

MANUSIA DAN PENDIDIKAN DALAM PERSPEKTIF AL-ATTAS

Baharuddin AbdRahman

Dosen STAI Indonesia Jakarta
gunaawan72@gmail.com

Abstract

This research is a type of library research, trying to explain al-Attas' conception of man and education. The results of the study found that: (1) man is not a creature that evolved from animals, and therefore "*al-ḥayawān*" in the definition of man as: *al-ḥayawān al-nāṭiq* cannot be translated as "animals," but a "living being", so man, if it is constructed, is defined as a living being who is rational or who can speak (i.e., *a living being that speaks*); (2) the nature of man consists of two dimensions: body and soul (3) '*ilm farḍ 'ain* is a nutrient for the dimensions of man's soul, while '*ilm farḍ kifāyah* is nutrition for the dimensions of the body. These two types of knowledge are like boats by which man can achieve educational goals while at the same time delivering the goals and functions of his life (i.e., '*ibādullah* and '*khalīfatullāh*) on earth.

Keywords: *idealism, rasionalism, empirism, the nature of man, aims of education, 'ilm farḍ 'ain, 'ilm farḍ kifāyah, ibādullah and khalīfatullāh.*

A. Pendahuluan

Abad ke 17-19 adalah titik awal kebangkitan Eropa. Abad ini dikenal dengan abad pencerahan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan indikasi munculnya rasionalisme, idealisme serta empirisme. Ciri utama abad ini adalah pergeseran paradigma dari theocentric (keberpusatan pada Tuhan) ke anthropocentric (keberpusatan pada manusia) –paradigma mana mempersepsikan manusia sebagai *vaber mundi* (pencipta dunia) dan bukan *viator mundi* (peziarah dunia). Sejak itu, perkembangan ilmu pengetahuan mendorong

para filsuf untuk mempertanyakan kembali apa sebenarnya pengetahuan itu? Dari mana sumbernya? Apakah pengetahuan berasal dari pengalaman atau dari rasio manusia? Tidak berhenti di situ, ilmu pengetahuan juga mendorong para filsuf untuk bertanya tentang hakikat manusia. Apakah semata-mata jasad atau terdiri dari jiwa? Apa tujuan dan hendak ke mana? Lalu bagaimana meraih tujuan tersebut?

Di dalam makalahnya yang dipresentasikan pada Konferensi Dunia Pertama tentang Pendidikan Islam yang diadakan di Mekah pada tahun 1977, al-Attas¹ mengkonstruksi falsafah pendidikannya sebagai berikut: pertama konsep agama (*dīn*); kedua konsep manusia (*insān*); ketiga konsep pengetahuan (*‘ilm* dan *ma’rifah*); keempat konsep kebijaksanaan (*ḥikmah*); kelima konsep amal (*‘amal* as *adab*); dan, keenam konsep universitas (*kulliyah-jāmi‘ah*).

Al-Attas menjelaskan bahwa poin pertama merujuk pada *tujuan* mencari ilmu dan keterlibatan dalam proses pendidikan; poin kedua *ruang lingkup* atau objek pendidikan; poin ketiga *konten*; poin keempat *kriteria* kaitannya dengan poin kedua dan ketiga; poin kelima *penempatan* atau *penyebaran* kaitannya dengan poin keempat; poin keenam *metode* kaitannya dengan poin pertama hingga poin kelima; dan poin ketujuh *implementasi* kaitannya dengan semua poin-poin yang mendahuluinya.²

Pada kerangka di atas, al-Attas menempatkan manusia sebagai ruang lingkup pendidikan, tidak meliputi hewan, tumbuhan, dan mineral. Indikasinya: (1) *pelatihan* tidak dapat dijadikan sebagai unsur dalam pendidikan; (2)

¹ Bernama lengkap Syed Muhammad Naquib bin Ali bin Muhsin al-Attas (dikenal dengan sebutan marganya al-Attas) adalah pemikir dan filsuf Muslim kontemporer dengan magnum opus: *islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer (islamization of contemporary knowledge)* yang beliau implementasikan pada institusi pendidikan tinggi yang dirancang-bangun dan didirekturinya, i.e., International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) Malaysia.

² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *et.al.*, *Aims and Objectives of Islamic Education* (Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979), 43.

penggunaan istilah selain *ta'dib* sebagai istilah yang dapat mengurai konsep pendidikan dalam Islam tidak dapat diterima.³

B. Hakikat Manusia

Pengetahuan tentang hakikat manusia merupakan bagian yang sangat esensial, karena dengan pengetahuan tersebut dapat diketahui tentang tujuan dan fungsinya, baik hubungannya dengan Tuhan maupun hubungannya dengan makhluk. Dan dengan pengetahuan akan tujuan dan fungsi manusia tersebut, maka serangkaian "kegiatan," dalam hal ini, pendidikan dapat dilakukan dengan terencana dan tersistematis, sehingga pada gilirannya tujuan penciptaan serta fungsinya dapat terealisasi secara maksimal.

