengamalkan apapun keinginan dari hawa nafsunya. Tidak ada satu ajaran yang mengklaim pendidikan manusia dan membela prinsip ini.<sup>72</sup>

Dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan agama pertama, gerakan pendidikan manusia titik permulaannya adalah manusia sendiri, bukan sesuatu yang lain. Kedua, selain itu, peran keinginan dan iradah adalah hakiki dan benar-benar vital dan penting.

#### **4. Tujuan Mulia dan Agung Pendidikan**

Langkah keempat dalam gerakan pendidikan religus berdasarkan antropologi Al-Qur'an adalah transparansi tujuan akhir pendidikan. Manusia yang memiliki potensi dan kebutuhan serta iradah gerakan namun ia tidak melihat masa depan yang gemilang di hadapannya maka sudah barang tentu ia tidak akan memiliki motivasi untuk melalui jalan.

Menurut penulis, tujuan pendidikan berkisar pada tiga tahapan: *pertama*, mencapai *maqām* kemanusiaan yang pertama, yaitu *maqām ulul al-bāb*. Ini merupakan tujuan pendidikan dalam jangka pendek. *Kedua*, menggapai *maqām al-abrār*. Ini merupakan tujuan pendidikan dalam jangka menengah. Sebab, level ini lebih sulit daripada *maqām* sebelumnya. Dan

---

<sup>72</sup>Ali Shirwani, Sarehs Insan, Qom, Intisharat Mu'awanat Umur Asatid wa Durus Ma'arif Islami, 1376 HS,

ketiga, meraih *maqām al-Muqarrabīn* atau *insān kāmil*. Ini merupakan *maqām* kemanusiaan yang tersulit dan terakhir.

Ibn Khaldūn berpandangan bahwa tujuan pendidikan harus bertitik tolak dari perspektif universal terhadap pemahaman eksistensialis tentang manusia yang menjadi *out put* pendidikan. Ibn Khaldūn dengan mengikuti perspektif *istikhlāfiyyah* (proses menjadi khalifah) yang digagasnya, memandang bahwa tujuan pendidikan terfokus pada satu masalah, yaitu menghasilkan/mencetak manusia yang layak untuk menyandang *khilāfatullah* di muka bumi yang bersikeras untuk memperbaiki dunianya demi mencapai kebahagiaannya di akhirat. Dan tujuan ini akan menjadi sempurna ketika manusia dibahas dari tiga dimensi: spiritual (*rūhiyyah*), moral/akhlak (*khuluqiyah*) dan kehidupan (*ma'āshiyah*).<sup>73</sup>

### 5. Keberadaan Uswah Hasanah dalam Pendidikan

Selain empat unsur yang telah disebutkan dalam gerakan pendidikan, unsur kelima ini pun tidak boleh dilupakan dalam membantu kesuksesan gerakan pendidikan sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ  
اللَّهَ كَثِيرًا

*Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan yang banyak mengingat Allah. (QS. al-Ahzab [33]: 21).*

Insan dalam gerakan pendidikannya membutuhkan *insān kāmil* sehingga ia dapat melalui perjalanan kesempurnaan dengan memcontoh dan mengikuti seorang teladan.

Seseorang harus mengenal *insān kāmil* hingga ia bisa membangun dirinya dan masyarakat kita. Tak syak lagi bahwa perwujudan hakikat pendidikan religius tanpa keberadaan teladan pendidikan yang sempurna alias *insān kāmil* sebagai *rule model* eksternal maka akhir pendidikan tidak akan lestari sebab gerakan pendidikan manusia akan berhadapan dengan banyak perampok jalan dan yang bisa menolongnya dan meyuguhkan pendidikan yang ideal adalah waliullah atau *insān kāmil*.

Manusia sangat membutuhkan pengawasan dan tuntunan *insān kāmil* guna mencapai puncak tertinggi kemanusiaan, yakni tauhid. *Insān kāmil* akan membeberkan dan membimbing manusia dari mana ia harus memulai dan tahapan apa saja yang mesti dilaluinya dan keadaan dan pengalaman spiritual apa saja yang terjadi padanya. Bila dalam *sair* dan suluk ini *sālik* tanpa

<sup>73</sup>Al-Jailanī Abd Al-Tuhamī Miftāh, *Falsafah al-Insān 'inda Ibn Khaldūn*, Dar Kutub al Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 2011, hal. 165.

meneladani dan mengikuti *insān kāmil* maka ia akan berhadapan dengan bahaya ketersesatan.

## 6. Metode Pendidikan

Metode yang digunakan dalam proses pendidikan, sebagai suatu proses pengembangan potensi, harus dipilih secara seksama dan tepat. Metode menakut-nakuti, memukul dan mengancam tidak tepat dilakukan. Karena metode seperti itu tidak akan mungkin dapat mengembangkan potensi. Ibarat sekuntum bunga yang dipaksa agar segar mekar dengan cara menarik-nariknya secara paksa, tentunya cara ini tidak mungkin membuat bunga tersebut menjadi mekar. Pemekarannya harus dilakukan melalui cara-cara alamiah, misalnya melalui penjagaan kesuburan tanahnya, penyiramannya yang cukup, serta pencahayaannya yang memadai.

Demikian pula dengan proses pendidikan. Pendidikan harus berlangsung melalui cara-cara yang tepat, sistematis dan kondusif, sehingga benar-benar dapat menjamin berhasilnya usaha pengembangan potensi-potensi yang ada pada diri objek didik. Metode pendidikan harus berpijak dari alat-alat pengetahuan, yaitu panca indra, akal dan hati siswa.

Salah satu metode penting pendidikan adalah mendidik daya/kekuatan akal (logika) para siswa. Dalam pendidikan rasional, guru berupaya menggerakkan kekuatan berpikir dan bernalar para siswa sehingga mereka mampu melewati celah-celah sederhana/dangkal suatu masalah dan mencapai makna yang dalam dan tersirat yang tersumbunyi dalam pelbagai masalah. Yang demikian ini perlu memperkuat kekuatan berargumentasi, *tamyīz* (kemampuan membedakan), *tajziyah* (kemampuan menyortir) dan *tahlīl ma'ānī wa mafāhīm* (kemampuan menganalisa pelbagai makna dan pemahaman) pada setiap masalah, menemukan relasi setiap persoalan, mendapatkan solusi, dan pengamatan yang mendalam terhadap pelbagai hal. Berdasarkan hal ini, pelbagai metode harus mampu menggerakkan siswa untuk mencapai penyingkapan otak sehingga memudahkannya untuk melalui rintangan-rintangan belajar dan masuk dalam tafakur.

Permulaan tafakur dapat dilakukan dengan ketelitian dan kekritisan dalam observasi alam penciptaan dan ekosistem dan hal ini merupakan cara yang efektif dalam membangkitkan nalar siswa. Sebab dengan observasi akan diketahui relasi antara sistem, koordinasi, keteraturan dan aturan yang ada di dalamnya dan semua ini berpengaruh dalam membangkitkan rasa ingin tahu siswa dan menggerakkan menuju penyingkapan hakikat dan memahami pelbagai misteri.

Salah satu metode pendidikan akal siswa adalah penggunaan metode pengaktifan rasa ingin tahu otak. Metode ini digunakan dalam rangka merangsang rasa ingin tahu siswa supaya mereka terdorong untuk mencari, menyingkap dan menyelesaikan masalah untuk mencapai suatu tujuan. Sehingga setiap orang dengan penggunaan otaknya atau dengan

membangkitkan rasa ingin tahu otaknya, ia pun menemukan jawaban. Oleh karena itu, hal ini dapat diperoleh dengan menggunakan dua metode yang lebih parsial seperti tafakur *qiyāsī* (menggunakan kias) dan *istiqrā'*.

*Istiqrā'* adalah *istidlāl* yang otak dapat memahami persoalan-persoalan universal melalui persoalan-persoalan parsial. Sedangkan tafakur *qiyāsī* adalah *istidlāl* yang otak dapat memahami persoalan-persoalan universal melalui persoalan-persoalan parsial.<sup>74</sup>

Pendidikan harus menggunakan serangkaian cara dan alat/wahana yang tanpanya gerakan ideal pendidikan tidak akan berjalan sesuai harapan sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ

*Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan carilah wasilah (jalan) untuk mendekatkan diri kepada-Nya. (QS. al-Maidah [3]: 35).*

Dengan kata lain, cara dan metode pendidikan memungkinkan para pendidik—dengan memilih metode terbaik—menemukan kecepatan dan ketelitian yang lebih pada gerakan pendidikan manusia.

Para nabi yang merupakan para pendidik manusia pun menggunakan cara pendidikan yang khusus sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصُّوهُمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

*Dan sungguh, inilah jalan-Ku yang lurus. Maka ikutilah! Jangan kamu ikuti jalan-jalan (yang lain) yang akan menceraikan kamu dari jalan-Nya. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu bertakwa. (QS. al-An'am [6] : 153).*

Metode pendidikan ini dapat kita klasifikasikan sesuai dengan kebutuhan rohani, pikiran dan zahir (praktik) manusia dalam tiga klasifikasi:

- a. Metode akhlaki
- b. Metode *ma'rifati*
- c. Metode perilaku

Metode akhlaki merupakan sebuah metode yang bila dipraktikkan akan membangkitkan kekuatan-kekuatan hati dan jiwa manusia sehingga ia memiliki jiwa dan hati yang bersih.

<sup>74</sup>Sayed Hamid Reza 'Alawi, Barresi Mabānī Hastisyenosi Quran Karim wa Istilzamati Tarbiyyati On" dalam *Majmū'ah Maqālāt Qurān wa Tarbiyyat*. Makalah kongres nasional pertama Al-Qur'an dan Ilmu Humaniora tahun 1396 HS yang dimuat dalam website Makalah Ilmiah: [www.elmnet.ir](http://www.elmnet.ir). Tanggal akses 18 November 2020.

Metode *ma'rifati* akan berhubungan dengan akal dan pikiran manusia serta tujuannya adalah memperbaiki cara berpikir atau pola pikir atau membersihkan sudut pandang seseorang dari keraguan dalam mengamati pelbagai pengetahuan/hal.

Metode perilaku memperhatikan gerakan-gerakan eksternal perbuatan manusia yang dengan memberikan metode dan pandangan yang benar tentu diharapkan mampu mengatur manusia di jalan yang diharapkan.

Pendidikan akhlaki bisa dilakukan dengan menggunakan metode zikir. Al-Qur'an mengatakan,

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ<sup>ط</sup>

(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram. (QS. al-Ra'd [13]: 28).

Mengapa dalam ayat tersebut dinyatakan bahwa hanya dengan zikrullah hati menjadi tenang? Al-Qur'an ingin mengatakan bahwa bila manusia menganggap dengan memperoleh kekayaan dan kesejahteraan ia akan menjadi tenang dan tidak lagi mengalami kegoncangan jiwa dan stres maka ia salah. Al-Qur'an tidak mengatakan bahwa seseorang tidak boleh sama sekali mencari hal ini. Manusia boleh saja mencari harta tapi bila ia menilai bahwa hanya harta yang bisa mendatangkan kedamaian dan ketenangan serta kesempurnaan maka ia salah. Hati menjadi tenang hanya dengan mengingat Allah.<sup>75</sup>

Di samping itu, pendidikan *ma'rifati* pun sangat ditekankan dalam ajaran agama melalui tafakur sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ<sup>ل</sup>

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal. (QS. Ali Imran [3]: 190).

Menggerakkan daya pikir manusia pada prinsipnya merupakan satu tujuan dan tanda pendidikan sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

<sup>75</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Insān Kāmil*, Inthisyarat Shadra, Teheran, 1367 HS, hal. 96.

*Sekiranya Kami turunkan Al-Qur'an ini kepada sebuah gunung, pasti kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah disebabkan takut kepada Allah. Dan perumpamaan-perumpamaan itu Kami buat untuk manusia agar mereka berpikir. (QS. al-Hasyr [59]: 21.*

Di sinilah tampak perhatian Al-Qur'an terhadap masalah akal dan berpikir serta pentingnya pendidikan rasional

Sementara itu, metode pendidikan perilaku bisa dilakukan dengan ibadah. Hal ini bisa dilakukan dengan pelaksanaan ritual-ritual zahir sampai ibadah yang mencapai *ittishāl* (perihal terhubung dengan Allah) dan *qurb* Ilahi sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ<sup>٧٦</sup>

*Wahai manusia! Sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang sebelum kamu, agar kamu bertakwa. (QS. al-Baqarah [2]: 21).*

Muṭahharī memasukkan ibadah selain *ta'aqqul* dan tafakur dan takwa serta *tazkiyyah nafs* sebagai faktor ketiga pendidikan manusia yang Islam sangat memberikan perhatian terhadapnya. Muṭahharī dalam hal ini berkata,

Salah satu faktor tarbiyah sahah dan pencapaian akhlak yang benar menurut Islam adalah *taaqqul* dan tafakur serta *ta'allum*. *Ta'aqqul* dan tafakur ini untuk pencerahan, yakni ia bekedudukan seperti pelita bagi manusia. Faktor kedua yang sering ditegaskan dalam Islam adalah takwa dan *tazkiyyah nafs* yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Takwa dan *tazkiyyah* menyebabkan pertumbuhan iradah manusia dan aplikasinya. Yakni, pencerahan saja tidak cukup dan harus ada kekuatan untuk pelaksanaan. Takwa dan *tazkiyyah* menyuntikkan energi pada iradah akhlaki manusia dan kemampuan untuk melaksanakan. Faktor yang ketiga adalah ibadah yang merupakan faktor pendidikan dan pencapaian akhlak yang utama. Sebagaimana tafakur dan *ta'aqqul* diperlukan untuk pencerahan dan pemberdayaan daya akal dan takwa dan *tazkiyyah* untuk penguatan daya iradah manusia, sedangkan ibadah untuk penguatan cinta dan daya tarik spiritual serta mendatangkan kehangatan iman pada manusia. Jadi, ibadah juga penguat iman yang sangat ditekankan dalam teks-teks Islam. Yakni, adanya hubungan timbal balik antara iman dan amal. Iman dengan sendirinya merupakan sumber amal dan amal yang berangkat dari iman merupakan sumber penguatan iman.<sup>76</sup>

## 7. Transparansi Jalan Pendidikan

Bila manusia melalui jalan pertumbuhan dan pendidikan religius dengan langkah yang mantap dan ia yakin dan percaya terhadap rute perjalanannya maka ia sama sekali tidak akan ragu dan hatinya tidak akan goyah. Dan sesuatu yang meningkatkan keyakinan dan keimanan ini adalah jelasnya dan transparansi tahapan-tahapan dan proses-proses perjalanan. Sebab, semakin

<sup>76</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Ta'lim wa Tarbiyyat dar Islam*, Inthisyarat Shadra, Teheran, 1367 HS. Hal. 185-186.

bertambah jelas dan terang benderang tanda-tanda melalui jalan maka rasa tenang dan nyaman akan dirasakan oleh musafir dan ia akan lebih bersemangat dalam mencapai tujuan akhir sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَوْمَ اتَّبَعُونَ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ

*Dan orang yang beriman itu berkata, "Wahai kaumku! Ikutilah aku, aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang benar.(QS. Ghafir [23]: 38).*

Kejelasan jalan juga ditegaskan dalam ayat,

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

*Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa.(QS. al-Baqarah [2]: 2).*

Ayat tersebut menegaskan bahwa jalan ini tidak ada kegelapan, kesamaran dan syubhah. Dan yang ada hanya keindahan dan kebaikan. Inilah jalan yang bersambung kepada Allah SWT sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

*Dan hendaklah kamu menyembah-Ku. Inilah jalan yang lurus. (QS. Yasin [36]: 61).*

Kejelasan jalan ini bisa diraih melalui *murabbī* (pendidik) yang kompeten, seperti Nabi saw yang mengajak manusia untuk melalui jalan yang lurus sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

وَأَنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

*Dan sesungguhnya engkau pasti telah menyeru mereka kepada jalan yang lurus.(QS. al-Mu'minun [23]: 73).*

Dan terkadang kejelasan jalan juga bisa diraih melalui ilham batin hati yang menunjukkan rute perjalanan hidayah dan pendidikan yang benar.

### **8. Jalan yang Tidak Terbatas dalam Pertumbuhan Pendidikan**

Faktor terakhir dalam pertumbuhan pendidikan manusia yang mesti diperhatikan adalah masalah batasan gerakan pendidikan. Pertanyaannya adalah apakah upaya dan gerakan pendidikan ilahiah manusia ada akhiran dan batasan ataukah dalam pandangan agama gerakan pendidikan itu tidak terbatas?

Meskipun tujuan-tujuan pendidikan harus jelas sehingga motivasi penggerak akan termotivasi untuk bergerak dan ia pun memiliki kemauan (iradah) hingga penggerak terdorong untuk bergerak namun bila gerakan menuju pertumbuhan pendidikan manusia memiliki batas yang bisa berakhir maka manusia akan tercegah untuk melanjutkan perjalanan.

Karena itu, sesuatu yang mengizinkan manusia untuk terus berjalan sampai akhir adalah jalan yang tak berakhir dan gerakan yang tidak terbatas sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ۝

(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram. (QS. al-Ra'd [13]: 28).

Jadi, jelasnya suatu tujuan tidak serta merta dimaknai sebagai keterbatasan pertumbuhan manusia sebagaimana diisyaratkan dalam ayat.

وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عِلْمٌ

Dan di atas setiap orang yang berpengetahuan ada yang lebih mengetahui. (QS. Yusuf [12]: 76).

