

## ULAMA' DAN KONTESTASI PENGETAHUAN DALAM SUDUT PANDANG AL QUR'ĀN

**Imron Mustofa**  
(Sekolah Tinggi Agama Islam YPBWI Surabaya)

### **Abstrak:**

Ulama` merupakan predikat psikologis proses mental dan tujuan, penguasaan data konkret dan ketercapaian hakekat pengetahuan universal. Artikel merespon beberapa pertanyaan epistemologis tentang ulama, seperti asal muasal ilmu seorang ulama, peranan ilmu, cara memperoleh pengetahuan, dan tolok ukur keilmuan. Temuan dari tulisan ini adalah, pertama, '*Ulamā`*' dalam Islam dipandang sebagai suatu representasi makna dari individu atau golongan yang bergelut dalam aktifitas mental-spiritual, guna mampu mengenal, membedakan, menilai dan menyimpulkan makna pokok dari realitas, bentuk, mode, kuantitas, substansi dan esensi sesuatu. Kedua, Untuk dapat, dikatakan '*ulamā`*' seseorang harus memiliki kualifikasi yang sangat ketat. Ketiga, proses seorang 'ulama` untuk mendapatkan kesimpulan melewati tahap persepsi oleh persepsi sensoris kemudian disalurkan kepada persepsi mental. Keempat, dengan segala kualifikasi, instrumen dan klasifikasi pengetahuannya seorang ulama' dituntut mampu menjangkau dimensi-dimensi universal, permanen, personal, spiritual dari tujuan pendidikan dan organisasi ilmu pengetahuan serta mampu merealisasikannya dalam segala aspek partikular, sosial dan segala aspek lainnya hingga menjadi *insān kāmil*.

**Kata Kunci:** '*Ulamā`*'; *Spesialisasi*; *Otoritas*; *Tariq al-nazar*; *Pembeda*.

**Abstract:**

'*Ulamā*' is a psychological predicate of mentality processes and purposes, mastering concrete information and achieving the essence of universal knowledge. This article responds several epistemological questions about ulama, such as their source of knowledge, functions of the knowledge, how to get the knowledge, and their standards of knowledge. Findings of this paper are, first of all, '*Ulamā*' in Islamic perspective is individual or group representation who deal with mental-spiritual activities in purpose of identifying, distinguishing, evaluating, and concluding the essence of reality, formats, modes, quantity, substance, and essence of a thing. Second, therefore, in order to get a predicate of '*Ulamā*', one must have a very strict qualification. Third, '*Ulamā*' gain their knowledge from the step of sensory perception towards mental steps. Last, with qualification that one has, instruments and classification of knowledge belongs to '*Ulamā*' must reach universal, permanent, personal, and spiritual dimensions of aims of education and knowledge structure to realize it in all particular, social, and other aspects to achieve the state of *insān kāmil*.

**Keywords:** '*Ulamā*'; *Specialization*; *Authority*; *Tariq al-nazar*; *Differentiation*.

**A. Pendahuluan**

Salah satu poin unik dalam terma yang terkandung dalam Qur'an, melalui berbasis ketuhanan tidak terkecuali ilmu dan ulama'. '*Ulamā*' merupakan satu dari sekian tema krusial dalam al-Qur'an. Ia tidak mungkin diceraikan dari teks, yang merupakan induk dari segala basis rasio dan aktualisasinya dalam Islam. '*Ilm*', '*ulamā*' dan beberapa konsep lain dalam Qur'an saling bersinergi, mewarnai, melengkapi serta bahu-membahu untuk terus maju dan berkembang.<sup>1</sup> Qur'an sebagai *basic paradigm* dari legitimasi sistem pengetahuan, memerlukan manifestasi suatu bangunan berfikir yang berperan sebagai media atau institusi yang menaungi misi, nilai dan tujuannya. Karenanya, para cendekiawan muslim tidak pernah mendikotomi persoalan filosofis, sosial, individu bahkan kekuasaan dengan agama, ataupun intelektualitas dengan spiritual. Semua kubu saling mendukung guna melahirkan konsep yang keserasian dalam berdialektika filosofis dan spiritualitas. Karenanya, '*ulamā*' dipandang sebagai medan representative yang lahir sebagai hasil penterjemahan dan implementasi dari *naş*, guna menjalankan tuntunan agama.

---

<sup>1</sup> Ismail Raji al-Faruqi, *Al-Tawhid It's Implications for Thought and Life* (Virginia: IIIT, 1992), 109.