Di dalam al-Qur'an, berbagai terma yang digunakan untuk menunjuk pengertian manusia, di antaranya adalah: *al-basyar*, *al-nās*, dan *al-insān*. Dari tiga terma tersebut, meskipun secara umum menunjukkan arti pada manusia, akan tetapi, hanya terma *al-insān* yang dapat mengekspresikan manusia secara utuh – komprehensif merujuk kepada dimensi ruh dan jasad.

Kata *al-insān* dinyatakan dalam al-Qur'an sebanyak 73 kali yang disebut ke dalam 43 *sūrah*. Kata ini terbentuk dari akar kata *nasiya* yang secara literal bermakna lupa. Ibn Abbas, seperti yang dikutip oleh al-Attas, menyebutkan bahwa sesungguhnya manusia itu disebut sebagai manusia oleh karena manusia telah

³ Bagi al-Attas, istilah *tarbiyah*, meski mengandung pengertian pendidikan dan pembinaan, tetapi tidak membatasi objeknya dan bahkan meliputi dimensi hewani, nabati dan mineral. Sedangkan istilah *ta'lim* terfokus kepada pengertian dasarnya yang berupa pengajaran. Implikasinya, istilah *ta'lim* tidak dapat digunakan dalam sebuah sistem pendidikan yang bersifat formal, sedangkan *tarbiyah* sebaliknya. Meskipun demikian, jika dipahami bahwa objek pendidikan tiada lain hanyalah manusia, sedangkan berdasarkan pengertiannya yang begitu luas, maka penggunaan istilah *tarbiyah* dalam pendidikan akan mempersulit pembangunan dan pengembangan konsep serta pemikiran pendidikan dalam Islam. Lihat Wan Mohd. Nor Wan Daud, "Konsep al-Attas tentang Ta'dib: Gagasan Pendidikan yang Tepat dan Komprehensif dalam Islam." *Islamia: Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam*, Thn I, No. 6 September 2005, 77.

melakukan perjanjian kontrak dengan Allah, tetapi kemudian mereka *lupa* (إِنَّمَا سَمِيَ).⁴

Nampaknya Ibn Abbas merujuk pernyataannya kepada sebuah ayat di dalam al-Qur'an Sūrat al-A'rāf [7] ayat 172 yang berbunyi:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا إِنَّمَا كُنَّا مِنْ هُنَا غَافِلِينَ

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)."

Kutipan ayat di atas, secara indikatif menunjukkan bahwa manusia, di samping memiliki unsur yang disebut dengan unsur jasmani, ia juga memiliki unsur ruhani. Sebagaimana yang juga ditegaskan oleh Allah melalui firman-Nya di dalam al-Qur'an Sūrat al-Hijr [15] ayat 29⁵ yang berbunyi:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.

Selanjutnya, Allah mengajari manusia *nama-nama* (*al-asmā'*) segala sesuatu.⁶ Mengomentari ayat tersebut, al-Attas menyebutkan bahwa "Allah telah memberi ilmu (*al-'ilm*) kepada manusia mengenai segala sesuatu. Dan ilmu di sini maksudnya bukan ilmu mengenai esensi (*zat*) sesuatu, seperti ruh (*al-rūh*), oleh

⁴ Lihat al-Attas, *Aims and Objectives*, 37.

⁵ Menurut Ramayulis, jika proses penciptaan manusia sebagaimana yang dimaksud pada ayat tersebut dianalisa lebih seksama, maka penggunaan kata *al-insān* di sini mengandung dua dimensi: pertama, dimensi tubuh (dengan berbagai unsurnya); kedua, dimensi spiritual (ditiupkannya roh Allah kepada manusia). Lihat Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam* (Jakarta: Kalam Mulia, 2006), 3-5.

⁶ Lihat Sūrah al-Baqarah [2] ayat 31 yang berbunyi: *wa 'allama Ādam al-asmā.*

karena hanya sedikit saja ilmu mengenainya yang telah disingkap (Sūrah al-Isrā'[17] ayat 8: *wa mā ūtītum min al-'ilm illā qalīlā*), melainkan ilmu yang berkenaan dengan hal-hal aksiden (*'arad*) dan sifat (*ṣifah*) dari sesuatu yang dapat dicerna oleh indera dan akal (*maḥsūsāt* atau *sensible* dan *ma'qūlāt* atau *intelligible*).⁷

Allah juga telah memberi manusia ilmu pengetahuan mengenai Diri-Nya (*ma'rifah*), ke-Esaan-Nya, bahwa Dialah Tuhan yang sesungguhnya, sehingga dengan demikian, menjadi tujuan dari segala persembahan (*ilāh*).⁸

Akan tetapi, bukan hanya *ilmu* dan *ma'rifah* yang melekat dalam diri manusia dan menjadi tabiat baginya, melainkan sifat *lupa* (*nisyān*), sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Abbas di atas. Sifat *nisyān* inilah menurut al-Attas yang menjadi penyebab terjadinya penyelewengan dan 'kedurhakaan' (*disobidience*) kepada Allah ﷻ⁹ -hal mana kemudian melahirkan 'kezaliman' (*al-zulm*) dan 'kebodohan' (*al-jahl*).