Dan berdasarkan ayat tersebut, gerakan menuju Allah adalah gerakan yang berkelanjutan terus dan ini merupakan keadaan yang kontinu dan bagian dari derita abadi manusia. Ini adalah derita manusia. Yakni derita keterjauhan dari *al-Haqq* dan ia berharap dan rindu pada kedekatan dengan Zat-Nya dan gerakan pada-Nya. Dan selama manusia belum sampai pada Zat *al-Haqq* maka ketidaktenangan dan ketidakdamaian hati tidak pernah hilang sehingga gerakan menuju Allah akan terus dilakukan.

Muṭahharī berpandangan bahwa manusia adalah *maujūd* yang tidak bisa mencintai sesuatu yang terbatas atau sesuatu yang fana atau sesuatu yang yang dibatasi dengan zaman dan tempat. Orang yang mengingkari adanya Tuhan sejatinya mencintai-Nya. Bahkan para pengingkar Tuhan yang mengutuk Tuhan, mereka tidak tahu bahwa pada kedalaman fitrah mereka, sejatinya mereka mencintai kesempurnaan yang mutlak namun mereka salah jalan; mereka tidak tahu siapa yang mesti mereka cintai.<sup>77</sup>

Ibn 'Arabi berkata, “Tidak ada seorang pun yang mencintai selain Penciptanya namun Dia (Allah) bersumbunyi di bawah nama Zainab, Su'ad, Hindun dan lain sebagainya.”<sup>78</sup>

<sup>77</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Insān Kāmil...*, hal. 78-80.

<sup>78</sup>Murtaḍā Muṭahharī, *Insān Kāmil...*, hal. 94-95.

Jadi, dalam pandangan Al-Qur'an bahwa gerakan pendidikan manusia itu tidak berujung pada suatu batas akhir dan manusia berusaha mencapai tujuan yang bercahaya sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ

*Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. (QS. al-Nur [24]: 35).*

Inilah jalan yang tidak terbatas. Manusia bisa berjalan sampai ke jalan yang tidak terbatas dan tidak berakhir sebagaimana diisyaratkan dalam ayat,

وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ ۖ

*Dan sesungguhnya kepada Tuhanmulah kesudahannya (segala sesuatu). (QS. al-Najm [53]: 42).*

Alhasil, prinsip tidak ada batasan dan akhiran dari rute perjalanan pertumbuhan dan kesempurnaan manusia merupakan puncak ajaran Islam dan merupakan pilar pendidikan Islam yang paling tinggi.

Dapat penulis simpulkan bahwa antropologi edukatif Al-Qur'an yang digagas oleh Muṭahharī menjelaskan dan mengatur faktor-faktor dan pilar-pilar pendidikan yang tanpa memperhatikannya maka secara rasional gerakan pendidikan manusia tidak akan terwujud. Faktor dan pilar yang dimaksud dikemas dalam delapan dasar/prinsip, yaitu:

- a. Manusia memiliki kapasitas dan potensi pendidikan dan ia mumpuni di jalan ini.
- b. Pendidikan bagi manusia adalah hal yang penting dan perlu.
- c. Manusia harus memiliki iradah pendidikan.
- d. Untuk melalui jalan pendidikan, manusia membutuhkan tujuan agung pendidikan.
- e. Manusia harus memiliki teladan dan panutan pendidikan.
- f. Manusia harus menggunakan metode pendidikan khusus.
- g. Manusia harus melihat jalan dan rute pendidikan secara jelas.
- h. Gerakan pendidikan manusia itu tidak berujung (tidak terbatas) dan manusia senantiasa menuju jalan ketinggian dan kesempurnaan.

#### **D. Aplikasi Pendidikan Berdasarkan Antropologi Al-Qurán**

Identitas dan hakikat manusia adalah *nafs*. Dan *nafs* manusia memiliki kapasitas dan potensi untuk menyempurna sampai pada titik yang tidak terbatas dan *nafs* manusia bersifat abadi dan tidak mengalami kefanaan. Tentu saja pola pikir dan paradigma tentang hakikat manusia, seperti ini akan memberikan dampak luar biasa dalam sistem pendidikan yang tentu berbeda dengan pandangan dan penafsiran materialistik terhadap manusia yang

menyimpulkan seluruh hakikat manusia pada dimensi materi dan perbedaan utama manusia dibandingkan makhluk lainnya hanya dilihat dari sisi kriteria-kriteria fisiologis.

Jadi, bila hakikat manusia hanya disimpulkan dalam ruang lingkup materi dan *nafs* insan tiada lain hanya memiliki karakter materialis maka penganut pandangan ini tentu akan percaya bahwa pengetahuan-pengetahuan empiris dan eksperimental akan mampu menyingkap seluruh kedalaman identitas manusia. Tapi bila hakikat manusia kembali pada dimensi rohaninya dan badan hanya sebagai alat yang berada dalam ikhtiar *nafs mujarrad* yang memiliki kriteria-kriteria yang khusus dan abadi maka semua ilmu empiris hanya menjelaskan dimensi materi dan jenjang rendah wujud manusia. Oleh karena itu, berdasarkan sudut pandang ini, pengambil kebijakan di bidang pendidikan semestinya membuat dan menyusun kandungan program-program pendidikan yang menekankan pada orisinalitas dimensi rohani dan *ma'nawi* insan dan memandang kebutuhan-kebutuhan materinya sebatas alat dan wahana (bukan sebagai tujuan).<sup>79</sup>

Dan berikut ini penulis akan membuktikan melalui pemaparan beberapa contoh prinsip-prinsip antropologi Al-Qur'an yang relevan dengan pendidikan.

### **1. Insan terdiri atas Jasmani dan Ruh**

Dalam pandangan Al-Qur'an,<sup>80</sup> manusia tidak hanya terbatas pada fisik/badan saja tetapi manusia memiliki dimensi lain yaitu ruh. Dimensi ini memiliki dimensi dan karakter-karakter khusus yang di bidang pendidikan masalah metode, dasar dan tujuan tentu akan terpengaruh olehnya. Di sini perlu ada keseimbangan antara pendidikan jasmani dan rohani.

Hanya memperhatikan pendidikan badan dan hal-hal yang terkait dengannya adalah kekurangan dan ketidaksempurnaan dan sebaliknya hanya memperhatikan *nafs* dan hal-hal spiritual pun juga bentuk kekurangan. Maka, tarbiah yang benar dan komprehensif adalah yang mencakup masalah yang terkait dengan *nafs* dan sekaligus badan/jasmani.

### **2. Ruh Itu Asli dan Abadi**

Al-Qur'an menegaskan bahwa ruh itu asli berasal dari Allah sebagaimana ditegaskan dalam ayat:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ

*Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan roh (ciptaan)-Nya ke dalam (tubuh)nya. (QS. al-Sajdah [32]: 9).*

<sup>79</sup>Jamilah A'lamu al-Huda, "Falsafah Ta'lim wa Tarbiyyat Rasmīy az Didgohe Islam", *Majalah Nasyreyyeh*, edisi 535, 1386 HS.

<sup>80</sup>QS. al-Sajdah [32]: 9.

Allah SWT yang meniupkan ruh pada manusia, dan karena ruh bersumber dari Allah maka ia pun abadi dengan izin Allah SWT. Sehingga Al-Qur'an menegaskan perihal orisinalitas dimensi rohani manusia daripada dimensi materinya.

Dari ayat-ayat yang membicarakan keaslian dan keabadian ruh dapat ditarik suatu indikator pendidikan yang bertumpu pada kedudukan tinggi ruh dan perhatian khusus kepada pendidikan ruh serta kehidupan ruh setelah mati.

### 3. Ruh dan Badan Saling Mempengaruhi

Ruh dan badan saling mempengaruhi sebagaimana diisyaratkan oleh ayat di bawah ini

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ

*Padahal apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam), dan dia sangat marah. (QS. al-Nahl [16]: 58).*

Indikator pendidikan dari ayat di atas adalah perlunya memperhatikan kesehatan ruh dan badan.

Kepribadian manusia menerima perubahan dan manusia adalah *maujūd* yang bisa dipengaruhi dan sekaligus mampu mempengaruhi, sehingga ia terpengaruh oleh pelbagai kondisi dan keadaan genetik, lingkungan, keluarga, sekolah, sahabat, guru, media sosial, suasana kerja dan strata sosial yang dari rangkaian semua itu akan terbentuk kepribadiannya.

Mempengaruhi dan dipengaruhi mencakup aspek zahir dan batin. Dan yang dimaksud batin adalah pelbagai pemikiran dan niat, motivasi, idealisme dan keyakinan sedangkan yang dimaksud zahir adalah pelbagai perilaku lahiriah manusia. Tentu saja zahir dan batin manusia selalu mempengaruhi dan dipengaruhi dan hasil dari hubungan timbal balik ini adalah munculnya perangai-perangai sekunder dan pelbagai karakter serta *malakah* (karakter permanen) dan sifat yang mengakar pada kedalaman batin manusia dan cukup berat untuk bisa diubah. Meskipun demikian, *nafs* insan memiliki kapasitas dan kemampuan untuk mengubah atau mendatangkan akhlak dan karakter-karakter yang tidak ada dan mengikis jiwa dan hati dari sifat-sifat tercela dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji.

Oleh karena itu, prinsip *nafs* yang bisa mempengaruhi dan dipengaruhi secara umum merupakan landasan utama pendidikan dan termasuk indikator pendidikan yang penting.

#### 4. Manusia Berbekal Kapasitas Fitrah

Manusia memiliki bekal-bekal kapasitas fitrah seperti mencari kesempurnaan, mencari kebenaran, mencari Tuhan, menyukai keindahan dan lain sebagainya sebagaimana diisyaratkan dalam ayat-ayat di bawah ini.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ  
اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَا كِنَّ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

*Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (QS. al-Rum [30]: 30)*

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

*Demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan)nya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya. (QS. al-Syams [91]: 7-8)<sup>81</sup>*

Indikator pendidikan dari ayat di atas adalah perhatian kepada pembukaan dan penumbuhan pelbagai kapasitas fitrah. Memberi perhatian pada pemberdayaan pelbagai potensi dalam pendidikan manusia. Di samping itu, perlu adanya keharmonisan antara pelbagai program dan aktifitas pendidikan dengan fitrah.

#### 5. Manusia Memiliki Potensi Baik dan Buruk

Manusia mempunyai kecenderungan ke arah kebaikan sekaligus ke arah keburukan. Yakni, manusia itu *maujūd* dua kutub. Manusia memiliki kecenderungan kepada kebaikan karena di dalamnya ada kapasitas-kapasitas fitrah seperti mencari kesempurnaan dan mencari Tuhan. Tetapi di saat yang sama manusia memiliki juga kecenderungan kepada keburukan karena salah satu dimensinya adalah materi, yaitu badannya dan karakter hewaniahnya.

Aspek-aspek positif manusia seperti kecenderungan pada tauhid dan menjauhi kesyirikan diisyaratkan dalam ayat-ayat berikut ini:

وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ  
وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ

*Tetapi Allah menjadikan kamu cinta kepada keimanan dan menjadikan (iman) itu indah dalam hatimu serta menjadikan kamu benci kepada*

<sup>81</sup>Ayat yang lain bisa dilihat dalam surat al-An'am [6]: 79, surat al-Hujurat [49]: 7 dan surat al-Thin [95]: 4.

*kekafiran, kefasikan, dan kedurhakaan.* (QS. al-Hujurat [49]: 7). Juga diisyaratkan dalam QS. al-Syams [91]: 7.

Perhatian kepada Allah saat menghadapi kesulitan diisyaratkan dalam ayat berikut ini:

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

*Maka apabila mereka naik kapal, mereka berdoa kepada Allah dengan penuh rasa pengabdian (ikhlas) kepada-Nya.* (QS. al-Ankabut [29]: 65).<sup>82</sup>

Sedangkan aspek-aspek negatif manusia diisyaratkan dalam beberapa ayat ini:

وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي

*Dan aku tidak (menyatakan) diriku bebas (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu mendorong kepada kejahatan, kecuali (nafsu) yang diberi rahmat oleh Tuhanku.* (QS. Yusuf [12]: 53).

Manusia adalah pengikut hawa nafsu,

بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ

*Tetapi manusia hendak membuat maksiat terus-menerus.* (QS. al-Qiyamah [75]: 5).<sup>83</sup>

Indikator pendidikan dari ayat-ayat di atas adalah memperhatikan pelbagai potensi dan kemampuan anak didik dalam program pendidikan dan menyediakan sarana-sarana yang mendukung kemunculan kecenderungan kepada kebaikan dan pencegahan dari keburukan serta perlunya memberikan perhatian secara realistis terhadap pengetahuan tentang potensi-potensi ini dan menanggapi kesalahan siswa sesuai dengan realita ini.

<sup>82</sup>Kemampuan belajar dan memahami ilmu diisyaratkan dalam ayat-ayat berikut ini: QS. al-Baqarah [2]: 31 dan 33. Kapasitas berkomunikasi, memahamkan dan saling memahami diisyaratkan dalam ayat-ayat berikut ini: QS. al-Rahman [55]: 1-4. Kemampuan mendekatkan diri kepada Allah diisyaratkan dalam ayat berikut ini: QS. Nur [24]: 31.

<sup>83</sup>Ayat-ayat lain yang mengisyaratkan aspek negatif manusia ialah: manusia adalah *maujūd* yang suka berdebat dan semena-mena (QS. Al-Kahfi [18]: 54), manusia itu bersikap tergesa-gesa (QS. Al-Isra' 17: 11 dan QS. Al-Anbiya' [21]: 37), manusia itu lemah (QS. Al-Nisa' [4]: 28), manusia itu rakus (QS. Al-Ma'arij [70]: 19 dan QS. Fushilat [41]: 49). Manusia suka harta (QS. Al-'Adhiyat [100]: 8 dan QS. Al-Fajr [89]: 20), manusia itu pelit (QS. Al-Isra' [17]: 100), manusia itu berpandangan *kufir* dan menjadi kafir (QS. Al-Syura' [42]: 48 dan QS. 'Abasa [80]: 17 serta QS. Ibrahim [14]: 34).

## 6. Mendidik Nafs Insan dengan Cinta

Allah SWT dalam surat al-Fatihah memperkenalkan Zat-Nya sebagai *Rabbul 'alamīn*. Maka, berdasarkan ayat tersebut, Allah adalah *Murabbī nufūs*. Allah mengisyaratkan dalam surat tersebut bahwa Dia mengatur alam semesta (termasuk alam manusia) dengan cinta dan kasih sayang karena setelah ayat *Rabbul 'ālamīn*, Allah menyebut asma-Nya *al-Rahmān al-Rahīm*. Ini mengisyaratkan bahwa pengaturan dan pendidikan Ilahi di alam ini berdasarkan cinta dan kasih sayang dan bahwa rahmat-Nya senantiasa mendahului murka-Nya.

Jadi, *nafs* yang ditiupkan di dalamnya ruh Ilahiah harus dididik dengan cinta dan kasih sayang karena *nafs* adalah milik Allah dan asma Allah didominasi oleh asma *Jamālliah*. Sehingga proses belajar-mengajar harus dilakukan dengan cinta dan pendidik atau guru sebagai *murabbī nafs* yang menjalankan peran Allah pun harus mendidik dengan cinta dan menghindari kekerasan verbal dan fisik dalam bentuk apapun dalam proses pendidikan.

## 7. Memperhatikan Perbedaan-Perbedaan Individual dalam Pendidikan

Adanya perbedaan dalam pelbagai kapasitas dan kemampuan merupakan pengaruh dari pengenalan diri. Ṭabāṭabāī berpandangan bahwa kapasitas individu-individu manusia dalam memahami hakikat-hakikat ilmiah dan makrifat-makrifat hakiki berbeda-beda. Ada orang-orang yang tidak mampu memahami tafakur *istidlāli* dan mereka hanya mengerti dengan pikiran yang sederhana dan dalam jenjang yang dangkal, sementara sebagian yang lain memiliki kemampuan berpikir secara argumentatif dan ini menunjukkan penguasaan terhadap wawasan yang mendalam dan pandangan ilmiah.<sup>84</sup>

Oleh karena itu, mengingat bahwa kemampuan dan kapasitas di bidang pemikiran, akal, ilmu dan amal berbeda-beda maka perlu ada perhatian terhadap kemampuan dan kapasitas tersebut dalam menyusun program pendidikan dan proses belajar-mengajar di pelbagai disiplin ilmu pengetahuan serta di bidang penyerahan tanggung jawab, *reward* dan hukuman. Sehingga pemaksaan program pendidikan satu model untuk semua anak/siswa harus dihindari dan justru dengan menyingkap pelbagai kemampuan individu akan terwujud pengembangan dan pertumbuhan pelbagai potensi mereka.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāī, *Barresihoye Islami*, juz 2, Qom, Bustan Kitab, 1387 HS, juz 1, hal. 42.

<sup>85</sup>Muhammad Behsyti, *Oroe Donismandon Musalmonon dar Ta'lim wa Tarbiyyat wa Mabani on* Teheran: 1387 HS, jilid 1, hal. 72.