Dari penjelasan singkat tersebut, dapat disimpulkan bahwa kelebihan yang dimiliki oleh manusia dibanding dengan makhluk lainnya adalah bahwa manusia di samping berunsur jasmani, ia juga berunsur ruhani (*dual nature*). Kelebihan yang berupa unsur ruhani ini tak lain dan tak bukan karena unsur ini memiliki fakultas kognitif yang al-Attas sebut sebagai the *articulate soul* (*al-nafs al-nāṭiqah*), tepatnya adalah rasio.¹⁰ Itulah sebabnya, sebahagian pakar mendefinisikan manusia sebagai *al-ḥayawān al-nāṭiq* (hewan yang rasional).¹¹

⁷ Lihat al-Attas, *Aims and Objectives*, 24.

⁸ Sūrah al-A'rāf [7] ayat 172 dan Āli 'Imrān [3] ayat 18.

⁹ Lihat al-Attas, *Aims and Objectives*, 24

¹⁰ Menurut al-Ghazālī, terma *al-nafs*, yang literalnya diterjemahkan sebagai jiwa, merupakan equivalensi dari kata *al-'aql* (rasio), *al-qalb* (hati), dan *al-rūḥ* (ruh). Dengan ungkapan lain, ke empat terma tersebut pada hakikatnya memiliki entitas yang satu. Adapun penyebutannya yang berbeda-beda dikarenakan oleh keadaan (*aḥwāl*) atau fungsinya, sehingga: (a) apabila entitas tersebut keadaannya melakukan kegiatan intelektual (*apprehension*) maka ia disebut sebagai akal

Lalu apa pengertian rasio yang mendefinisikan dan yang menjadi pembeda antara manusia dengan makhluk hidup lainnya?

Al-Attas nampaknya sangat berhati-hati menterjemahkan *al-ḥayawān al-nāṭiq* dengan “hewan yang rasional” dalam definisi manusia ini. Beliau memilih menterjemahkan kata *al-ḥayawān* sebagai “makhluk hidup” dan *al-nāṭiq* sebagai “rasional” dengan pengertian memiliki kapasitas untuk berbicara. Dengan demikian, *al-ḥayawān al-nāṭiq* adalah “makhluk hidup yang rasional” dengan kemampuan untuk “berbicara” (*the living being that speaks*), jelas al-Attas.¹²

Rasio merupakan terjemahan literal dari *al-nuṭq*. Rasio adalah sebuah kapasitas (*capacity*) untuk mengungkap dan memahami ucapan, sekaligus kemampuan (*power*) untuk mengartikulasi dan memformulasi makna (*meaning*). Jadi, rasio merupakan sebuah fakultas dalam diri manusia yang dengannya ia dapat mengungkap ucapan ataupun memahami ucapan ataupun mengartikulasi dan memformulasi ide yang bermakna dan dapat dipahami.¹³

Definisi mengenai rasio tersebut sesungguhnya merupakan implikasi (*by implication*) pemahaman yang terindikasi dari kejadian yang dikenal dengan ‘pengambilan sumpah,’ sebagaimana yang telah disinggung di atas, di mana Allah

atau rasio (*al-‘aql*), (b) apabila entitas tersebut keadaannya “menaungi” tubuh (*governs the body*), maka ia disebut sebagai jiwa atau *soul* (*al-nafs*), (c) apabila entitas tersebut keadaannya menerima intuisi dan pencerahan (*receiving intuitive illumination*), maka ia disebut sebagai hati atau *heart* (*al-qalb*), dan (d) apabila entitas tersebut keadaannya “kembali” kepada dunianya yang abstrak (*the world of abstract entity*), maka ia disebut *spirit* (*al-rūh*). Dikutip dalam al-Attas, *The Nature of Man*, 7-8.

¹¹ Di sini al-Attas tidak menterjemahkan *al-ḥayawān al-nāṭiq* sebagai *hewan yang rasional*. Menurut al-Attas, *al-ḥayawān* berakar pada kata *ḥayy* yang berarti *hidup*. Dengan demikian, dan untuk lebih presisi membedakan hewan dengan manusia, beliau menterjemahkan *al-ḥayawān al-nāṭiq* sebagai *makhluk hidup yang berbicara* (*the living being that speaks*). Secara komprehensif dibahas dalam Syed Muhammad Naquib al-Attas, *On Justice and the Nature of Man*, (Kuala Lumpur: IBFIM, 2015), 31-57 passim.

¹² Secara detail dibahas dalam Syed Muhammad Naquib al-Attas, *On Justice and the Nature of Man*, 31-32.

¹³ Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Positive Aspect of Tasawwuf: Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science* (Kuala Lumpur: Art Printing Works, 1981), 4.

bertanya kepada manusia: *bukankah Aku (Allah) Tuhan kalian?* Yang serentak mereka jawab dalam bentuk afirmasi: *ya, Kami bersaksi akan hal itu!* Oleh karena, tanpa adanya kapasitas serta kemampuan untuk mengungkap dan memahami ucapan, serta kemampuan untuk mengartikulasi dan memformulasi makna yang Allah anugerahkan kepada manusia tersebut, maka manusia tidak akan dapat memahami pertanyaan Allah i.e., *bukankah Aku (Allah) Tuhan kalian?* serta mengartikulasi jawaban i.e., *ya, Kami bersaksi akan hal itu!* yang dapat dipahami.

C. Tujuan Penciptaan dan Fungsi Manusia

Penciptaan manusia dapat dilihat dari 2 aspek: aspek tujuan dan aspek fungsi. Aspek pertama adalah tujuan penciptaannya; sedang aspek kedua adalah fungsinya sebagai makhluk yang diberi amanah sebagai wakil Allah (*khalifatullāh*) di persada bumi. Allah SWT berfirman di dalam al-Qur'an Sūrat al-Baqarah [2] ayat 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

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

Dalam Islam, tujuan penciptaan manusia tak lain dan tak bukan hanyalah *pengabdian* atau ibadah kepada Allah. Al-Qur'an telah mengaklamiannya dalam Sūrat al-Dhāriyāh [51] ayat 56 sebagai berikut:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.

Ibn ‘Abbās¹⁴ dalam tafsirnya mengequivalensikan *li ya‘budūn* dengan *li ya‘rifūn*. Atau dalam bahasa yang berbeda: “mengabdikan” dan “mengenal” merupakan 2 terma dengan pengertian dan maksud yang sama. Dengan demikian, ayat tersebut dapat dikonstruksi seperti berikut:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْرِفُونِ

Dan Aku (Allah) tidak menciptakan Jin dan Manusia melainkan supaya mereka dapat mengenal-Ku.

Dari tafsir yang dikemukakan oleh Ibn Abbas di atas, dapat dipahami bahwa plan *penciptaan manusia sesungguhnya tiada lain kecuali untuk “mengabdikan” kepada Allah –pengabdian mana berarti “mengenal” Allah ﷻ yang Esa.*

Dalam sebuah *ḥadīts qudsī* disebutkan:

كنت كترًا مخفياً فاحببت ان اعرف مخلقت الخلق لكي اعرف¹⁵

“Aku adalah Perbendaharaan yang Tersembunyi, tetapi Aku cinta agar Aku dikenal, maka Aku ciptakan ciptaan [*makhlūq*] agar supaya Aku dapat dikenal.”

‘*Arafa* adalah kata kerja yang berarti “mengenal,” sedang *ma‘rifah* adalah

¹⁴ Al-Attas, *et.al.*, *Aims and Objectives*, 31.

¹⁵ Lihat S. M. N. al-Attas, *The Degree of Existence* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1994), 4. Bandingkan Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC., 1983), hlm. 82. Dalam komentarnya, Ibn Taymiyah menjelaskan bahwa *ḥadīts qudsī* ini tidak ditemukan (*maurūd*) secara *naqlī*, sehingga tidak dapat diberi ketetapan “hukum” *ṣahīḥ* atau tidaknya (ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف). Meskipun demikian, bahwa para *ṣūfī* mengakui ketidak-*warīd*-an *ḥadīts* tersebut secara *naqlī* (*mu‘tarifun bi ‘adami tsubūthī naqlan*), akan tetapi, mereka, khususnya, Ibn ‘Arabī begitu juga dengan Sa‘duddīn al-Farghānī menegaskan ke-*warīd*-annya melalui jalan ‘*irfānī* atau melalui intuisi (*innahū tsābitun kasyfan*). Lihat detailnya dalam Abū al-Faḍl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī, *Ruḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘ān wa al-Sab‘i al-Matsānī*, 15 jilid (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), 14:21-22. Lihat penjelasan mengenai keabsahan intuisi sebagai salah satu sumber ilmu dalam Islam dalam S. M. N. al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the ‘Aqā’id of al-Nasafī* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1988), 50; bandingkan, Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī, *A Commentary on the Creed of Islam*, terj. Earl Edgar Elder (New York: Columbia University Press, 1950), hlm. 27; lihat pula Yusuf al-Qaradhawī, *Alam Gaib: Sikap Islam terhadap Ilham, Kasyaf, Mimpi, Jimat, Ramalan dan Mantra*, terj. M. Wahib Azis (Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2003), 3-144.