## 8. Hubungan Erat antara Zahir dan Batin dan Keharusan Permulaan Reformasi Pendidikan dari Zahir ke Batin

Dengan memperhatikan relasi antara *nafs* dan badan serta keterpengaruhannya zahir seseorang terhadap batinnya dan begitu juga sebaliknya, maka dalam pendidikan harus dimulai perubahan batin dari hal-hal yang zahir. Pada prinsipnya dalam persoalan-persoalan pendidikan harus ada upaya yang bermula dari manajemen reformasi zahir yang berujung pada pembentukan batin. Demikian juga bila ada perubahan batin seseorang maka itu akan tampak pada zahirnya. Oleh karena itu, penyusunan program pendidikan harus memperhatikan dua aspek yang penting tersebut secara tepat.

Poin yang lain adalah bahwa semua pelbagai kecenderungan dan aspek eksternal sosial manusia berakar dalam zat dan batinnya. Sehingga dapat dikatakan bahwa mengenal batin manusia merupakan mukadimah pengenalan aspek-aspek eksternalnya. Dan pelbagai obsesi dan kecenderungan zahir manusia merupakan refleksi atau pantulan dari keadaan-keadaan batinnya.

## 9. Pengaruh Ilmu dan Amal dalam Kebahagiaan Jiwa

Perbuatan-perbuatan merupakan pengaruh-pengaruh dan sifat-sifat dari *nafs* serta berpengaruh pada *nafs* dan sifat-sifatnya, sehingga ilmu dan amal harmonis dengan *nafs* dan menjadi bentuk khusus darinya. Mengingat bahwa amal manusia sesuai dan harmonis dengan *nafs*, maka saat *nafs* memiliki sifat-sifat yang lebih sempurna, amal pun kebajikannya semakin berkualitas. Kedudukan amal dalam urusan pendidikan begitu pentingnya sehingga menurut Ṭabāṭabāī bahwa pada hakikatnya amal adalah *murabbi* (pendidik) *nafs* insan.<sup>86</sup>

Oleh karena itu, perhatian khusus kepada amal dalam persoalan pendidikan begitu pentingnya sehingga dapat dipastikan bahwa pendidikan tanpa amal tidak akan pernah terwujud.

## 10. Perlunya Perhatian terhadap Jenjang-Jenjang Nafs dalam Masalah Pendidikan

Berdasarkan prinsip bahwa *nafs* itu memiliki jenjang-jenjang maka penyusunan program pendidikan harus sesuai dengan setiap jenjang dari jenjang-jenjang *nafs*. Berkaitan dengan hal ini, Ṭabāṭabāī berkata,

Para penentu kebijakan pendidikan harus menyusun program yang membuat taklim dan tarbiah sesuai dengan jenjang-jenjang *nafs* yang dimulai dengan kandungan (materi) yang bersifat indrawi hingga berakhir pada materi yang bersifat *intizā'i* (imajinasi) dan rasional. Sebab, ilmu teoritis dan *iktisābi* manusia ialah ilmu yang berkaitan dengan benda-benda dan karakter-karakternya dan selanjutnya, manusia menemukan makrifat-makrifat rasional yang kesemuanya bersumber dari panca indra.<sup>87</sup>

<sup>86</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*..., juz 16, hal. 166.

<sup>87</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*..., juz 5, hal. 309.

Oleh karena itu, adalah penting bagi para guru memperhatikan kesiapan siswa-siswa pada setiap jenjang dari jenjang-jenjang *nafs*, dan perhatian pada kesiapan ini menyangkut aspek-aspek jasmani, emosional, rasional dan sosial.

### **11. Perhatian pada Pendidikan Anak-Anak yang Cacat Fisik (Penekanan pada Orisinalitas Dimensi Rohani Manusia)**

Hakikat dan identitas manusia adalah ruh dan *nafs* dan badan yang menyatu dengan *nafs* merupakan alat bagi *nafs* dan iradahnya. Maka berdasarkan hal ini, pertumbuhan dan kesempurnaan manusia tidak hanya bergantung pada kesehatan badannya. Atau dengan kata lain, kesempurnaan manusia tidak hanya berkaitan dengan badan/jasmaninya. Oleh karena itu, seseorang yang cacat fisiknya tidak perlu terlalu khawatir dalam urusan kesempurnaan dan pendidikan. Sebab, *nafs* dan pelbagai potensinya tidak akan hilang dengan adanya keterbatasan dan kekurangan (kecacatan) fisik, bahkan seseorang yang cacat fisiknya dapat melakukan pekerjaan yang besar dan hal ini merupakan hasil/kesimpulan dan poin penting dalam pendidikan serta menerbitkan semangat dan harapan pada penderita cacat fisik.

### **12. Keharusan Pendidikan yang Bertahap**

Mengingat bahwa jenjang-jenjang pertumbuhan materi dan spiritual manusia bertahap dari level yang lemah level yang kuat maka kandungan pendidikan harus dikemas dalam buku pedoman yang berdasarkan kebutuhan dan kapasitas para anak didik. Betapa tidak, atar-ayat Al-Qur'an dan hukum-hukumnya juga turun secara bertahap sehingga hal ini mempermudah penerimaan agama dalam hati. Perlu dicatat bahwa perjalanan pendidikan dari global ke perincian dan memperhatikan tahapan-tahapan dalam penyampaian hukum-hukum Ilahi kepada masyarakat merupakan wujud kelembutan kepada masyarakat dan kebaikan pendidikan serta perhatian pada masalahat.

### **13. Pendahuluan Tazkiyah atas Taklim**

Dalam masalah pendidikan, *tazkiyah* harus didahulukan atas taklim. Namun pada dataran eksternal, ilmu harus ditemukan dahulu dan kemudian *tazkiyah*. Sebab, *tazkiyah* itu terwujud melalui amal dan akhlak. Jadi, pertama amal-amal saleh dan akhlak yang terpuji harus diketahui dan setelahnya baru bisa diamalkan sehingga secara perlahan kebersihan hati akan terwujud.

Pada hakikatnya, hendaknya manusia diantarkan pada pertumbuhan yang tepat dan dibiasakan pada akhlak yang terpuji dan amal saleh, hingga manusia mampu mencapai hidup dengan bahagia dan mati juga dengan bahagia.

#### **14. Urgensi Riyadah Nafs (Bina Jiwa) dan Meninggalkan Kenikmatan Jasmani Dalam Pendidikan**

Kontrol terhadap hawa nafsu dan meninggalkan kelezatan dan kenikmatan jasmani serta melakukan *riyādah nafs* baik secara sementara maupun selamanya akan mendatangkan kekuatan *nafs* yang luar biasa.<sup>88</sup>

Oleh karena itu, dalam urusan taklim dan tarbiah harus dilakukan sebuah upaya dan manajemen untuk mengendalikan hawa nafsu dan obsesi-obsesi hewani sehingga para anak didik memahami kekuatan luar biasa *nafs* dari dimensi rohani.

#### **15. Pendidikan Sepanjang Hidup**

Mengingat bahwa *nafs mujarrad* tidak memiliki waktu dan tempat serta *nafs* adalah *maujūd* yang abadi dan tidak mengalami kefanaan maka proses pendidikan harus terus menerus (sepanjang hidup) dan tidak terikat dengan zaman dan tempat yang khusus. Oleh karena itu, proses belajar-mengajar manusia mencakup pembelajaran resmi dan tidak resmi (formal maupun non-formal) yang terjadi di seluruh jenjang kehidupan manusia. Pendidikan tidak boleh dibatasi pada lingkungan yang resmi tapi mencakup seluruh tempat, di antaranya: sekolah, universitas, rumah, tempat kerja, perpustakaan dan sebagainya. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam teks keagamaan bahwa carilah ilmu dari masa buaian sampai liang lahat.

---

<sup>88</sup>Muhammad Husain Ṭabāṭabāi, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*..., juz 6, hal. 181.



## **BAB VI PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Berdasarkan kajian dan telaah terhadap literatur tentang pendidikan berbasis antropologi Al-Qur'an dan makrifat *nafs* dalam perspektif Al-Qur'an dan sekaligus untuk menjawab persoalan-persoalan pada rumusan masalah dapat disimpulkan bahwa,

1. Urgensi antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan tampak pada pemaparan wawasan Al-Qur'an tentang antropologi yang begitu komprehensif dan kontekstual serta universal yang di dalamnya terdapat khazanah yang kaya tentang manusia dan kemanusiaan. Wawasan qur'ani ini merupakan bahan berharga, penting dan bermanfaat dan tidak bisa dipandang sebelah mata, apalagi diabaikan begitu saja dalam penyelenggaraan dan proses pendidikan manusia.
2. Konsep antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan adalah konsep pendidikan yang holistik dan humanis karena dimulai dari pengenalan terhadap manusia secara komprehensif dan kontekstual. Yang demikian itu karena isyarat Al-Qur'an perihal keterkaitan antara antropologi Qur'ani dan berbagai cabang ilmu lainnya, khususnya tauhid dan akhlak yang berkaitan langsung dengan pendidikan.
3. Aplikasi konsep antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan dapat dilakukan di antaranya dengan cara sebagai berikut:
  - a. Pembelajaran makrifat *nafs* (pengenalan diri) baik secara *huṣūlī* maupun *huḍūrī*.
  - b. Perhatian pada pendidikan dan kesehatan rohani (pembangunan jiwa) dan sekaligus jasmani serta upaya mencapai keseimbangan pada dua

dimensi tersebut. Dan penekanan bahwa kesempurnaan manusia tidak hanya berkaitan dengan badan/jasmaninya.

- c. Perhatian kepada dan penumbuhan pelbagai potensi dan kapasitas fitrah serta menyediakan sarana-sarana yang mendukung kemunculan kecenderungan kepada kebaikan dan pencegahan dari keburukan.
  - d. Pendahuluan *tazkiyah nafs* daripada taklim dengan memperhatikan jenjang-jenjang *nafs* dan menekankan amal dalam pendidikan serta mendorong anak didik untuk mencapai *maqām* tertinggi *nafs*, yaitu *insān kāmil* atau minimal *maqām ulul al-bāb*.
  - e. Sebagai *Murabbī Nufūs*, Allah mendidik manusia dengan cinta, maka pendidik dan guru pun harus mendidik *nafs* insan dengan penuh cinta dan tidak melakukan kekerasan verbal dan fisik dalam bentuk apapun dalam proses belajar-mengajar.
4. Efektifitas teori antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan dapat dibuktikan dengan kejelasannya dalam mendeskripsikan "*mā huwa*" (hakikat) insan dan keberhasilannya dalam membimbing manusia (siswa/anak didik) pada *ma'rifatullah* dan pengantar *tahdhīb nafs* yang kedua hal ini sangat diperlukan dalam pendidikan bahkan dapat dikatakan sebagai kunci kesuksesannya. Di samping itu, antropologi Al-Qur'an akan mengantarkan manusia pada *maqām* insan *wazīn* atau *ulul al-bāb* yang merupakan jenjang pertama kemanusiaan dan mendekatkan insan pada *maqām insān kāmil* yang merupakan puncak *maqām insāniah*.

## B. Implikasi

Kajian tafsir Al-Qur'an harus dapat menjawab berbagai masalah kontemporer yang dihadapi umat. Keabsahan Al-Qur'an di sepanjang masa dan di lokasi mana saja, dapat dibuktikan salah satunya dengan penafsiran integratif melalui pendekatan tafsir *Al-Qurān bi Al-Qurān* dan komprehensif mengenai suatu kasus yang meresahkan dan membutuhkan solusi yang logis, legitimatif, dan bernas serta muktabar.

Dalam menjawab permasalahan pendidikan yang sampai hari ini memprihatinkan dengan munculnya banyak kekerasan dan penyimpangan seksual serta dekadensi moral yang ironisnya pelakunya bisa jadi siswa dan juga guru yang berakar dari penafsiran dan pemahaman yang *ifrāth* dan *tafrīth* terkait dengan pandangan dunia tentang manusia dan cara memperlakukannya, kajian tafsir *maudū'ī* yang digunakan dalam penelitian ini, lebih dapat menghadirkan secara komprehensif mengenai perspektif Al-Qur'an tentang manusia dan potensinya untuk mendapatkan pendidikan terbaik. Sehingga, dengan sistem pendidikan Al-Qur'an yang berdasarkan pengenalan manusia secara *kāmil* dan *tā'm* akan lahir insan yang terdidik sesuai dengan fitrah, akal dan hatinya yang sehat (*qalibun salīm*).

Selanjutnya, kajian tafsir makrifat *nafs* dengan metode *maudū'ī* ini harus terus dikembangkan oleh para *mufassir* untuk lebih mengeksplor

kekayaan samudera ilmu pengetahuan Al-Qur'an, terutama pada ayat-ayat *anfusiyyah* yang jarang tersentuh oleh kebanyakan *mufassir* karena mayoritas mereka lebih mengemukakan ayat-ayat *āfāqiyyah* yang memang mudah dipahami oleh kalangan awam. Masih cukup banyak ayat-ayat yang terkait dengan *nafs*, ruh, *qalb*, *fu'ād*, dan *ṣadr* yang semua itu merujuk pada substansi manusia yang bisa digali dan didalami lagi untuk keperluan penelitian di pelbagai bidang ilmu, utamanya ilmu tafsir dan juga pendidikan.

### C. Saran-saran

Kajian tafsir Al-Qur'an harus dapat menjawab berbagai masalah kontemporer yang dihadapi umat. Keabsahan Al-Qur'an di sepanjang masa dan di lokasi mana saja, dapat dibuktikan salah satunya dengan penafsiran integratif melalui pendekatan tafsir *Al-Qurān bi Al-Qurān* (Al-Qur'an dengan Al-Qur'an) dan komprehensif mengenai suatu kasus yang meresahkan dan membutuhkan solusi yang logis, legitimatif, dan bernbas serta muktabar.

Meskipun penelitian ini telah cukup sukses dilakukan hingga dapat diungkap dan ditemukannya antropologi Al-Qur'an sebagai dasar pendidikan, namun penelitian ini masih banyak kekurangan. Ada beberapa saran yang setidaknya menjadi rekomendasi ke depan, sebagai berikut:

1. Penelitian ini diharapkan mampu dibaca oleh pelbagai kalangan baik kalangan akademisi maupun awam, atau bahkan non-Muslim di Indonesia, terutama praktisi dan pengiat pendidikan serta siapapun yang peduli terhadap isu pendidikan dan mencari solusi atas pelbagai masalah dunia pendidikan yang ada.
2. Penelitian ini membuktikan betapa pentingnya memahami pesan pendidikan Al-Qur'an secara baik dan benar serta komprehensif karena Al-Qur'an adalah kitab hidayah dan sarat dengan bimbingan akhlak yang sangat diperlukan dalam tarbiah.
3. Perlu dilakukan penelitian selanjutnya terkait makrifat *huṣūlī* tentang manusia terkait terminologi *nafs*, *'aql*, *qalb*, *fu'ād* dan hal-hal yang bertalian dengannya. Demikian juga derajat-derajat manusia dalam Al-Qur'an dari *maqām ulul al-bāb* sampai *maqām al-muqarrabīn* dan cara menempuhnya.
4. Penting juga dilakukan penelitian tentang antropologi Islami/Qur'ani secara lebih komprehensif sehingga bisa menjadi cikal bakal ensiklopedia antropologi Al-Qur'an dan ensiklopedia ilmu-ilmu humaniora Islami.

Demikian penutup dari penelitian disertasi ini, mulai dari bab I hingga bab VI. Oleh karena itu, secara lengkap pembahasan disertasi ini telah diuraikan.



## DAFTAR PUSTAKA

### A. Buku

Abdullahi, Mahdi. *Kamāl Nihāiye Insān*, Qom, Intisharat Muasseseh Omuzez wa Pozuheze Imam Khomaini, 1390.

‘Abduh, Muḥammad *Tafsīr al-Manār*. Kairo: Dār al-Manār, 1948.

‘Abdulbāqiy, Muḥammad Fu’ād *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Hadīth, 1364 H.

al-Asy’ats, Sulaymān ibn Abū Dāwud. *Sunan Abī Dāwud*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997.

Ali, Karji, *Istilahat Falsafī wa Tawafut Onho Bo Yekdigar*, Qom: Daftar Tablighat Islamy, 1375 HS.

al-Jailanī, Abd Miftāh. *Falsafah al-Insān ‘inda Ibn Khaldūn*, Dar Kutub al Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 2011, hal. 165.

al-Kāsyānī, Faydh. *Tafsīr ash-Shāfi*, Teheran: Maktabah ash-Shadr, 1379 H.S.

----- . *Al-Wāfi*, Isfahan: Maktabah Imām Amīr al-Mu’minīn, 1412 H.

- ‘Alam al-Hudā, Jamīlah, *Nazariyyah Islamiyah Rushd Insān*, Teheran: terbitan Donisygoh Shahed Behesti, 1398.
- Alūsī, Sayid Mahmūd, *Rūh al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al’Aẓīm*, Beirut: terbitan Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H.
- Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi*, Paramadina, Jakarta, 1997.
- Ali Hamoī, Ghulām, *Wāzigh Shenosī Qur’ān Māīd*, al-Mustafā, 1394 HS, hal.145.
- Al-‘Abidi, Syaikh Falah, *Buku Saku Logika*, Sadra Press 2019.
- al-Baihaqī, Ahmad, *as-Sunan al-Kubra’*, kitab Qital Ahlil Baghyi, hadis No. 25250, terbitan Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 2003 M.
- al-Baghdadi, al-Junayd, *Rasāil al-Junayd, Life, Personality, and Writing of al-Junayd*, ed. A. H. Abdel Kader, London: Gibb Memorial Series, 1976.
- al-Bantani, Nawawi, *Marāḥ al-Labīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā’īl, *Al-Jāmi’ al-Shahīḥ*, Kairo: al-Mathba’ah as-Salafiyyah, 1400 H.
- , *Shahih al-Bukhariy*, Lebanon: Dar al-‘Ilm, t.th.
- Al-Fayumi, Mursyi Ibrahim, *Dirāsah fī Tafsīr al-Maudū’ī*, Dar al-Taufiqiyah, Cairo, 1980.
- Al-Farmāwī, ‘Abd al-Hayy, *Al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Maudū’iyyah: Dirāsah Manhajiyyah Maudū’iyyah* (Mesir: Maktabah Jumhuriyyah, t.th.
- Al-Jilli, ‘Abd al-Karīm, *Universal Man*, sari terjemahan dengan komentar oleh Titus Burckhardt, terjemahan Inggris oleh Angela Culme-Seymour, Sherbone: Beshara Publication, 1983.
- Al-Jaylānī, ‘Abdulqādir, *Tafsīr al-Jaylānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014.