“ilmu pengenalan.” *Ma’rifah* adalah jenis ilmu “intuisi” tingkat tertinggi yang diperoleh secara langsung dari Allah yang sifatnya “pencerahan.”¹⁶ *Al-‘ārif*, presisinya *al-‘ārif bi Allāh*, dengan demikian, merujuk kepada individu yang memperoleh pencerahan atau intuisi.¹⁷

Akan tetapi, jika terma mengabdikan–mengenal, diterjemahkan sebagai bentuk “penghambaan,” dan penghambaan adalah kata lain dari ketaatan dalam menjalankan syari’ah yang meliputi esensi-esensi Islam (*islām-īmān-iḥsān*); maka *al-‘ārif bi Allāh* adalah mereka yang telah sampai pada derajat mengenal Allah dalam arti hidupnya diliputi pancaran sinar ketaatan kepada Allah dan pengabdian pada *maqām iḥsān* yang dengannya *ma’rifah* menjadi mungkin.

Dengan perspektif di atas, maka ilmu *ma’rifah* sebagai ilmu pemberian dari Allah yang diperoleh secara langsung oleh hamba tidaklah mengindikasikan kepasifan –ibarat berharap bulan jatuh kepangkuan, dan bahwa manusia tidak memiliki usaha untuk mencapainya. Bahkan, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Attas:

Since such knowledge ultimately depends upon God’s Grace and because it entails deeds and works and service to God as *prerequisites* to its possible attainment, it follows that for it to be received *knowledge of the prerequisites* become necessary ... (oleh karena hanya dengan guyuran Rahmat Allah, ilmu *ma’rifah* dapat diperoleh, sedang guyuran tersebut meniscayakan amal perbuatan dan

¹⁶ Al-Attas, *et.al.*, *Aims and Objectives*, 30. Dalam Islam, dikenal 2 jenis ilmu yang seringkali menjadi perbincangan hangat di kalangan pakar: pertama adalah ilmu *ladunnī* dan kedua adalah ilmu *iktisābī*. Jenis pertama adalah ilmu “pemberian,” sedang jenis kedua adalah ilmu “pencarian” yang dicapai melalui aktifitas penalaran akal dan pengamatan inderawi. Kedua jenis ilmu ini tak terlepas dari atau diperoleh melalui kesungguhan amal. Oleh karena tiada ada ilmu yang tanpa dibarengi dengan amal, pun sebaliknya, tiada ada amal tanpa dibarengi dengan ilmu. Hal inilah yang dimaksud dengan slogan “*ma’rifah* bergaris lurus dengan *‘ibādah*.” ‘*ibādah* yang dimaksud adalah *mengerjakan syari’ah pada tingkat iḥsān*.

¹⁷ Meskipun *ma’rifah* merupakan ilmu pemberian, ianya menuntut kesungguhan dalam beramal. Artinya ilmu pencerahan ini hanya dapat terjadi di kalangan khusus (*khawāṣṣ* dan *khawāṣṣ al-khawāṣṣ*) yang telah mencapai tingkat amal *iḥsān* yang dengannya ia siap (*ist’dād*) dan memungkinkannya tercerah.

penghambaan diri kepada Allah sebagai prasyaratnya, maka prasyarat-prasyarat yang memungkinkannya dapat tercapai menjadi wajib...)¹⁸

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa unsur manusia terdiri dari jasmani dan ruhani, di mana unsur yang kedua disebut menjadi unsur utama dan yang mendefinisikannya, serta dengan kapasitas dan potensi (*dhū nuṭq*) yang dianugerahkan kepadanya oleh Allah berupa rasio, maka, dengan demikian, ia memiliki kedudukan yang strategis sebagai pengemban amanah Allah (*khalīfat Allah*).

Sebagai *khalīfat Allah* (lit. wakil Allah), manusia diberi 'kewenangan' untuk memakmurkan bumi (Sūrah al-Baqarah [2] ayat 30). Kewenangan di sini tidak dalam pengertian kewenangan yang tanpa batas, melainkan kewenangan dengan batas yang sesuai dengan yang dikehendaki oleh Allah, yaitu berlaku 'adil' (*justice*). Hal ini tentu hanya dapat dilakukan jika dipahami bahwa semesta atau bumi yang diamanati merupakan *ayat* atau manifestasi Diri Allah.

Dengan persepsi tersebut, manusia tentunya senantiasa akan menjaga keharmonisan hubungan dirinya dengan alam sebagai sesuatu yang memiliki persamaan sebagai hamba kepada Allah. Manusia akan senantiasa memiliki sifat hormat dan menjaga perilaku dan perbuatannya agar tidak terjadi kerusakan (*fasād*) di bumi yang ia junjung, sebagaimana pesan Allah di dalam Sūrah al-Baqarah [2] ayat 11-12 yang berbunyi:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا لَهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

Dan bila dikatakan kepada mereka: "Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi.". mereka menjawab: "Sesungguhnya kami orang-orang yang mengadakan perbaikan." Ingatlah, Sesungguhnya mereka itulah orang-orang yang membuat kerusakan, tetapi mereka tidak sadar.

Hal senada dikatakan oleh Quraisy Syihab dalam menyikapi tugas manusia sebagai *khalīfatullāh* di muka bumi:

... bahwa hubungan antara manusia dengan alam atau hubungan manusia dengan sesamanya, bukan merupakan hubungan antara penakluk dengan ditaklukkan, atau antara tuan dengan hamba, tetapi

¹⁸ Ilmu prasyarat yang dimaksud al-Attas adalah *islām*, *īmān* dan *ihsān* termasuk rukun-rukunnya, maksud dan tujuannya, serta implementasinya dalam kehidupan. Lihat al-Attas, *et. al.*, *Aims and Objectives*31.

hubungan kebersamaan dalam ketundukan kepada Allah, karena walaupun manusia mampu mengelola dan menguasai, namun hal tersebut bukan akibat kekuatan yang dimiliki oleh manusia, melainkan karena Tuhan menundukkannya untuk manusia.¹⁹

Jadi, manusia dalam visi kekhalfahannya, bukan saja sekedar ‘menggantikan’ sebagaimana arti literal yang inheren dari kata *khalifah*, tetapi dengan arti yang luas yaitu senantiasa mengikuti perintah yang digantikan, yaitu Allah. Dengan pengertian ini, maka manusia memiliki tugas dan tanggung jawab atas amanah kekhalfahan, yakni untuk memakmurkan bumi –kemakmuran mana yang berarti menebar-taburkan **keadilan** (*justice*). Implikasinya, manusia selainya berada dalam lingkungan dan proses pendidikan yang dengannya ia dapat merealisasikan tugas dan tanggung jawab yang diemban tersebut.

D. Manusia dan Pendidikan

Sebagaimana yang telah dipertegas sebelumnya, bahwa tujuan hidup manusia adalah untuk mengabdikan kepada Allah serta untuk memakmurkan bumi – tujuan mana yang tidak dapat terealisasi tanpa adanya sebuah proses dan kegiatan yang akan menghantarkannya ke arah tujuan tersebut, dan hal tersebut tak lain dan tak bukan adalah proses dan kegiatan pendidikan. Dengan demikian, *tujuan pendidikan dalam Islam adalah tujuan hidup itu sendiri, yakni agar pengabdian kepada Allah dapat teraih.*

Hasil konferensi dunia Islam I mengenai pendidikan yang diadakan di Mekkah pada 31 Maret hingga 8 April 1977 (*World Conference on Muslim Education*) menegaskan tujuan pendidikan sebagai berikut:

*Education should aim at balanced growth of the total personality of man through the training of Man's spirit, intellect, the rational self, feelings and bodily sense. Education should therefore cater for the growth of man in all its aspects, spiritual, intellectual, imaginative, physical, scientific, linguistic, both individually and collectively and motivate all these aspects toward goodness and the attainment of perfection. The ultimate aim of Muslim education lies in the realization of complete submission to Allah on the level of individual, the community and humanity at large.*²⁰

¹⁹ Dikutip dalam Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, 10.

²⁰ Dikutip dalam Hasan Langgulung, *Asas-Asas Pendidikan Islam*, 301.

Kutipan di atas beimplikasi bahwa dengan pendidikan, manusia diharapkan untuk dapat merealisasikan tujuan hidupnya sebagai *hamba Allah* serta menjalankan amānahnya sebagai *khalifah Allah* di muka bumi. Dan realisasi dari kedudukan serta fungsi manusia tersebut adalah cerminan dari manusia yang diistilahkan dengan *al-insān al-kāmil* atau dalam bahasa al-Attas *a good man*.²¹

E. *'Ilm farḍ 'ain* dan *'ilm farḍ kifāyah*

Dual dimensi yang menjadi unsur manusia merupakan dasar pijakan adanya klasifikasi ilmu yang al-Attas sebut sebagai *'ilm farḍ 'ain* dan *'ilm farḍ kifāyah*. Yang pertama disebut adalah ilmu yang dengannya pengabdian dapat dicapai, sedang yang kedua adalah ilmu yang dengannya tugas kekhalifahan dapat terealisasi. Dengan kata lain *'ilm farḍ kifāyah* adalah ilmu yang menghantarkan kepada tujuan pragmatis dunia.