- Al-Dārimī, ‘Abdullāh ibn ‘Abdirrahmān, *al-Musnad al-Jāmi*’, Beirut: Dār al-Basyhā’ir al-Islāmiyyah, 2013.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husein, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1413 H/1992.
- Al-Farmawi, ‘Abd al-Hayy *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū’iyyah: Dirāsah Manhajīyyah Maudū’iyyah* Mesir: Maktabah Jumhuriyyah, t.th.
- Al-Hajjāj, Muslim ibn, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Riyadh: Dār ath-Thayyibah, 2006.
- Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya’qūb *al-Kāfī*, Beirut: Manshūrāt al-Fajr, 2007.
- Al-Maubadi, Syekh Muhammad Fakir *Al-Tafsīr al-Tajzi’i wa al-Tafsīr al-Maudū’i*, Jurnal Nushush Mu’āsharah, tahun ketiga, Qom edisi ke-10, 2007.
- Al-Maraghī, Muḥammad Muṣṭafā, *Tafsīr al-Marāghī*, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabiy, 1946.
- Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir *Biḥār al-Anwār*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabiyy, 1983.
- Al-Mibadi, Muhammad Faqir, *Qawā’id al- Tafsīr Lada al-Syi’ah wa al-Sunnah*, cetakan *al-Majma’ al-‘Alami Li al-Taqrīb baina al-Madzahib al-Islamiyyah*, Tahun 1428 Hijriah.
- Al-Nasā’ī, Aḥmad ibn Syu’ayb, *Sunan an-Nasā’ī*, Riyadh: Maktabah al-Ma’ārif, t.th.
- Al-Nawawi, Yahya ibn Syarf al-Din, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Beirut: Dār Iḥyā al-Turath al-‘Arabi, j. VI 1984.
- Al-‘Aqqad, ‘Abbas Mahmud. *al-Insān fī Al-Qur’ān*. Kairo: Dar al-Islam, t.th.
- Al-Qushairiy, Abu al-Qāsim *Laṭā’if al-Isyārāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Al-‘Aridl, Ali Hasan *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom, Rajawali Pers, Jakarta, 1994.
- Al-Sarrāj, Abu Naṣr *al-Luma’*, ed. A.H. Mahmūd dan T. ‘Abd al-Baqi Surur, Kairo: Dar al-Kutub al-Hadīthah, 1960.

Al-Shaukāni, Muhammad *Fath al-Qadīr*, Dār Ibn Kathīr, Damashqus, 1414 H.

Al-Syaybi, *al-Ṣilah bayn al-Tashawwuf wa 'L -Tasyayyu'*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969.

Al-Tirmidzi, Abu Isa *al-Sunan /Jami' al-Tirmidzī*, Dar al-Ghar al-Islamy, jilid 5, nomer hadis 2951, t.t., 1996 M.

Ath-Thabrani dalam *al-Mu'jam al-Kabir* (Abu al-Qasim ath-Thabrani, Maktabah Ibn Taimiyyah, al-Qahirah, no hadis 168, juz 1, 1994 M.

Al-'Aṭhār, Farid al-Din *Tadhkirah al-Awliyā*, ed. R.A. Nicholson (London: t,pn., 19050

Ar-Rāzī, Fakhr. Mafāṭīh al-Ghayb. Beirut: Dār Ihya' at-Turāts al-'Arabī, 1420 H.

Al-Zamakhshariy, *al-Kashshāf*, Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 1998.

Al-Zayyin, Samī' Aṭif *Tafsīr al-Maudū' lil Qur'ān al-Karīm*, Dar al-Kutub, Mesir, 2017 M.

Āmuli, Jawādī, *Ṣūrat wa sīrat Insān dar Qur'ān*, Qum: Markaz Nashr Isra, 1385 HS.

-----. Jawādī. Manzilat-e 'Aql dar Handese-ye Ma'refat-e Dīnī. Qum: Isrā', 1389 H.S.

-----. *Tafsīr Insān bi Insān*, Teheran: Markaz Nashr Farhang Rajā, 1372 HS.

-----. *Hayāt Haqīqī Insān dar Qur'ān*, Qum: Markaz Nashr Isra, 1385 HS.

-----. *Insān dar Islām*, Teheran: Markaz Nashr Farhang Rajā, 1372 HS.

-----. *Tasnīm, Tafsīr Qur'ān al-Karīm*, Qum, Markaz Nashr Isra', cetakan 13, 1383HS.

-----. *Tauhid dar Qur'an*, Isra', 1397 HS.

-----. *Shukufā'i 'Aql Dar Partuwe Nahzhat Husaini*, Intishārat Isra', jilid 1, 1387.

-----. *Ma'rifat Syenosi Dar Qur'an*, Intishārat Isra', cetakan 8, 1393 HS.

- . *Tahrīr Tamhīd al-Qawā'id*, Intishārat Isra', jilid 1, 1387.
- Āmulī, Ḥasan Zādeh, *Mumid al-Himam dar Sharh Fuṣuṣ al-Hikam*, Wizarat Farhang wa Irshad Islamy, Teheran, cetakan pertama, tahun 1378 HS.
- . Qur'ān va 'Irfān va Burhān az ham Jadā'î Nadārand. Teheran: Mo'asseseh Muthāla'âtî va Taḥqîqât-e Farhanggî, 1379 HS.
- . *Durūs Ma'rifat Nafs*, t.tp , Intishārat 'Ilmiy Farhangiy, 1372 HS.
- . *Insān dar Qur'ān*, t.tp, az-Zahra, 1374 HS.
- . *Insān dar 'Urfî 'Irfān*, Teheran: Sursy, 1377 HS.
- . *Ṣad Kalimeh dar Ma'rifat Nafs*, Qum: cetakan kedua, 1386 HS.
- . *'Uyūn Masā'il al-Nafs wa Sarh al-'Uyūn fî Sharh al-'Uyūn*, Teheran: Intisharat Amir Kabir,,1371 HS.
- . *Durus Sharah Isharat wa Tanbihat*, Tahqiq Allamah Hasan Zodeh, Nashir Ayat Isyraq, jilid 1, 1394 HS.
- Āmulī, Haydar, *Tafsīr al-Muhūth al-A'zham fî Ta'wīl Kitābillāh al-Muhkam*, Qom: al-Ma'had ats-Tsaqafi Nur 'ala Nur, t.th.
- Āmulī, Ṣamadī, *Syarh Durūs Ma'rifat Nafs*, Qum: Ruh wa Raihān, 1393 HS.
- Anshori, Feresteh *Insān Shenosī Tarbiyati*, George F. Kneller, terjemah Muhammad Riḍā Ohanciyon dan Yahya Qaidi, terbitan Opiz, Teheran, 1379, hal.202.
- An-Naysabûrî, al-Ḥâkim, *Al-Mustadrak 'alâ ash-Shaḥîḥayn*, Kairo: Dar al-Haramain, 1997.
- An-Nasâ'î, Aḥmad ibn Syu'ayb, *Sunan an-Nasâ'î*, Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif, t.th.
- A.R., Luria, (1979), *The Making of Mind*, edited by M. Cole, and S. Cole Massachusetts: Harvard University Press t.th.
- Asghor, Ali *Insān dar Islām wa Makātib Gharbiy*, t.tp., Asathīr, 1374 HS.

‘Āsyūr, Ibn *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: al-Dār at-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984.

As-Sabt, Khâlid ibn ‘Utsmân, *Qawâ'id at-Tafsîr*, Jam'an wa Dirâsah. Riyadh: Dâr Ibn Qayyim, 2013.

As-Sabzawarî, Mullâ Hâdî, *al-La'âlî al-Muntazhimah*, Qum: Nashr-e Nâb, 1329 H.S.

As-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir, *Tafsir as-Sa'di*, Riyadh: Maktabah Dar as-Salam, 1422 H.

Asy-Syaukani, Muhammad, *Fath al-Qadir*, Damasyqus: Dar Ibn Katsir, 1414 H.

As-Suyûthî, ‘Abdurrahmân, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Qum: Maktabah Ayatullah al-Mar'asyi an-Najafî, 1400 H.

-----. *Ad-Durr al-Mantsûr*, Kairo: Markaz Hijr, 2003.

-----. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Madinah: Majma' Malik Fahd, 1426 H.

Asy-Syinqithiy, Muḥammad al-Amîn, *Adhwâ' al-Bayân fî lldhâḥ al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, Mekah: Dar 'Alam al-Fawa'id, 1426 H.

Asy-Syirâzî, Nâshir Makârim, *al-Amtsâl fî Tafsîr Kitâbillah al-Munazzal*, Qum: Manshurât Madrasah Imam 'Ali, 1421 H.

Ath-Thabarî, Muḥammad ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây Al-Qur'ân*, j. i. Kairo: Dar Hijr, 2001.

-----. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1412 H.

Ath-Thabrani Abu al-Qasim, *al-Mu'jam al-Kabir*, Maktabah Ibn Taimiyyah, al-Qahirah 1994 M.

‘Āsyûr, Ibn, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: ad-Dâr at-Tūnisiyyah li an-Nasyr, 1984.

Ath-Thabarsî, al-Fadhl ibn al-Ḥasan, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Teheran: Mansyûrât Nâshir Khasru, 1413 H.

- At-Tirmidziy, Muḥammad ibn ‘Īsâ, *Sunan at-Tirmidziy*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmiy, 1996.
- Az-Zamakhsyariy, *al-Kasysyâf*, Riyadh: Maktabah al-‘Abikan, 1998.
- , *Tafsir al-Kasyyaf*, Dar Ihya Turats al-‘Arabiy, Mesir, 1407 H.
- Az-Zayn, Samîḥ ‘Āthif, *‘Ilm an-Nafs: Ma’rifah an-Nafs al-Insâniyyah fî al-Kitâb wa as-Sunnah*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1991.
- , *Al-Qur’ân wa Qadhâyâ al-Insân*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- , *at-Tafsîr al-Bayânî*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1968.
- , *Tafsir al-Maudhu’ lil Qur’an al-Karîm*, Dar al-Kutub, Mesir, 2017 M.
- Badri, Malik Azamah *‘Ulamâ al-Nafs al-Muslimîn*, Ammah: Dibono, 2010.
- Baqliy, Ruzbihân ‘Arâ’is al-Bayân fî *Haqâ’iq al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008.
- Baqliy, Ruzbihân. ‘Arâ’is al-Bayân fî Haqâ’iq al-Qur’ân, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008.
- Behesytiy, Ahmad, *Insân dar Qur’ân*, Qum: Kanun Nashr Tharîq al-Quds, 1361 HS.
- Bint Shâṭi’, ‘Āisyah, *at-Tafsîr al-Bayânî*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1968.
- Badawi, A.R. *Shathahat al-Shūfiyah*, Beirut, Dâr al-Qalam, 1976.
- Balandier Georges & Giwehcion, Fatimeh *Insân Shenosî Siyasi*, Teheran, Oran, 1374 HS.
- Beheshtî, Muhammad, *Oroe Danishmandon Musalmânân dar Ta’lîm wa Tarbiyat*, Pozuhezgoḥ Hauzeh wa Donesygoḥ, Qom: 1388.
- Claude, David *Insân Shenosî Siyasi*, Naşir Fukūhi, Teheran, 1382.
- C. Chittick, William *Dunia Imajinal Ibnu Arabi*, Risalah Gusti, Surabaya 2001.

Fa'āliy, Muhammad Taqi, *Idrāk Hissiy az Didgoh Ibn Sīna*, Qum: Daftar Tablighat Islamiy Hauzah 'Ilmiyeh, 1376 HS.

Faris, Ahmad *Al-Jasūs 'alā al-Qāmus, Maṭba'ah al-Jawā'ib*, 2017 M.

Fa'āliy, Muhammad Taqi *Idrāk Hissiy az Didgoh Ibn Sinā*, Qum, Daftar Tablighat Islamiy Hauzah 'Ilmiyeh, 1376 HS.

Fanari, Muhammad bin Hamzah dalam kitab *Misbāh al-Uns fi Sharhi Miftāh Ghaib al-Jam'a wa al-Wujūd*, Intisyarat Fajr, Teheran, 1430 H.

Fuad Muhammad, Abdul Baqi, *Mu'jam al-Mufahras Lialfazhil al-Qur'an al-Karīm*, Mesir: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1842 M.

Ghazālī, Muhammad *Kimiyā Sa'ādāt*, Teheran: *tashīh* Ahmad Orom, terbitan Intishārāt Ganjineh, cetakan kesepuluh, 1388 HS.

-----, *al-Risālah al-Laduniyyah*, al-Qahirah, Maṭba'ah Kurdistan al-'Ilmiyyah, 1328 H/1910 M.

Gulbaiganī, Ali Rabbānī, *Muhādharāt fi al-Ilahiyyāt*, Intishārat Rā'id, 1392 HS.

Hamoi, Ghulam Ali, *Wazegh Syenosī Qur'an Majid*, al-Musthafa, 1394 HS.

Halbi, Ali Asghor. *Insan dar Islam wa Makatib Gharbiy*, t.tp. Asathîr, tahun 1374 HS.

Horrot, Jauhar *Tarbiyat Islamī al-Nikoh Al-Qur'ān*, Maktabah Ghurrah, Qum, 1435 H.

Ḥayyān, Abu, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

Hamka, Buya *Tafsīr al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 2003.

Hādī Makrifat , Muhammad *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, al-Jāmi'ah al-Riḍawiyah lil 'Ulūmil-Islamiyyah, Masyhad, Iran, 1426 H.

Ibn Qurthubi, Muhammad. *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, terbitan Intisharat Nashir Khusru, Teheran, 1364 HS.

Ibn Qutaibah, Abdullah bin Muslim *Ta'wīl Mukhtalaf al-Hadīth*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, tahun 1985 M

Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, London: Luzac & Co., 1908.

Ibn Hanbal, Aḥmad *al-Musnad*, Kairo: Dār al-Hadīth, 1995.

Ibn Kathīr, Ismail *Tafsīr al-Qur'an al-Aẓīm*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1419 H.

Ibn Anas, Mālik *al-Muwaṭa'*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabiy, 1985.

Ibn 'Araby, Muḥyiddīn *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011, cet. III; *Rahmah min al-Rahmān*, Damaskus: Mathba'ah Nadhr, 1989.

----- *Al-Futuhāt al-Makkiyah*, Beirut: Dar Shadir, 2004 M.

----- *Rahmah min ar-Rahmān*, Damaskus: Mathba'ah an-Nashr, 1410 H.

Ibn Manẓur, Muhammad bin Mukrim, *Lisān al-'Arab*, Dār Ṣādir, Beirut, 1414 H.

Ibn Sīnā, *Al-Nafs min Kitāb al-Syifā'*, Qum: Maktab al-I'lām al-Islāmiy, 1417 H.

Ibn al-Ḥajjāj, Muslim, *Shaḥīḥ Muslim*, Riyadh: Dār ath-Thayyibah, 2006.

Ibn Yazīd, Muḥammad Ibn Mājah *Sunan Ibn Mājah*, Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, t.th.

Ibrahim, Muhammad, *Ṣadrā (Ṣadrul Muta'allihin SyiRāzī , al-Hikmah al-Muta'aliyyah fī al-Asfār 'al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Intisyarat Maula, Teheran, 1388.

Imami, Muhammad Ja'far, *Lughat Dar Tafsīr Namūneh*, Nashr Imam Ali, Qom, 1387 HS.

‘Īsa al-Tirmidziy, Muḥammad ibn *Sunan at-Tirmidziy*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiy, 1996.

Isfāhanī, Rāghib *Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-'ilm, Dār ash-Shamiyyah, 1412 H.

----- . *Mufradāt Alfāzh Al-Qur'ān*, Damaskus: Dār al-Qalam, , cet. IV, 2009.

Ismā'īl al-Bukhārī, Muḥammad *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Kairo: al-Mathba'ah as-Salafiyyah, 1400 H.

Jawharī, Ṭanṭawī *Jawāhir al-Qur'ān*, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabiy, 1350 H.

Ja'fari Tabrizī, Muhammad Taqī *Syarah Nahj al-Balāghah*, Teheran: jilid 12, Daftar Nashr Farhangiy Islamiy, 1373 HS.

Jauzi, Ibn, *Daf'u Shubhah al-Tashbīh*, al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath, Irak, tahun 1393 H.

Ja'farī, Muhammad Taqī *Akhlāq wa Mazhab*, cetakan pertama, Teheran, Karomah, 1379.

Ja'fariy, Muhammad Taqi, *Insāndar 'Ufuqi Qur'an*, Qāim, t.tp dan tth.

----- . *Syarah Nahj al-Balāghah*, Teheran: Daftar Nasyr Farhangiy Islamiy, 1373 HS.

----- . *Insān Syenosi*, Qum: Syafaq, 1372 HS.

Jawhariy, Thanthāwiy.Jawāhir al-Qur'ān, Kairo: Mushthafā al-Bābī al-Halabiy, 1350 H.

Jalili, Abul Hasan. *Insan Syenosi wa Roze Insan*. t.tp dan tth.

Jawhariy, Thanthāwiy.Jawāhir al-Qur'ān, Kairo: Mushthafā al-Bābī al-Halabiy, 1350 H.

Khidri, Ghulam Husain, “Barresi wa Tahlil Ma'nodori Zendege az Didgoh

Muhammad Taqi Ja'fari,” *Haqq Karomat Insan*. t.tp, Mehr, 1369 HS.

Jawhariy, Thanthāwiy.Jawāhir al-Qur'ān, Kairo: Mushthafā al-Bābī al-Halabiy, 1350 H.

Khasrūpanāh, ‘Abdulhusein dan Ḥasan Panāhī Āzād. *Nizhām-e Ma'refatsyenāsī-ye Shadrā'ī*. Teheran: Sāzmān-e Intisyârât-e Pazūhesyghâh-e Farhang wa Andîsy-e-ye Islâmî, 1388 HS.

- Khāmene'i, Muhammad *Ruh wa nafs*, Intisharat Bunyod Hikmat Islamy *Şadrā*, Teheran, 1387 HS.
- Khumainī, Imam, *Ta'lim wa Tarbiyat az Didgoh Imam Khomaini*, Muassasah Tanzhim Atsar Imam Khomaini, Teheran: 1368 HS.
- . *Taqrīrāt Falsafeh Imam Khomainī*, editor Sayid Abdul Ghāni Ardebeli, Teheran: Muassasah Tanzhim wa Nashr Athar Imam Khomainī, 1390 H.
- . *Sharh Cehel Hadīth*, Qom: Muassasah Tanzīm wa Nashr Āthār Imam Khumainī, 1395 HS.
- Kunjoni, Ali Akbar *Mabani Khud Shenosī 'Irfāni*, 1386 HS.
- Khamshin, Abu *al-Ittijāh al-Tajzī wa al-Ittijāh al-Maudhu'ī fī al-Tafsīr*, Jurnal 'Ulūm Al-Qur'an, Edisi 3, Qom, t.th.
- Karjī, Ali *Iştilāhāt Falsafī wa Tafāwut Onho Bo Yekdigar*, Daftar Tablighat Islamy, Qom, 1375 HS.
- Kāshānī, Al-Fayḍ *Tafsīr al-Shāfi*, Teheran: Maktabah al-Shadr, 1379 H.S, cet. II.
- . Al-Faydh *al-Wāfi*, Isfahān: Maktabah Imam Amīr al-Mu'minīn, 1412 H.
- Makarim SyiRāzī , Nashir, Payom Qur'an, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Teheran, 1381 HS.
- Maliki Thabriziy, Jawad *Risālah Liqā'ullāh*, Qum: al-Qurba, 1381 HS.
- Maskaweh, Abu Ali, *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taḥīr al-A'rāq*, Muhaqqiq 'Imad al-Hilali, cetakan pertama, Intisharat Thalī'ah an-Nur, 1426 H.
- Miftah , Al-Jailani Abd At-Tuhami, *Falsafah al-Insan 'inda Ibn Khaldun*, Dar Kutub al Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 2011.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Tsawbihā al-Qasyīb*. Masyhad: Jami'ah Ridhawiyyah li al-'Ulum al-Islamiyyah, 1425 H.
- . *At-Tafsīr al-Atsariy al-Jāmi'*, Qum: Mu'assasah at-Tamhīd, 2008.
- Miftah, Al-Jailani Abd At-Tuhami, *Falsafah al-Insan 'inda Ibn Khaldun*, Dar Kutub al Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 2011.

- . *At-Tamhîd fî'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr at-Ta'âruf lil Mathbû'ât, 2011.
- Misbâh Yazdî, Muhammad Taqi, *Akhlâq dar Qur'ân*, Muassasah Omuzesy wa Pozhuhesy Imam Khomaini, 1383 HS.
- . *Be Suye U*, Muassasah Omuzesy wa Pozhuhesy Imam Khomaini, 1382 HS.
- . *Falsafeh Akhlâq*, cetakan pertama, Teheran, Nashr Bainal Milal, 1381 HS.
- . *Ma'ârif Qur'ân*, Qom, Muassasah Imam Khomaini, 1375 HS.
- . *Ma'ârif Qur'ân 3 (Insân Shenosî)*, Qum: Dâr Râhe Haqq, 1368 HS.
- Muhammad bin Jarir Ṭabari, Abu Ja'far *Jami' al-Bayân fî Tafsîr al Qur'ân*, Penerbit Dâr al-Ma'rifah, Beirut 1412.
- Mu'allimî, Hasan *Ta'lîqah bar al-Shawâhid al-Rubûbiyyah*, Hikmat Islamy, 1394.
- Mulkishahi, Hasan *Talkhîs Tarjamah wa Sharh Isyârât wa Tanbîhat Ibn Sinâ*, Teheran: Penerbit Surush, 1364.
- Murtaḍa, Sayed *Tanzîh al-Anbiyâ'*, Bustan Kitab, Qom, tahun 1409 H, hal. 176.
- Mustafawî, Hasan, *Al-Tahqîq fî Kalimât al-Qur'ân al-Karîm*, Teheran: Nâshir Bingoh tarjamah wa nashr, 1360 HS.
- Muṭahharî, Murtaḍâ, *Majmû'ah Âthâr*, Teheran: Intishârat Şadrâ, jilid 25, cetakan kedua, 1378 H.
- . *Manusia Sempurna*, Penerbit Lentera, Jakarta, tahun 2004.
- . *Ozodi Ma'nawî*, Nashr Şadrâ, Qom, 1398 HS.
- . *Ta'lîm wa Tarbiyyat dar Islâm*, Şadrâ, 1375 HS.
- . *Dasar-Dasar Epistemologi Pendidikan Islam*, Şadrâ Press, Jakarta, 2011,

- . *Majmū'ah Athār*, Teheran : Intishārāt Shadrā, jilid 2, cetakan kedua, 1378 HS.
- . *Insān dar Qur'ān*, Teheran: Ṣadrā, , t.th dan kitab *Insān Kāmīl*, Teheran, Ṣadrā, 1376 HS dan kitab *Mukaddimah bar Johon Biniy Islamiy*, jilid 2 (*Insān wa Īman*), Teheran: Ṣadrā, 1379 HS
- . *Insān dar Qur'ān*, Teheran: Ṣadrā, , t.th.
- . *Insān Kāmīl*, Teheran, Ṣadrā, 1376 HS.
- . *Mukaddimah bar Johon Biniy Islamiy*, jilid 2 (*Insān wa Īman*), Teheran: Ṣadrā, 1379 HS.
- . Muṭahharī, Murtaḍā *Beda Tuntas Fithrah*, Dialihbahasakan dari *al Fithrah*, karya Murtaḍā Muṭahharī, terbitan *Mu'assasah al Bi'tsah*, Tehran tahun 1410 H, Alih Bahasa: H. Alif Muhammad, penerbit Citra Jakarta 2002.
- Murtaḍā Muṭahharī, *Kulliyāt 'Ulūm Islamiy*, (terbitan Intisharat Ṣadrā 1429 H.
- . Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū'ah Āthār*, Teheran: Intishārāt Ṣadrā, jilid 25, cetakan kedua, 1378 H.
- Nicholson, R.A. *the perfect man The Doctrin of the Perfect Man* (Edmonds: The Near Eastern Press, 1984.
- Nashr, S.H. *Islam dalam Cita dan Fakta (Ideals and Realita of Islam)*, Leppenias 1981.
- Nashri, Abdullah *Mabāni Insān Shenosī dar Qur'ān*, t.tp, Bunyod Intiqal bi Ta'lim wa Tarbiyat Islamiy, 1361 HS.
- Nawawi al-Bantani, *Mar'aḥ al-Labīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Nejāti, Muḥammad 'Utsmān, *Ilm an-Nafs fī at-Turāts al-Islāmī*, Kairo: IIIT, 1996.
- Parsāniyā, Ḥamīd *Ravesh Shenāsiy-e Intiqādī-ye Ḥikmat-e Ṣadrāī*, Qum: Kitāb-e Fardā, 1389 H.S.
- PTIQ, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.

- Qaishari, Muhammad Dawud, *Syarah Fushus al-Hikam*, Syerkat Intisyarat ‘Ilmi wa Farhangi 1384.
- Rajabiy, Mahmud. Insân Syenosi, editor Husain Dehnawiy, Qom: Muassasah Omuzesy wa Pozuhesy Imam Khumaini, 1379 HS.
- Radhi, Sayid Muhammad *Nahj al-Balaghah*, Qum: al-Qurba, 1427 H.
- Ridha’i Isfahani, Muhammad Ali, *Manthîq Tafsîr Qur’ân*, Qum: Jami’ah al-Musthafa, 1387 H.
- Rajabiy, Mahmud *Insân Shenosî*, editor Husain Dehnawiy, Qum: Muassasah Omuzesy wa Pozuhesy Imam Khumaini, 1379 HS.
- Rasywânî, Sâmir ‘Abdurrahmân Manhaj at-Tafsîr al-Maudû’î li al- Qur’ân al-Karîm: Dirâsah Naqdiyyah, Kairo,t.th.
- Reza, Ali *Insân Shenosî Siyasî Hosgohhoh Mafahîm Athâr wa andisymandon*, pasal baru, 1396 HS.
- Sajjadi, Sayid Dhayauddin *Insân dar Qur’ân*, t.tp, Bunyod Qur’an, 1360 HS.
- Şadrâ, Mullâ *al-Hikmah al-Muta’aliyyah*, ta’liqah Allamah Tabâtabâi, Nashr Muştafâwî, Qom, Tahun 1368.
- . Mullâ Şadrâ, *Al-Mashâ’ir*, Instisharat Mahdawi, Tadwin Mirza Imad al-Daulah, Isfahân, tahun 1410 H.
- . *al-Shawâhid al-Rububiyyah fi al-Manâhij al-Sulûkiyyah*, Markaz Nashr Donisgohi, Teheran, t.th.
- . Mulla Şadrâ, *Asfâr Arba’ah*, jilid 8, tashih Ali Akbar Rashad, Bunyod Hikmat Islamy Şadrâ, Teheran, 1383.
- . Mullâ Şadrâ, *Asfâr*, Instisharât Maulâ, Teheran, tahun 1388 H.
- . *Mabda wa Ma’âd*, Mujtama’ Donishgohi Adabiyyot wa ‘Ulûm Insânî, Teheran, 1362 HS.
- . *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, Qum: Mansyûrât Baydâr, 1408 H.
- . *al-Arsiyiyah*, Qum:al Qurba, Qum, 1381 HS.

-----. Ṣadūq, Syekh, *al-Tauhīd*, t.p., Beirut, 1387 H.

-----. *'Uyūn Akhbār al-Riḍā*, Lebanon: Muassasah al-A'lami, 1404H.

Schaeder, H.H. "Nazariyah al-Insān al-Kāmil 'indal Muslimin Mashdaruha wa Taṣwīruha al-Syi'ri," dalam *al-Insān al-Kāmil fil Islam*, ed. A.R. Badawi (Kuwait: Wikalah al-Mathbu'at, 1976.

Shadhili, Sayyid Quṭub bin Ibrahim *Fī Ḍilāl al-Qur'ān*, Nāshir Dar asy-Syuruq, Beirut-Qahirah, 1412 H.

Ṣalbiya, Jāmil *al-Mu'jam al-Falsafī*, al-Shirkah al-'Alamiyyah li al-Kitab, Beirut, Lebanon, 1994 M.

Shihab, Muhammad Quraish dkk., *Sejarah dan Ulūm Al-Qur'ān*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.

Shihab, Muhammad Quraish *Tafsīr al-Miṣbāh*, Jakarta: Lantera Hati, 2005

Samarqandi, *Tafsīr al-Samarqandī*, Dār al-Fikr, Beirut 1960 M.

Saleh, Ahmad Shukri *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman* (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007.

Siyāsī, Ali Akbar, *'Ilm al-Nafs wa Taṭbīqī On bo Rawān Shenosī Jadīd*, Teheran: Intishārāt Donesgoh Ozod, t.th.

Suhrawardi, Syihabuddin *Majmuah Atsar Farsi Syekh Isyraq*, Tashih Sayed Hussen Nashr, Pozuheshoye 'Ilmi dar Iran, 1348 HS.

Sulaymān ibn al-Asy'ath, Abū Dāwud *Sunan Abī Dāwud*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997.

Suyuṭī, Jalāluddīn *Tafsīr al-Jalālain*, penerbit Muassasah an-Nur li al-Maṭbu'at, Beirut, 1416 H.

Syubbar, Sayed Abdulah dalam kitab *Mashabih al-Anwar*, Muassasah Dar al-Hādīth 1393 HS, Qom, jilid 1, hal. 204 menyebutkan sekitar dua belas (12) pendapat terkait dengan hal ini.

Thoyyib Niya, Muhammad Saleh, *Yek Qadam Ta Khuda*, cetakan Hādīth Rah 'Isyq, 1387 HS.

Ṭabāṭabāi, Muhammad Husain, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, Qum: Daftar Intishārat Islami Jāmi'ah Mudarrisīn, 1417 H.

-----. *Bidāyah al-Hikmah*, Muassasah Omuzesh wa Pozhuhesh Imam Khomani, 1390 HS.

-----. *Irfān Ma'rifatun Nafs*, Beirut, 1429 H.

Ṭabāṭabāi & Murtaḍā Muṭahharī, *Ushūl Falsafeh wa Rawesh Realism*, Ṣadrā, Teheran, t.th.

Thabriziy, Jawad Maliki, *Risālah Liqā'ullah*, Qum: al-Qurba, 1381 HS.

Taqiyyan, Habibullah *Ad'iyyah wa Adab Haramain*, Hasanain, Qom, Musim Semi 1384 HS.

Takehita, Masataka Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought (Tokyo: Institute for the Study of Language and Cultures of Asia and Africa, 1987.

Ṭuraihi, Fakhruddīn *Majmā'al-Bahrain*, Kitāb Furushi Murtaḍawi, Teheran, 1375 HS.

Ṭūsī, Syekh *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Hādī, 1435 H.

Wāizi, Ahmad *Insān az Didgoh Islām*, Teheran: Simat, 1377 HS.

Yusuf Lubis, Akhyar *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004.

Yazdī, Muḥammad Taqiy Mishbāḥ, *Āmūzesy-e Falsafeh*, Isfahan: Markaz Taḥqīqāt Rawāne'ī Qāemiyeh, t.th.

Yazdī, Muhyiddin Hairiy, *Insān Shenosī*, Qum: Syafaq, 1372 HS.

Yandelouich, D. and Barret, W. (1971), *Ego and Instinct*, New York: Vintage Books t.th.

Yarsa'adat, Isfand, *Insan 'Aqlae yo Insan Khud Yob*, t.tp., penerbit Donesy Mudiriyyat. tth.

Yazdanpanāḥ, Yadullāh. *Mabānī va Ushūl-e 'Irfān-e Nazharī*. Qom: Mo'asseseh Āmūzesyī wa Pazūhesyī Imām Khomeinī, 1388 HS.

Z. , Freud, (1968), Beyond the Leisure Principle, in *Freud Great books*, vol. 54, London: Encyclopedia Britannica, inc.

Zādeh, Asghar Ṭāhir Asghar, *Khiston Pinhon*, Isfahān: Lub al-Mizan, 1390 HS.

-----. *Khiston Pinhon*, Isfahān: Lub al-Mīzān, 1390 HS, hal. 59.

-----. Makrifat *Nafs wa Hasyr*, Isfāhan: Lub al-Mizan, 1392 HS.

-----. *Osyti bo Khudo az Thariq Oysti bo Khud Rastin*, Isfahān: Lub al-Mizan, 1387 HS.

-----. Asghar Ṭāhir Zādeh, *Insān az Tanknoi Badan to Farakhtoi Qurb Ilahi*, Isfahān: Lub al-Mizan, 1391 HS.

-----. *Insān az Tanknoi Badan to Farakhtoi Qurb Ilahi*, Isfahān: Lub al-Mizan, 1391 HS.

Zaydan, Yusuf *al-Fikr al-Shufi 'inda 'Abd al-Karīm al-Jilli* (Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1988).

Zed, Mestika *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor, 2008

Zuhailī, Wahbah *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Dār al-Fikr al-Mu'āšir, Damashqus 1422 H.

Zujaj, *I'rāb Al-Qur'ān al-Mansūb ila al-Zujāj*, Qom: dār al-Tafsīr, 1416 H.

## **B. Jurnal dan Karya Penelitian**

'Abidi, Muhammad Reza, “Internasionalism 'Irfānī Mabnāye Fikrī Insān Shenohktī Maulāna,” dalam *Fashal Nومه 'ILmī-Pozoheshi Insān Pozohe Dinī*, tahun kesepuluh, Vol. 29, musim semi dan musim panas tahun 1392.

Abu Turābi, Ahmad, “Cisteye Haml Dhāti awwalī wa Haml Shay'i Shinā'ī” dalam Jurnal *Ma'ārif 'Aqlī*, Vol. 13, Qom, musim semi 1388 HS.