'Ilm farḍ 'ain dan *'ilm farḍ kifāyah*, keduanya, merupakan kewajiban agama yang harus dipenuhi oleh setiap Muslim. Perbedaannya terletak pada “tingkat” pertanggung jawaban dan penggugurannya. Artinya, *farḍ 'ain* adalah kewajiban yang menjadi kemestian bagi setiap individu, di mana akan menjadi “tanggung jawab” (dosa) jika individu bersangkutan lalai dan meninggalkannya, sedangkan *farḍ kifāyah* hanya menjadi kewajiban bagi sebahagian, di mana pelaksanaan kewajiban tersebut oleh sebahagiannya akan menggugurkan kewajiban sebahagian yang lainnya.

Al-Ghazālī adalah intelektual Muslim yang pertama memperkenalkan kategorisasi *'ilm farḍ 'ain* dan *'ilm farḍ kifāyah* sebagai pemahaman terhadap hadits Rasulullah ﷺ yang berbunyi: “*ṭalab al-'ilm farīḍah 'alā kulli muslim wa muslimah*.”²² Dan berkaca dari klasifikasi ilmu al-Ghazālī tersebut, al-Attas melakukan revisi dan modifikasi –suatu upaya yang dilakukan untuk tetap

²¹ Lihat al-Attas, *Aims and Objectives of Islamic Education*, 1.

²² Lihat al-Imām Abū Ḥāmid b. Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, 6 jilid (Tt.: Dār al-Ṣābūnī, tth), 1: 18.

mempertahankan tradisi keilmuan Islam dengan terjemahan yang sesuai dengan tuntutan mileu dan zaman, khususnya, perkembangan ilmu pengetahuan sebagaimana yang diungkapkannya:

*... what I have briefly outline above of the division of knowledge and the classification of the sciences, is no more than an evolvement of ideas firmly rooted in the Muslim religious and intellectual tradition. We know that from the earliest periods of Islam, Muslim thinkers have repeatedly made attempts to classify the sciences, and their various classifications were successively increased in scope and content with the increase in knowledge.*²³

Berikut adalah klasifikasi ilmu yang al-Attas tuangkan, di mana ilmu-ilmu agama (*the religious sciences*) ditetapkan sebagai *'ilm farḍ 'ain* sedangkan ilmu-ilmu rasional (*rational, intellectual and philosophical sciences*) ditetapkan sebagai *'ilm farḍ kifāyah*:²⁴

1. *Ilmu-ilmu Agama ('ilm farḍ 'ain)*:
 - a. Al-Qur'an yang meliputi ilmu bacaan (*its recitation*) dan interpretasi (*tafsīr* dan *ta'wīl*)
 - b. Al-Sunnah yang meliputi sejarah Nabi Muhammad ﷺ (the life of the Holy Prophet); sejarah dan ajaran para nabi sebelum Rasulullah; hadits dan ilmu hadits;
 - c. Syarī'ah yang meliputi uṣūl al-fiqh dan fiqh (jurisprudence and law) serta islām, īmān dan iḥsān (the principles and practice of Islam);
 - d. Tauḥīd yang meliputi Allah, Esensi, Sifat-sifat, Nama-nama dan Perbuatan-Nya;
 - e. Metafisika (*al-taṣawwuf*);

²³ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), 42.

²⁴ Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 42.

- f. Psikologi;
- g. Cosmologi dan Ontologi; dan,
- h. Ilmu Bahasa Arab yang meliputi tata bahasa, leksikografi dan literatur.

2. *Ilmu-ilmu rasional:*

- a. Ilmu alam (*the natural sciences*);
- b. Ilmu humaniora (*the human sciences*);
- c. Ilmu praktikal (*the applied sciences*); dan,
- d. Ilmu teknologi (*technological sciences*).

F. Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Setelah berbicara mengenai *'ilm farḍ 'ain* dan *'ilm farḍ kifāyah*, al-Attas selanjutnya mensyaratkan adanya upaya *islamisasi ilmu pengetahuan*. Hal ini berdasar pada kenyataan bahwa ilmu-ilmu yang ada saat ini (*contemporary knowledge*), jika tidak keseluruhannya, telah terinjeksi dengan pandangan (*worldview*) sekularistis, dan oleh karenanya, khususnya *'ilm farḍ kifāyah* harus terbebas serta terlepas dari injeksi-injeksi yang 'alien' dari perspektif dan nilai-nilai Islam. Sebagaimana yang beliau kemukakan:

*With respect to the rational, intellectual and philosophical sciences, each branch must be imbued with Islamic elements and key concepts 'after' the foreign elements and key concepts have been isolated from its every branch. This process constitutes its 'Islamization.' The Islamization of knowledge means the deliverance of knowledge from its interpretations based on secular ideology; and from meanings and expressions of the secular.*²⁵ (Adapun ilmu rasional, intelektual dan filsafat, cabang-cabang dari ilmu-ilmu ini **harus** diembos dengan dasar-dasar dan konsep-konsep kunci Islam **setelah** dasar-dasar dan konsep-konsep kunci yang alien diisolasi. Proses tersebut merupakan proses **Islamisasi ilmu** yang bermakna **penanggalan interpretasi** ilmu dari ideologi, makna dan bahasa sekular dan sekularisme yang menyemat).