Ahsan, Mājid, “Barresī Intiqādī Ruwikardhoye Fizikalisty be Nafs bo Takiyyaeh bar Shawāhed 'Aqlī wa Naqlī”, dalam Jurnal *Andhishee*

*Nowine Dīnī*, A Quarterly Research Journal Vol. 10, No. 38, Autumn 2014.

Amri, Marḍiyyah “Barresi Muqoyeseh Insān Shenosī az Didgoh Qur’ān wa Umanisme,” dalam *Du Fashalnomeh ‘ilmi-ikhtishoshi Muthāla’at Ṭatbīqī Huqūq Bashār*, Vol. I, 1395 HS.

Āmulī Zodeh, Abullah Ibrahim, “Insān dar Nigoh Islām wa Umanisme,” dalam *Jurnal Qabasāt*, Vol.12, No. 44 Tahun 1386 HS.

Ali Khāni, Ismail “Tahawwuurl Wujudi Insān dar Qur’ ān wa ‘Ahd Jadid. Adyān and ‘Irfān, dalam *Jurnal Insān Shenosī*, Vol. 47 No.1, Spring/Summer 2014.

Ali Ahmad, Nashih, *Insān Shenosī* dar Andisyeh Imam Khomaini dalam jurnal *Pozuhesynomeh Matin*, Tahun ke-18, edisi ke-71, musim panas 1395.

Anshārī, Feresteh, *Insān Shenosī Tarbiyatī*, George F. Kneller, terjemah Muhammad Riḍā Ohanciyon dan Yahya Qaidi, terbitan Opiz, Teheran, 1379.

A’rāfi, Ali Reḍā “*Tarbiyat*”, dalam *Jurnal Islam va Pazhuheshhaye Tarbiyatī* tahun enam, edisi pertama, musim semi-musim panas, 1398 HS.

‘Ārifī, Muhammad Ishāq, “Ma’rifat Nafs bar Asās Āyāt wa Riwayāt wa Naqsheon dar Ma’āref Dīnī’,” dalam *Majalah Sāfir*, Vol. 5, No. 18, musim panas tahun 1390 HS.

Arshodi Niyo dan Muhammad Riḍā, “Rabitheh Nafs wa Badan dar Didgoh Hakim Mu’assis Ogo Ali Mudarris”, dalam *Jurnal Hikmat Mu’ashir, Pozuheshgoh ‘Ulum Insānī wa Muthāla’āt Farhangi*, Vol. 5 No.4, musim dingin 1393 HS.

Behruz, Rashidī, “Muqayeseh tārīkhi Manzilat Insān dar Qur’ān Karīm wa Maktab Umanisem,” dalam *Donisnomeh (Wāhid Ulūm waw Tahqīqat)*, musim gugur 1388 HS, Vol. 73.

Bahriniyon, Abdul Majid, “Khudsyenosi dar Sohat Salomat Ma’nawi Islamy,” dalam *Jurnal Wizeh Nomeh Salomat Ma’nawi*.

- Baqiri, Husain, et al, “Barresi Ma'nashenosi wa Tafsir Oyeh Khalifātullahi”, dalam Jurnal *Commentary Studies, A Quarterly Research Journal*, Vol. 3 No. 11 Autumn 2012.
- Fadhili, Ni'matullah, “Insan Shenosi ra Cera wa Ciguneh Omuzesh Midahim?”, dalam Jurnal Fashel Nومه *'Ulūm Ijtimā'i*, No. 33 1385 HS.
- Garmowardi, Muhammad Asadiy, “Hakikate Insan wa Insaniyyat dar Nahj Balaghah”, dalam Jurnal *Motaleat-e Tafsiri, A Research Journal*, Vol. 1, No. 3, Autumn 2010.
- Gulistoni, Hashim, “Insan Shenosi az Didgoh Mulla Ahmad Narraqi,” dalam Majalah *Bashīrat*, Vol. 10 No. 27 tth.
- Habib, Zodeh, “Naqd Mabani Insan Syenokhti Ashl Tafkik Quwwa,” dalam *Dufashalnomeh 'Ilmy-Pozuhesyi Pozuhesynomeh Huqūq Islamy*, tahun ketiga belas, Musim gugur dan Musim dingin 1391 HS.
- Hamīd, Nassāj, “Barresī Taṭbīqī Insān Shenosī Dar aro'e Michel Fuku bo Ta'līm Qur'ān,” dalam *Fashel Nومه Takhashushī Pazuheshhoye Siyasī*, tahun ke-3, Vol. 7.
- Hasan, Obodi et al, “Din Insoni ya Insan Dīnī”, dalam Jurnal *Insan Pozuhe Dīnī*, Vol. 7, No. 24 1389 HS.
- Husaini, Sayid Husain, “Insan Shenosi Dini-Tarbiyati az Manzhar Shahid Muṭahharī ”, Jurnal *Ma'rifat*, Vol. 18 No. 141 Shahriwar 1388 HS.
- Husein, Ahmadi, “Khud Shenosī az Manzare Qur'ān Karīm,” *Mujtama'Omuzez Oli*, musim panas 1396 HS.
- Iftikhari, Muhammad Shadiq, “Nikoh Ustad Shahid Muṭahharī be Insan dar Qur'an,” dalam Majalah *Āfāq*, Vol. 22. tth.
- 'Ilmi, Qurban, “Insan Shenosi Pelagius. Nasyriyyah Pozuheshyoye Falsafī”, dalam Jurnal *Doneshgoh Tabriz*, No. 13 musim gugur dan musim dingin 1392 HS.
- Isfahani, Muhammad Nashr, “Muqayeseh Didgoh Aflathun wa Mulla Shadra Darboreh Wizegihoye Nafs”, Jurnal *Hikmat Mu'āshir*, Pozuheshgoh 'Ulūm Insānī wa Muthala'āt Farhangi, Vol. 6 No 3 musim gugur 1394 HS.

- Jahromi, Hamidah Khadim, “Baqoe Nafs Insan dan Didgoh Ibn Sinā wa Fakhr Rāzī”, dalam Jurnal *Andhishee Novine Dīnī*, A Quarterly Research Journal Vol. 11 No. 43 Winter 2016.
- Ja'fari, Muhammad Taqī, Mubtani Bar Insonsyenosī Dīnī”, dalam Jurnal *Hikmat Mu'āshir*, Pozuheshgoh 'Ulūm Insānī wa Muthala'āt Farhangi, Vol. 5 musim dingin 1393 HS.
- Ja'far, Subhānī, “Pozuhesyī dar Bab Wilayat Takwini Insan az-Didgoh Qur'an,” dalam Jurnal *Insan Pozuhe Dīnī*, Vol. 7 No. 24 musim gugur dan musim dingin 1389 HS.
- Jannatiyon, Ali Reza. “Insān Shenosi az Didgoh Qur'an,” dalam Jurnal *Doneshgoh 'Ulūm Insānī wa Muthala'āt Farhangi*, Vol. 29 dan 30 musim gugur dan musim dingin 1383 HS.
- Khalifah, Qudrat Ilah, “Mabaniy Ushul wa Rawishhoye Tarbiyat 'Aqlāni az Manzhari Qur'an wa Riwayat,” dalam Jurnal *Muthāla'āt Islamiy dar Ta'lim wa Tarbiyat*, Vol.2 No.3 musim semi 1390 HS.
- Kazarwani, Musthafa. “Barresi Tathbiqi Insan Syenosi Qur'ani bo Inson Syenosi Gharbiy bo Tawajjuh be Maboniy I'tiqadi Syi'eh,” dalam Jurnal *Hosna: Specialiced Quarterly of Quranic and Hadith*, Vol. 7. No. 25 summer 2015.
- Khusru Panoh, Abdul Husain, “Cistiye Inson *Shenosī*,” dalam Jurnal *Insān Pozūhī Dīnī*, Vol. 7, No. 24, musim gugur dan musim dingin Tahun 1389 HS.
- , “Insān Shenosī Islamī be Matsabeh Mabnāye Insān Shenosī Ijtimā'ī,” dalam Jurnal *Pozuheshhoye Tarbiyat Islāmī*, No. 1, Musim Dingin Tahun 1384 HS.
- Laila, Ghulami, “Cistiy Tafsir Maudhu'i wa Tafawut on bo tafsir Qur'an be Qur'an,” dalam Jurnal *Motaleat-e Tafsiri, A Research Journal*, Vol. 2 No. 8 Winter 2012.
- Mahini, Insiyyeh, “Barresi Tathbiqi az Khud Bigonegi az Didgoh Mulawi wa Mullā Şadrā”, dalam Jurnal *Andishee Novine Dīnī*, A Quarterly Research Journal Vol. 12, Spring 2016.
- Mahru Zādeh, Tāhirah, “Insān Shenosī,” dalam *Majalah Nomeh Jāmi'ah*, No. 40 Tahun 1386 HS.

- Mihr Jurdi, Nisrin, “Rabiteh Khudo bo Insan: Tamatsul, Tajassud ya Tajalli?,” dalam Jurnal *Dufashel Nomeh 'Ilmī-Pozuheshi Insān Pozuhe Dīnī*, Vol. 9 No 28 musim gugur dan musim dingin 1391 HS.
- Muhammad, Mahdi Garciyon, “Imkān Sanji Tahthbīqī Insān Shenosi Şadrāī wa Insān dar Falsafehhoye Eksistensialisme: bo Ta'kid bar Andishehhoye Jaspers dan Sarter,” dalam Jurnal *Falsefeh Dīn*, Vol.11 No. 3, musim gugur 1393 HS.
- Muhammad, Reḡā'i, “Ozodi wa Khudmukhtari Insān az Didgoh Kant wa Naqd Barresi on,” dalam Jurnal *Insān Pozuhey Dīnī*, Vol. 8 No. 25 musim semi dan musim panas 1390HS.
- Muhammadi, Muslim, “Tajrebeh Garoye Heyum wa Ta'sireon bar Omuzehhoye Dini,” dalam Jurnal *Insān PozoheDīnī*, Vol. 7No. 23 Musim Semi-Musim Panas 1389 HS.
- Murādi, Ja'far, “Dar Omadiy bar Muthāla'āt Insān Shenakhti Tathbīqī: Insān Shenosī Falsafī,” dalam Majalah Ilmiah *Ma'rifat* No 92, 1384 HS.
- Musawi, Muḡaddam, “Mabaniy Nazhari wa Mafhum Insan Ma'nawī dar Andhisheh Ibn Sīnāwa 'Allamah Ṭabāṭabāī,” dalam Jurnal *Andhishee Novine Dīnī, A Quarterly Research Journal* Vol. 10, No. 39 Winter 2015.
- Muthaffary, Ayat. “Takrīm Insan az Manzhar Islam wa Liberalism”, dalam Jurnal *Insān PozoheDīnī*, Vol.8 No. 25, musim semi dan musim panas 1390 HS.
- Muhammad, Reza Rajab “Barresi Rabitoh Baina Nafs wa Badan az Nazhar Andisymandhon Irani,” dalam *Majallah Tarikh Pezeshki*, tahun 11, edisi 41, musim dingin 1398.
- Muhammad Şādiq Iftikhāri. “Nikoh Ustad Shahid Muṭahhari be Insān dar Qur'a'n,” dalam *Majalah Āfāq* Vol. 22. tth.
- Muhammad Shaibani, “Insān dar Qur'a'n bo Nikohi be 'Irfān”, dalam *Majalah Pozuheshhoye Islamy Doneshkadeh Adabiyyat wa 'Ulum Insani Doneshgoh Shahid Bahunar*, Kerman, Vol. 1 No. 1 musim gugur 1386 HS.
- Marḡiyah Kahnuji, “Barresī Mabānī 'Ilmi wa Falsafī Tarbiyyat az Didgoh Qurān”, dalam *Jurnal Muṭāla'āt Fiqh Islamy wa Mabānī Huḡūq*, edisi 26 Musim Panas 1392.

- Muhammad Fana'i Asykuri dalam Jurnal Ilmiah *Hikmat Islami Ab'ad Makrifat an-Nafs wa Naqs on Dar Istikmale Nafs Insanī*, tahun ketiga, Vol. II, musim panas 2016.
- Mahmud Shukri dan Yari Ali Firuzjoyi, Barresi Tsanawiyyat Nafs wa Badan az Didigohe Dekart wa Mullā Şadrā, dalam Jurnal *Qabasāt*, tahun ke-16, Musim Dingin, 1390.
- Mustafa Husaini dan Sayed Akbar Husaini. “Insan Shenosi Polus az Manzhare Gunoh Dhati,” dalam Jurnal *Ma'rifat Adyon*, Vol. 5 No 4 musim gugur 1393 HS.
- Muttaqī, Zahrā, Tarbiyat Karīmoneh dar Insān Shenosī Islami, dalam Jurnal *Muṭāla'ah Islāmī dar 'Ulūm Raftori*, Vol. 01 No. 2 Tahun 1389 HS.
- Murtaḍā Shajjari, Haqīqah Insān dar 'Irfān Nazari dalam *Fashelnomeh 'Ilmi-Pozuhesyi Adabiyyot 'Irfāni wa Uşturah Shenokhti*, edisi 6, musim semi 1386 HS.
- Musa Husain Safwan, *Majalah Baqiyatullāh*, edisi 113, Februari, 2001.
- Mukhtar Tabe'eh Aizadi, Irtibath Nafs wa Badan dar Falsafeh wa 'irfān, dalam *Kherad Nomeh Şadrā*, musim gugur, Vol. 29 t.th.
- Nader, Syukr Ilahi, “Baqoe Fardiye Nafs az Nikoh Ibn Rushd,” Jurnal *Andhishee Novine Dīnī, A Quarterly Research Journal*, Vol. 11 No. 40 Spring 2015.
- Nader, Syukr Ilahi, “Baqoe Fardiye Nafs az Nikoh Ibn Rushd,” Jurnal *Andhishee Novine Dīnī, A Quarterly Research Journal*, Vol. 11 No. 40 Spring 2015.
- Najafi, Muhammad Jawad, “Tafsir Ayat Insān Shenosi wa Naqshi on dar Darmoni Afsurdegi,” dalam *Jurnal Quarterly Research Journal* Vol. 4 No. 16 Winter 2014.
- Naşir Fukūhi, Tarikh Andisheh wa Nazariyan Insān *Shenosī*, dalam *Nashr Ni*, tahun 1381 HS.
- Nashri, Abdullah, “Insān Shenosi Hikmat Khālidah be Riwayat Sayed Husain Nashr,” dalam *Majalah Qabasāt*, Qum:1386 HS.

- Nubari, Ali Reza, “Ofarinesye Insan az Nikoh Qur'an bo Ta'kid bar Ayat Sureh Thāriq,” dalam Jurnal *Motaleat-e Tafsiri A Research Journal* Vol. 2 No. 7 Autumn 2011.
- Ozder Syamhani, Powar Nur Aliyan dll, “Uṣūl wa Rawishhoye Tarbiyyati az Didgohe Imam Khomainī, dalam Jurnal *Başīrat wa Tarbiyyat Islamy* 26/4/94.
- Pursyafi’i, “Post Modernism wa Dalalathoyeon dar Tarbiyate Dini, dalam *Majalah Islam wa Pozuheshoye Tarbiyati*, tahun pertama, Vol. II.
- Qurbān, 'Ilmi, “Insān *Shenosī* Pelagius”, Nashriyyah Pozuheshhoye Falsafi dalam *Jurnal Doneshgoh Tabrīz*, No. 13 musim gugur dan musim dingin 1392 HS.
- Qaramulki, Ahmad Famararz, “Nazhariyyeh Insan Salim dar Nizham Akhlaqiye Rāzī ,” dalam Jurnal *Insān Pozuhe Dīnī*, Vol. 7 No. 24 musim gugur dan musim dingin 1389 HS.
- Qarbani, Ali, “Barresi Didgoh John Callon Darboreh His Uluhi wa Muqayeseh on bo Nazhariyyeh Fithrat,” dalam *Majalah Dufashel Nomeh 'Ilmi-Pozuheshi Insan Pozuhe Dīnī*, Vol. 12 No. 34 musim gugur dan musim dingin 1394 HS.
- Qasimi, A'zham, “Dedgohoye Sayed Husain Nashr Darboreh Buhron Muhith Zist wa Rohhalhoye on,” dalam *Majalah Hikmat Mu'āshir*, Pozuheshgoh 'Ulūm Insānī wa Muthala'āt Farhangi, Vol. 2 No. 1 musim semi dan musim panas 1390 HS.
- Rahimpur, Furugh Sadat, “Farjam Nufus Insānī pasaz Marg Badan dar Andisheh Ibn Sinā, Suhrawardi wa Mullā Ṣadrā,” dalam *Majalah Dufashel Nomeh 'Ilmi-Pozuheshyi Insan Pozuhe Dīnī*, Vol.10 No.29, musim semi dan musim panas 1392 HS.
- Reza,Hamid,Andishee Novine Dinī (A Quarterly Research Journal, Vol. 12, Spring 2016, No. 44), Sa’idi, *Taqaddum Hudaogohi bar Hudogohi dar Ma'rifat Nafs az Manzahar Allamah Ṭabāṭabāi*.
- Rezhawi, Mardhiyyah, “Mīzan Tathbīq Tabyinhoye Hikami Falasifeh bo Didgoh Qur'an wa Riwayat Darboreh Huduts wa Qidam Nafs”, dalam Jurnal *Andhishee Novīne Dīnī*, *A Quarterly Research Journal* Vol. 10 No. 39 Winter 2015.

- Rohnamo'i, Ahmad, *Dar Omādi bar Falsafeh Ta'līm wa Tarbiyat*, Qum: Intishārat Muasseseh Omuzesy wa Pozuhsy Imam Khomai, 1388 HS.
- Sayed, Husain Husaini, *Insān Shenosī Dini-Tarbiyati az manzhar Shahīd Muṭahharī* dalam *Jurnal Ma'rifat* tahun 18, edisi 141, tahun 1388 HS.
- Shakir, Muhammad, “Kamāl Padzhiriye Insān: Nuqtheh 'Azimat dar Guftemon Adyon”, dalam *Jurnal Insān Pozuhe Dinī*, Vol. 8 No. 26 musim gugur dan musim dingin 1390 HS.
- Suniya, Farhang, “Insān dar Johonbini Shams Tabrizī”, dalam *Fashelnomeh 'Ilmi-Pozuhsyi Adabiyyot 'Irfāni wa Uṣṭurah Shenokhti*, edisi 47, musim panas 1396 HS.
- Syafi'i, Ahmad, “Ṣurat Pardozi Mafhūm Insān wa Jigunegi Ta'thiri on bar Andisheh Siyasī Hobes wa Jawādi Āmuli”, dalam *Jurnal Insān Pazuhe Dinī*, Vol. 8 No. 26 musim gugur dan musim dingin 1390 HS.
- Shaghool, Yousof “Joigoh Insān Shenosī dan Nizām Akhlāqi Kant”, dalam *Pozuheshhoye Falsafi*, tahun ke-10, edisi ke-18, musim semi dan musim panas 1395 HS.
- Shaibani, Muhammad “Insān dar Qur'ān bo Nikohi be 'Irfān”, dalam *Majalah Pozuhsyhoeye Islamy Donesykadeh Adabiyyat wa 'Ulūm Insāni Donesyogh Shahīd Bahunar*, Kerman, Vol. 1 No. 1 musim gugur 1386 HS.
- Sayed Mustafa Husaini dan Sayed Akbar Husaini. “Insān Shenosī Polus az Manzare Gunoh Dhātī”, dalam *Jurnal Ma'rifat Adyān*, Vol. 5 No 4 musim gugur 1393 HS, hal. 50.
- Sayed Mustafā Kazruni, “Barresi Insān Shenosi Qur'āni bo Insān Shenosi Gharbi bo Tawajjuh be Mabāni I'tiqādi Syi'ah, dalam *Hosnā Specialicd Quarterly Quranic and Hadith*, Volume 7. No 25. summer 2015.
- Sayed Mustafā Kazruni, “Barresi Insān Shenosi Qur'āni bo Insān Shenosi Gharbi bo Tawajjuh be Mabāni I'tiqādi Syi'ah, dalam *Hosnā Specialicd Quarterly Quranic and Hadith*, Volume 7. No 25. summer 2015, hal. 173.

- Sa'idi, Hamid Reza, "Taqaddum Hudaogohi bar Hudogohi dar Ma'rifat Nafs az Manzahar Allamah Ṭabāṭabāi," dalam *Andishee Novine Dinī*, A Quarterly Research Journal, Vol. 12, , No. 44 Spring 2016.
- Shalawati, Abdullah. "Jaigoh Ta'līm Wahyoni dar Tabyine Wujudiye Insan Nazdi Mulla Shadra," dalam *Jurnal Insān Pazuhe Dinī*, Vol.7 No. 24 musim gugur dan musim dingin 1389 HS.
- Sarteznizi, Ishaq, "Insan Shenosi Posmodern wa Naqd on az Manzhār Omuzuhoye Dini," dalam *Jurnal Insan Pozuhe Dinī*, Vol. 8 No. 25 musim semi dan musim panas 1390 HS.
- Qajawand, Mahdi, "Jismangari Mutakalliman Darboreh Nafs (az Qarn Suwwum ta Qarn Haftum Hijri)," dalam *Jurnal Dufashel Nomeh 'Ilmi-Pozuhesyi Insan Pozuhe Dini*, Vol. 11 No. 31, musim semi dan musim panas 1393 HS.
- Sayed Abdul al-Salam Mahmudiyon, Muthale'eh Tahbiqi Didgohoye Tafasir Syi'ah wa Sunni Darboreh Ma'nosyenosi Shifat Insan dar Muthale'ah Mauridi Zhalum wa Jahul, dalam *Ilahiyyat Thathbiqi*, tahun ke-10, Vol. 21, Musim Panas, 1398 HS.
- Shaheshhani, Suhaila, "Khaṭar Insān Shenosī wa Insān Shenosī dar Khaṭar," dalam *Jurnal Orsy Mihr*, No. 27 Tahun 1360 HS.
- Sayid Baqiri, Sayid Kazhim. "Insan Syenosī dar Falsafeh Siyasi Muta'aliyah", dalam *Jurnal 'Ulum Siyasi* Vol. 11 No. 43 musim gugur 1387 HS.
- Shafi'i, Ahmad "Ṣurat Pardāzī Maḥmum Insān wa Jigunegi Ta'thīri on bar *Andisheh Siyāsi Hobes wa Jawādi Āmuli*", dalam *Jurnal Insān Pazuhe Dinī*, Vol. 8 No. 26 musim gugur dan musim dingin 1390 HS, hal. 122.
- Siyāsī, Ali Akbar, *'Ilm al-Nafs wa Taṭbīqī On bo Rawān Shenosī Jadīd*, Teheran: Intishārāt Donesgoh Ozod, t.th.
- Syaibani, Muhammad, "Insan dar Qur'an bo Nikohi be 'Irfan," dalam *Majalah Pozuhsyehoye Islamy Donesykadeh Adabiyyat wa 'Ulum Insani*, Donesyogh Syahid Bahunar, Kerman, Vol. 1, No. 1 musim gugur 1386 HS.
- Syafi'i, Ahmad, et al. "Shurat Pardozi Maḥmum Insan wa Jigunegi Ta'tsiri on bar *Andisyeḥ Siyasi Hobes wa Jawadi Amuli*", dalam *Jurnal Insan*

Pazuhe Dini, Vol. 8 No. 26 musim gugur dan musim dingin 1390 HS.

Syakir, Muhammad, "Kamal Padzhiriye Insan: Nuqtheh 'Azimat dar Guftemon Adyon", dalam Jurnal *Insan PozuheDīnī*, Vol. 8 No. 26 musim gugur dan musim dingin 1390 HS.

Sayed, Ogoi, "Ulguye Musyawereh Khudpandoreh Toleh Mihwar Mubtani bar Mabaniy Insan Syenosi Islamy (Didgoh Jawadi Amuli)," dalam Majalah *Andhisyehhoye Nuwin Tarbiyati*. Danishkadeh 'Ulum Tarbiyati wa Rawon Syenosi Donisgoh az-Zahra, No. 2 tahun 1393 HS.

Wā'izī, Ahmad, "Buhrān Insān Shenosī Mu'ašir," dalam *Jurnal Ilmiah "Rawesh Shenosī 'Ulūm Insāni*, No. 9 tahun 1375 HS.

Yakizari', Sughrā, "Ta'thir Nazhariyyah Harakat Jauhari bar Nafs Shenosī Mullā Šadrā," dalam *Jurnal Insān Pozuhī Dīnī*, No. 27, Tahun 1391 HS.

Yusuf, Musa Husain "Barresi Ahdāf Tarbiyyat az-Manzar Qurān wa Donishmandan Gharbi," dalam *Andisyehhoye Qur'āni*, tahun pertama, edisi kedua, musim gugur dan dingin 1393, hal. 49,.

Zodeh, Amuli, "Insan dar Nikoh Islam wa Umanism," dalam Majalah *Qabasāt*, Vol. 12 No. 44 1385.

Zodeh, Jahromi, "Payomadhoye Kalami Harakat Jauhari Nafs", dalam Jurnal *Andhishee Novine Dīnī*, A Quarterly Research Journal Vol. 11 No. 43 Winter 2016.

### **C. Berita Online dan Makalah**

'Alawi, Sayed Hamid Reza. "Barresi Mabānī Hastisyenosi Quran Karim wa Istilzamati Tarbiyyati On" dalam *Majmū'ah Maqālāt Qurān wa Tarbiyyat*. Makalah kongres nasional pertama Al-Qur'an dan Ilmu Humaniora tahun 1396 HS yang dimuat dalam website Makalah Ilmiah: [www.elmnet.ir](http://www.elmnet.ir). Tanggal akses 18 November 2020.

Behruz, Rashidī. "Muqayeseh tārīkhi Manzilat Insān dar Qur'ān Karīm wa Maktab Umanisem, dalam <http://daneshnameh.srbiau.ac.ir/article>. Diakses tanggal 23/10/2018, hal. 129-130.

- BNN. “22 Persen Pengguna Narkoba adalah Pejalar dan Mahasiswa,” dalam [www.bnn.go.id](http://www.bnn.go.id). Diakses pada 25 Januari 2017.
- Dadjoo, Yadollah, dan Amirreza Vares. “Spiritual Journey from the Viewpoint of Ghazālī and Mulla Sadra,” dalam *Biannual Scientific Journal (Sadra'i Wisdom)*, dalam <https://pms.journals.pnu.ac.ir/>. Diakses 18 November 2020, hal. 43-58.
- Fukūhi, Naşir. “Mu’arrifiye Insān Shenosī Iqtishād,” dalam <http://www.farhangshenasi.ir>. Diakses pada 11 Mei 2018.
- Koran Pikiran Rakyat Online. “Dunia Sedang Menghadapi Krisis Kemanusiaan Terbesar Pasca Perang dunia II,” dalam <http://www.pikiran-rakyat.com/luar-negeri>. Diakses pada 17 Mei 2017.
- Kemdikbud. “Entri/antropologi”, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>. Diakses pada 12 Februari 2017.
- KPAI. “Pola Konsumsi Miras di Kalangan Remaja Meningkat,” dalam [www.kpai.go.id](http://www.kpai.go.id). Diakses pada 25 Januari 2017.
- Kharrāzī, Kamal. Mulla Sadra’s Idea of Soul-Body Relation and its Consequences in Psychology, dalam <http://www.mullasadra.org/new-site/english/paper>, tanggal akses 17/9/2020, hal. 20.
- Khiḍr, Muḥammad Zaky. “Mu’jam Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm”, dalam <http://www.al-mishkat.com/words>. Diakses 2/2/2021.
- Republika. “PBB: Dunia Hadapi Krisis Kemanusiaan Terbesar,” dalam <http://internasional.republika.co.id>. Diakses pada 15 Mei 2017.
- UNHCR. “Figures-at-a-glance”, dalam <http://www.unhcr.org/.html> Diakses pada 19 Mei 2017.
- UNHCR. “Global Forced Displacement Hits Record High,” dalam <http://www.unhcr.org/afr/news/latest.html>. Diakses pada 19 Mei 2017.
- WHO. “Women And Health Violence Intimate Partner”, dalam <http://www.who.int/gho>. Diakses pada 19 Mei 2017.

WHO. “Violence Prevalence”, dalam <http://www.who.int/gho/en/index1.html>. Diakses pada 20 Mei 2017.

Website budaya. “Nazhareyhoye Insan Syenosi”, dalam <http://www.farhangshenasi.ir>. Diakses pada 19 Maret 2018.

Website Artikel Ilmiah. “Nazhareyeh Takamul Ijtimâi wa Herbert Spencer”, dalam <http://www.rasekhood.net>. Diakses pada 19 Maret 2018.

Website makalah dan berita. <https://www.tebyan.net/weblog/ensanoiran/post/5> diakses tanggal 5/9/2018.

Website Makalah Ilmiah. <http://rasekhood.net/article/show> tanggal akses 3/9/2018. Behruz Rosyidi, Muqoyeseh Tarikhi manzilat Insan dar Quran Karim wa maktab Umanism, dalam <http://daneshnameh.srbiau.ac.ir/article>. Diakses tanggal 23/10/2018.

Website makalah. [www.ensani.ir](http://www.ensani.ir) Zahra Nikfarjom dalam Maqam Insan az Didgoh Mulla Shadra. Tanggal akses 20/10/2018.

Website makalah. [www.tahoor.com](http://www.tahoor.com) “Namoyis Mathlab Insan Nukhustin az Didgoh Falasifeh wa Adyon. Tanggal akses 17/10/2018.

Website makalah Ilmiah [www.elmnet.ir](http://www.elmnet.ir). Sayed Hamid Reza ‘Alawi, dalam Majmu’ah Maqalat Quran wa Tarbiyyat dalam Barresi Mabani Hastisyenosi Quran Karim wa Istilzamani Tarbiyyati On. Makalah kongres nasional pertama Al-Qur’an dan Ilmu Humaniora tahun 1396 HS. Tanggal akses 18 November 2020.

Website resmi Elahi Gummasi, [www.drelahighomshei.com](http://www.drelahighomshei.com). Tanggal akses 18/November/2020.

Website makalah Ilmiah, <http://snn.ir> “didgoh Syahid Muṭahharī Dar Maurid Nazhariyyah Darwinism. Diakses 17 November 2020.

## GLOSARIUM

- Akal ‘Aql pada asalnya bermakna imsak dan istimsāk (menahan, menutup dan menangkap). Ungkapan عقلت البعير berarti mengikat onta dengan tali. Dan karena daya pikiran mampu menahan manusia dari perbuatan yang buruk maka kata ‘aql digunakan untuk ini.
- Akal nazārī Akal nazārī/teoritis adalah bimbingan pemikiran manusia dan sebuah kekuatan yang dengannya bisa dipahami ada dan tiada serta yang harus dan yang tidak harus.
- Akal Amali Akal Amali/praktis adalah sesuatu yang membangkitkan motivasi manusia dan suatu kekuatan yang dengannya seseorang tergerak untuk melakukan suatu perbuatan. Mempelajari ilmu akan menyempurnakan akal nazārī, sedangkan akal amali akan menyempurna dengan latihan amal saleh yang berulang-ulang.
- Asya’irah Sebutan mazhab teologi yang dianut oleh mayoritas Ahlussunnah.
- Antropologi Antropologi adalah ilmu yang membahas tentang asal manusia, kehidupan, dan jenis/tipikal serta budaya manusia. Antropologi adalah ilmu yang membahas pengenalan manusia dan menjelaskan kriteria-kriteria dan kekhususan-kekhususannya. Sebagian menjabarkan antropologi sebagai ilmu yang menelaah kebutuhan-kebutuhan alamiah, sosial dan budaya manusia, dan memprediksi perubahan-perubahan yang akan datang berdasarkan pilar ini. Jadi, antropologi menelaah manusia dari sisi perkembangan jasadiahnya dan budayanya.

|                 |   |
|-----------------|---|
| Bashar          | Bermakna manusia sebagai maujūd fisik yang memiliki aspek alamiah yang khusus.  |
| Bil ‘fil        | Secara faktual dan nyata saat ini.  |
| Bi al-quwwah    | Bersifat potensial dan belum nyata.   |
| Fu’ād           | Fu’ād secara bahasa berasal dari akar kata fa’ada yang bermakna matang atau memerah yang berarti hati. Hanya saja ada sedikit perbedaan, hati disebut qalb karena ia memiliki keadaan pencerahan, penghangatan dan penyalaan.   |
| Istiqrā’        | Bentuk <i>istidlāl</i> yang otak dapat memahami persoalan-persoalan universal melalui persoalan-persoalan parsial.  |
| Ittijāh Tafsiri | Pengaruh keyakinan mazhab, teologi dan orientasi serta gaya pemahaman (penarikan kesimpulan) dalam tafsir Al-Qur’an yang biasanya terbentuk berdasarkan akidah, pelbagai kebutuhan dan dhauq serta hasrat dan spesialisasi ilmiah mufassir  |
| Makrifat Huṣūlī | Pengetahuan dengan representasi (‘ilm huṣūlī), yaitu kehadiran forma (gambaran) obyek pengetahuan pada subyek yang mengetahui. Dalam hal ini, ada tiga hal yang perlu diperhatikan, yaitu: (a) subyek yang mengetahui yang memperoleh forma obyek; (b) forma yang diistilahkan sebagai ma’lūm bi al-dhāt, yakni terbayangnya wujud dhihni suatu obyek; (c) obyek luaran (di luar pikiran) yang diistilahkan sebagai ma’lūm bi al-‘araḍ, yakni terbayangnya suatu obyek di luar pikiran (wujūd khārijī). |
| Makrifat Huḍūrī | Saat seorang alim mendapatkan <i>ma’lūm</i> tanpa <i>washitah</i> , yakni <i>waqi’iyyah ma’lūm</i> dan bukan <i>ṣūrah</i> atau <i>mafhūm</i> -nya yang hadir pada sisi alim. Misalnya seseorang yang merasakan kepedihan rasa sakitnya, sehingga orang seperti ini dikatakan telah memperoleh ilmu <i>huḍūrī</i> terkait dengan penyakitnya.  |

|                        |  |
|------------------------|--|
| Metode                 | Cara teratur yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki; cara kerja yang sistematis untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.  |
| Metode tafsir          | Penggunaan alat-alat atau sumber khusus dalam tafsir Al-Qur'an, sehingga dengannya makna dan maksud ayat menjadi jelas serta memberi hasil yang nyata. Dengan kata lain, cara menyingkap dan <i>istikhrāj</i> makna dan maksud ayat-ayat Al-Qur'an dinamakan dengan "metode tafsir Al-Qur'an.  |
| Nafs Nāṭiqah           | Esensi ruhani dan cahaya dari cahaya-cahaya Ilahiah yang mampu memahami hal-hal yang rasional dan berkuasa pada badan. Dan sebagai hasil dari bagian cahaya <i>Qāhirah</i> (yang mendominasi) yang tidak mawujud sebelum diciptakannya badan, dan ia diciptakan sezaman dengan penciptaan badan, namun setelah kefanaan badan, ia justru abadi.  |
| Nasrani                | Sekte yang diterapkan pada pengikut ajaran-ajaran Yesus Kristus yang diambil dari kata Nazaret, dikarenakan Yesus berasal dari kota Nazaret maka pengikutnya dinamakan Nasrani.  |
| Nafs                   | Nafs memiliki makna asli yaitu keluarnya nasim atau angin kecil (sepoi-poi) baik angin yang dirasakan atau tidak. Dan seluruh makna kata yang merupakan derivasi dari kata ini akan kembali pada makna ini. Para ahli bahasa mengatakan, jiwa manusia disebut <i>nafs</i> karena kelestariannya bergantung pada nafs dan darah juga disebut nafs karena setiap kali darah yang keluar dari badan manusia atau hewan maka nafasnya akan terputus. |
| Nafs ammārah bi al-su' | Manusia memiliki pelbagai keinginan yang bila tidak dikontrol maka akan menyebabkan kelaliman dan kerusakan. Dasar keinginan ini mungkin saja bukan sesuatu yang buruk, seperti makan dan  |

minum, berbicara, berhubungan seksual dan bersenang-senang dan seterusnya namun bila semua ini keluar dari batas rasional dan legal serta melampaui batas, maka disebut *nafs ammārah bi al-su'i*.