²⁵ Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 43.

Ilmu humaniora serta ilmu alam dalam diskursus mengenai interpretasi fakta serta formulasi teori (*interpretation of facts and formulation of theories*), keduanya benar-benar harus terisolasi dan terbebas dari segala bentuk propaganda yang sifatnya sekular dan sekularisme. Dan khusus bagi ilmu humaniora, al-Attas menambahkan disiplin ilmu ‘baru’ yang berkaitan dengan: (1) Ilmu perbandingan agama sesuai dengan pandangan hidup Islam (*Islamic worldview*); (2) Sejarah kultur dan kebudayaan Barat; (3) Ilmu bahasa: bahasa-bahasa Islam; dan (4) Sejarah Islam: pemikiran, kultur, peradaban, dan sains Islam.²⁶

Perlu untuk ditekankan, bahwa klasifikasi ilmu yang dicatat oleh al-Attas tersebut dapat **diaplikasikan pada setiap lini dan tingkat pendidikan**, baik dasar, menengah, ataupun tinggi, yang membedakan dari setiap tingkatan tersebut adalah “penyampaian” dari pendidik serta “kadar” kedalamannya. Dalam hal ini, seorang pendidik di tingkat dasar, harus menyampaikan ilmu tersebut pada batas yang dapat dipahami oleh peserta didik. Dan demikianlah seterusnya hingga pada tingkat pendidikan tinggi.

G. Kesimpulan

Berdasarkan pada pemaparan di atas maka kesimpulan yang dapat diambil adalah:

1. Manusia adalah makhluk unik yang berkembang bukan dari hasil evolusi. Ia adalah makhluk hidup yang dapat berbicara (rasional).
2. Keunikan yang dimiliki oleh manusia adalah karena dual dimensinya yang terdiri dari unsur jasmani dan ruhani.
3. Disamping ibadah yang menjadi tujuannya, manusia juga mengemban amanah di pundak untuk memakmurkan dunia sebagai

²⁶ Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 43.

khalifah Allah.

4. Karena tujuan hidupnya semata-mata ibadah dengan tugas kekhalifahan, maka manusia harus didukung oleh pengetahuan yang dikenal dengan 'ilm farḍ 'ain dan 'ilm farḍ kifāyah.
5. 'Ilm farḍ 'ain dan 'ilm farḍ kifāyah harus melalui proses islamisasi ilmu pengetahuan. Yang pertama disebut hanya pada tataran interpretasi dan formulasi idenya, laiknya ilmu alam dan eksakta lainnya; sedang yang kedua meliputi tubuh ilmu (*body of knowledge*).

H. Daftar Pustaka

- Al-Alūsī, Abū al-Faḍl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd. *Ruḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān wa al-Sab'ī al-Matsānī*, 15 jilid. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib et.al., *Aims and Objectives of Islamic Education*. Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979.
- , *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul: A Brief Outline and a Framework for an Islamic Psychology and Epistemology*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1990.
- , *On Justice and the Nature of Man*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2015.
- , *The Positive Aspects of Tasawwuf: Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: Art Printing Works, 1981.
- , *The Degree of Existence*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1994.
- , *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC., 1983.
- , *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī*. Kuala Lumpur: University of Malaya, 1988.
- , *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1991.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid b. Muḥammad. *Iḥyā Ulūm al-Dīn*. (Tt.: Dār al-Ṣābūnī, tth.
- Langgulung, Hasan. *Asas-Asas Pendidikan Islam*. Jakarta: Pustaka Al Husna Baru, 2003.

Al-Qaradhawi, Yusuf. *Alam Gaib: Sikap Islam terhadap Ilham, Kasyaf, Mimpi, Jimat, Ramalan dan Mantra*, terj. M. Wahib Azis. Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2003.

Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia, 2006.

al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. *A Commentary on the Creed of Islam*, terj. Earl Edgar Elder. New York: Columbia University Press, 1950.

Wan Daud, Wan Mohd. Nor. "Konsep al-Attas tentang Ta'dib: Gagasan Pendidikan yang Tepat dan Komprehensif dalam Islam." *Islamia: Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam*, Thn I, No. 6 September 2005.