- Nafs Musawwalah      Sebutan lain *nafs* ini adalah *muzayyinah* yang seolah-olah lebih berbahaya daripada *nafs ammārah*. Sebab *nafs* ini mengubah perbuatan yang jelas-jelas buruk menjadi tampak baik/indah di depan manusia. *Taswīl* bermakna menunjukkan rupa yang buruk menjadi tampak indah dan sebaliknya.
- Nafs Lawwāmah      Merupakan *nafs* orang mukmin yang senantiasa mencelanya saat ia melakukan dosa dan menentang Allah dan pada hari kiamat akan mendatangkan manfaat baginya.
- Nafs Muṭmainnah      Bila manusia mampu mengikuti arahan akal dan menolak keinginan hawa nafsu dan menghindari bahayanya dan hal ini karena pengaruh pengulangan dan kontinu pada manusia sehingga menjadi malakah dan menetap pada dirinya, maka manusia mencapai derajat tinggi dari kesempurnaan dan *malakah fadhilah* akan meresap dalam dirinya dan *nafs* menjadi tenang dan manusia dengan hati yang tenang dan tanpa ketegangan ia siap melakukan safar ukhrawi dan mencapai kesempurnannya yang ideal, yaitu kedekatan dengan Allah.
- Nafs Mulhamah      Hati mengenal jalan basirah dan kegelapan dan mampu membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, dan mengetahui takwa dan *tughyan*. Dari awal penciptaan, manusia memahami dengan ilmu *huḍūrī* dirinya dan Tuhannya, baik dan buruk. Yakni sesuai dengan penciptaan jiwa manusia, dari semula telah diilhamkan aspek fujur dan takwa, sehingga bila jiwanya tidak menyadari hal ini, maka ia tidak mengalami.

- Qalb** *Qalb* atau hati berasal dari *māddah tahawwul muṭlaq* baik dari sisi materi maupun *zamānī* atau *makānī* atau dalam sifat atau keadaan atau dalam *mauḍū'*, sedangkan *qalb* dalam istilah yang dimaksud adalah organ sanubari di sisi kiri dada yang tugasnya adalah mengalirkan darah ke seluruh anggota badan melauai urat-urat dan selalu dalam kondisi mengerut dan melebar dan tak satupun anggota badan yang mengalami taqallub bi al-aṣālah seperti *qalb* sehingga karena itu dinamakan *qalb*.
- Ruh** Ruh bermakna asal muasal kehidupan yang makhluk bernyawa melaluinya mampu untuk merasa dan melakukan gerakan iradah. Kata ruh menggunakan kata ganti *mudhakkār* dan sekaligus muanath. Dan sering kali kata ini digunakan secara *majāzī* dan *majāzī* dipakai dalam urusan-urusan yang melaluinya muncul pengaruh-pengaruh baik dan ideal sebagaimana ilmu disebut *hayāt nāfūs*.
- Ṣadr** Kata *ṣadr* bermakna yang terkemuka dari sisi depan, dan dada disebut *ṣadr* di antara anggota badan yang lain karena ia menonjol dan mengemuka. *Ṣadr* adalah laci/kotak hati seperti *mishkāt* yang merupakan tempat penyimpanan pelita. *Ṣadr* dan *qalb* lebih umum daripada *māddī* dan *rūhanī*.
- Syiáh** Salah satu mazhab terbesar agama Islam yang dengan keyakinan mereka pada prinsip dasar Imamah dan Keadilan Ilahi menjadikan perbedaan para pengikutnya dengan pengikut Ahlusunnah. Menurut keyakinan kaum Syiáh, Allah SWT telah menentukan pengganti dan suksesi kepemimpinan Nabi SAW kepada Ali bin Abi Thalib. Para pengikut mazhab ini telah terbagi dalam pelbagai aliran dan kelompok yang mana kelompok terpenting darinya adalah Imamiyah, Ismailiyah dan Zaidiyah.
- Strategical Antropology** Studi yang mengurus metode dan perencanaan militer dan tujuan-tujuan jangka panjangnya,

bukan hanya masa kini, bahkan mempertimbangkan perkembangan-perkembangan yang terjadi di dalam perjalanan sejarah masyarakat dalam pemikiran dan taktik militer sejak dahulu sampai sekarang dengan penelusuran secara dalam terhadap keyakinan-keyakinan agama mereka dan tradisi-tradisi sosial yang dominan di dalamnya yang mempengaruhi metode perangnya dan keyakinan perjuangannya.

- Tafsir Dalam pengertian bahasa Arab berarti menyingkap, menghilangkan tabir (penutup) dan menjelaskan. Ibn Manzhūr memaknai tafsir sebagai upaya menyingkap maksud dari lafal/kata yang sulit. Sedangkan menurut istilah bermakna menerangkan kesamaran kata dan kalimat Al-Qur'an serta menguraikan maksud dan tujuannya.
- Tafsir Maudū'ī Mengumpulkan ayat-ayat yang terkait satu tema dari seluruh Al-Qur'an dan menginvestigasinya dengan tujuan untuk mendapatkan pandangan al-Qur'an terkait dengan tema tersebut. Dan tujuan tafsir *maudū'ī* adalah menentukan sikap/pandangan Al-Qur'an dan selanjutnya risalah Islam dari pelbagai tema kehidupan atau kosmologi
- Tafsir tajzī'ī Metode yang digunakan oleh mufassir di mana saat mengupas ayat Al-Qur'an *al-karīm*, ia membahasnya ayat demi ayat dan sesuai dengan urutan susunan ayat dalam mushaf yang mulia.
- Yahudi Kepercayaan yang unik untuk orang/bangsa Yahudi (penduduk negeri Israel maupun orang Yahudi yang bermukim di luar negeri).

## INDEKS

### A

akal, 3, 36, 38, 46, 53, 55, 59, 84,  
85, 86, 93, 96, 102, 118, 119,  
124, 133, 134, 142, 144, 161,  
165, 196, 199, 201, 204, 205,  
206, 207, 208, 209, 210, 213,  
214, 215, 219, 222, 229, 231,  
233, 235, 237, 239, 240, 241,  
242, 245, 250, 260, 265, 268,  
271, 272, 280, 283, 293, 296,  
297, 298, 300, 301, 302, 303,  
304, 306, 307, 325, 342, 373,  
376

al-Haqq, 3, 14, 81, 82, 83, 85, 89,  
90, 91, 132, 133, 145, 149, 189,  
216, 221, 234, 258, 259, 273,  
274, 276, 279, 281, 284, 289,  
292, 293, 295, 297, 298, 309

Al-Qur'an, iii, iv, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9,  
11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,  
20, 26, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38,  
39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 51, 54,  
55, 56, 63, 68, 76, 99, 115, 118,  
120, 121, 124, 126, 131, 133,  
134, 140, 142, 144, 149, 150,  
151, 153, 155, 159, 171, 179,  
180, 186, 187, 188, 189, 190,  
192, 193, 194, 195, 200, 202,  
203, 204, 205, 206, 207, 212,  
213, 221, 228, 229, 230, 231,  
236, 243, 248, 259, 260, 262,  
263, 264, 271, 287, 289, 290,  
292, 295, 299, 302, 308, 309,  
319, 331, 341, 342, 343, 355,  
359, 374, 375, 378

Antropologi, iii, iv, 1, 5, 6, 8, 9,  
17, 23, 25, 49, 50, 52, 53, 54, 55,

56, 57, 60, 63, 73, 82, 85, 91, 92,  
93, 100, 101, 104, 105, 106, 107,  
109, 111, 113, 115, 121, 140,  
157, 160, 171, 228, 238, 271,  
274, 279, 284, 289, 292, 295,  
343, 373

Aristoteles, 12, 13, 54, 93, 128,  
137, 138, 188, 227

Asghar Tāhir Zādeh, 26, 361

### D

David Hume, 25, 59

### F

filosafat, 6, 7, 14, 23, 25, 36, 44, 46,  
57, 60, 82, 90, 91, 92, 93, 94, 95,  
96, 106, 108, 123, 137, 138, 141,  
150, 156, 168, 186, 191, 193,  
201, 221, 222, 223, 236, 237,  
238, 252

fitrah, 3, 17, 39, 46, 54, 56, 76,  
102, 154, 186, 211, 230, 234,  
237, 248, 263, 267, 304, 315,  
317, 318, 319, 342

### H

*harakah jauhāriah*, 94

### Ḥ

ḥikmah muta'āliyah, 19, 27

### H

huḍūrī, iii, v, 17, 19, 86, 96, 115,  
121, 122, 123, 196, 201, 208,  
209, 213, 238, 253, 265, 273,  
274, 309, 374, 376

Humaniora, 326, 370, 372

Humanisme, 2, 57, 144, 155, 156,  
157

Hussein Nashr, 127

huşulī, iii, v, 17, 19, 46, 96, 115,  
116, 117, 118, 119, 120, 121,  
122, 124, 171, 196, 201, 207,  
213, 238, 265, 266, 273, 274,  
332, 374

## I

Ibn 'Arabi, 25, 38, 56, 89, 128,  
131, 360

Ibn Kathīr, 20, 84, 151, 348, 353

Ibn Sinā, 12, 26, 94, 352, 356,  
364, 367

Imam Ghazālī, iii, 14, 82, 91, 192,  
249

insan, iii, iv, 3, 4, 7, 8, 10, 12, 13,  
16, 17, 18, 19, 23, 25, 40, 44, 50,  
51, 54, 56, 81, 86, 89, 90, 94, 96,  
105, 106, 121, 122, 124, 125,  
128, 129, 130, 131, 132, 133,  
134, 137, 139, 144, 149, 150,  
151, 153, 181, 182, 183, 184,  
186, 187, 190, 201, 209,  
211, 213, 220, 222, 223, 226,  
234, 236, 239, 242, 249, 255,  
257, 259, 260, 262, 263, 264,  
265, 266, 267, 268, 269, 271,  
272, 273, 274, 275, 278, 284,  
294, 296, 297, 298, 299, 304,  
307, 309, 312, 313, 324, 342

insan kāmīl, iii, 3, 16, 19, 25, 56,  
81, 86, 89, 90, 128, 129, 130,  
131, 132, 133, 134, 149, 324

insan muhkam, 17, 262, 263, 264

insān mutashābih, 17

## J

Jawādi Āmuli, iii, v, 6, 7, 9, 10,  
13, 25, 26, 32, 33, 61, 112, 120,  
124, 151, 194, 201, 203, 204,  
207, 208, 209, 211, 214, 221,  
222, 260, 262, 263, 265, 368,  
369

## K

Karl Marx, 129

*khilāfah*, 11, 16, 46, 125

## M

Maulāna Jalāluddīn Rūmī, 88, 90  
*mufasssīrīn*, iii, v, 16, 19, 34, 46,  
152, 186, 192

Muhamad Ali Riḍā Isfahānī, 35,  
36, 45

Muhammad Taqī Misbāh Yazdī,  
121, 195, 200, 203, 212, 214

Mullā Shadrā, 12, 25, 27

Murtaḍā Muṭahharī, 11, 12, 15, 26,  
86, 117, 131, 133, 135, 136, 190,  
191, 206, 225, 242, 244, 245,  
246, 318, 320, 357, 360

## N

*nafs*, iii, iv, v, vi, 4, 7, 8, 11, 12,  
13, 14, 15, 16, 19, 20, 25, 27, 46,  
50, 54, 63, 74, 82, 83, 89, 90, 91,  
93, 94, 95, 96, 108, 109, 117,  
118, 120, 121, 122, 123, 124,  
126, 127, 150, 162, 164, 165,  
179, 180, 181, 182, 183, 184,  
185, 186, 187, 188, 190, 191,  
192, 193, 194, 195, 200, 201,  
204, 207, 208, 209, 210, 211,  
212, 213, 214, 215, 216, 217,  
219, 220, 222, 224, 225, 226,

227, 228, 252, 253, 254, 255,  
 256, 257, 258, 259, 266, 267,  
 272, 273, 274, 275, 278, 279,  
 280, 281, 282, 283, 293, 294,  
 295, 298, 309, 310, 311, 312,  
 313, 342, 343, 355, 375, 376  
*nafs nāthiqah*, 11  
 Nietzsche, 129

### P

Pendidikan, 4, 15, 17, 104, 228,  
 230, 231, 232, 235, 239, 240,  
 246, 315, 316, 343, 356

### Q

*Qalb*, 89, 195, 201, 202, 203, 304,  
 377

### R

Ruh, 26, 62, 75, 164, 186, 188,  
 189, 190, 192, 212, 213, 299,  
 300, 349, 355, 377

### Ş

*şadr*, 46, 118, 203, 204, 209, 228,  
 343, 377

### S

Sigmund Freud, 2, 103

### T

*Tafsir al-Mauḍū'ī*, 36  
*tahdhīb nafs*, 6, 19, 124, 280, 282,  
 283  
*tajjalī*, 3, 81, 90, 91, 96, 132

### Y

Yahudi, 57, 120, 129, 139, 141,  
 142, 157, 158, 378



## PROFIL PENULIS



Muhammad, Lahir pada tanggal 15 Januari 1973 M. lahir di Pasuruan, putra ketiga dari sepuluh bersaudara dari pasangan suami-istri Habib Abdul Qadir Alkaff dan Syarifah Fatmah al-Hamid. Perjalanan akademik formalnya dimulai dari Madrasah Islamiyah Bangil Jawa Timur (1980-1986. Kemudian melanjutkan studi ke Madrasah Tsanawiyah Kalirejo Bangil Jawa Timur (1986-1989) dan selanjutnya memperdalam agama di (1989-1993) Al Ma'hadul Islami Beji, Pasuruan, Jawa Timur dan mendapatkan ijazah Aliyah (1989-1993).

Ia hijrah ke Jakarta pada tahun 1994 M dan mengabdikan sebagai pengajar di Dar al-Aitam, Al-Hawi Condet Jakarta. Karena kegemarannya pada bahasa Arab, ia diterima sebagai siswa di Pengetahuan Islam-Arab (LIPIA), Jakarta (1995) setelah melewati seleksi ketat. Ia melanjutkan pengabdian di Ponpes al-Ma'hadu al-Duwali li ash-Shigar, Gedongan di bawah asuhan Kyai. Haji Drs. Imam al-Bishri dan mendapatkan ijazah (S1) Sarjana Sosial Islam (S. SosI) Institut Agama Islam Al-Aqidah Jakarta 2000-2003. Cita-citanya untuk melanjutkan studi ke jenjang yang lebih tinggi terwujud dengan melanjutkan studi S2 di Icas London-Paramadina, Jakarta (2010-2014). Dan selanjutnya (2015), menamatkan S3 di Institut PTIQ, Jakarta jurusan Tafsir Al-Qur'an.

Selain aktif mengajar dan berdakwah, ia juga menerjemahkan dan menulis buku-buku Islami, di antara karya terjemahannya: Sejarah Para Nabi (Ahmad Behjat), Shalat Menurut Imam Ghazali, Yasalunaka fi al-Din wa al-Hayah (Dr Ahmad al-Syarbashi). Sedangkan karya tulisnya, di antaranya: Rahasia Ayat Kursi, Tafsir Populer Surat al-Fatihah (al-Mizan), Tafsir Basmalah, Doa-Doa Penyembuh (Pustaka Hidayah).

Kini selain berdakwah di media sosial, ia juga aktif mengajar tafsir sufistik dan tasawuf di pelbagai majelis di kota dan kabupaten Cirebon, khususnya M.T. Bait al-Ma'arif, sumber dan terdaftar sebagai anggota JATMAN (Jam'iyah Ahlith Thariqah al-Muktabarah an-Nahdliyah) kota Cirebon, Jawa Barat.