Persoalan muncul, kala definisi ulama` menjadi barang rebutan. Sebagian menilai ulama' sebagai ahli fiqh, hafal Qur`an, hadits ataupun lihai dalam berceramah, lainnya menganggap penampilan fisik, banyak wirid, gaya bicara serta punya lembaga pendidikan sebagai legitimasi ulama'. Ada pula yang menyederhanakan ulama`; sebatas orang yang punya ilmu, lulusan perguruan tinggi dan punya title mentereng, ataupun mereka yang punya informasi lebih tentang masalah sosio-ekonomi ataupun politik dapat diartikan sebagai ulama', tidak perlu tahu banyak ilmu cukup satu namun mendalam. Sebaliknya ada juga yang menolak ulama` sebagai seorang spesialis dalam salah satu bidang keilmuan. Sebaliknya, ia adalah seorang yang universal dalam cara pandanganya dan mempunyai otoritas dalam beberapa bidang keilmuan yang saling berkaitan.<sup>2</sup> Jika demikian adanya, maka bisa jadi hal ini merupakan suatu proses pengkerdilan esensi dari terma 'ulama' itu sendiri. Pertanyaan selanjutnya adalah apa dan bagaimana sebenarnya konsep ulama` yang berakar pada berakar pada fondasi al-Qur`an dan Sunah sebagai basis filosofisnya?

Berdasarkan paparan di atas, sejumlah pertanyaan dapat disuguhkan, misalnya, benarkah ilmu seorang ulama` merupakan buah dari "berpikir," apakah ilmu berperan sebagai differentia (*faṣl*) yang memisahkan manusia dari sesama genus-nya –hewan, lalu apa yang telah dan ingin diketahui oleh ulama`, bagaimana manusia berpengetahuan, apa yang ia lakukan dan dengan apa agar memiliki pengetahuan, kemudian apakah yang ia ketahui itu benar, dan apa yang menjadi tolak ukurnya? Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan ini akan membuktikan apakah artikel ini patut diapresiasi sehingga tidak mungkin dilewatkan begitu saja dalam kajian epistemologi.

## B. Terminologi 'Ulamā'; Batasan dan Definisi

Dalam perspektif kebahasaan, berbicara ulama', sulit untuk tidak mengaitkannya dengan ilmu. Sebab kata ulama' sendiri merupakan hasil derivasi dari bahasa Arab, 'ulamā' (علماء) jama' dari 'ālim (عالم) yaitu bentuk subjek dari 'ilm yang berakar kata 'i-l-m. Istilah yang dikenal dalam bahasa Inggris sebagai *knowledge* (*sceince*) tersebut dalam bahasa Yunani kuno disebut *episteme* (επιστήμη). Kesemua istilah ini berkonotasi pengetahuan atau kepandaian, selain juga informasi. Louis Ma'lūf melihat 'ilm sebagai istilah yang menunjuk kepada ketersediaan pemahaman seseorang pada suatu hakekat kebenaran sebuah informasi.<sup>3</sup> Jika kita lihat dari segi struktur penyusun istilah ini, yaitu 'i-l-m sebagai akar kata, maka setidaknya kita temukan satu istilah lain yang berkaitan

---

<sup>2</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Beacon on The Crest of a Hill Quotes* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), 9.

<sup>3</sup> Louis Ma'lūf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1998), 526.

erat dengan ilmu sebagai sebuah pengetahuan, yaitu *'alāmah* (علامة) yang bermakna tanda-tanda serta *'ālam* (عالم), yang berdenotasi semesta raya. Artinya, untuk sementara ini secara etimologi, ulama' merupakan istilah yang merujuk pada seorang individu kaya akan informasi yang mampu memiliki tingkat kesadaran tinggi akan tanda-tanda (data konkret) di alam raya ini.

Sejarah mencatat terma ilmu mengalami eskalasi makna. Dalam periode klasik tokoh seperti al-Ghazali mengartikan ilmu sebagai representasi makna sesungguhnya dari realitas, bentuk, mode, kuantitas, substansi dan esensi sesuatu oleh jiwa yang rasional lagi tenang.<sup>4</sup> Jadi subyek ilmu (*al-ālim*) adalah dia yang mengetahui dan menangkap serta memahami, adapun obyeknya (*al-ma'lūm*) meliputi esensi sesuatu, yang ilmunya terukir di dalam jiwa. Keterangan tersebut secara jelas menekankan, bahwa makna ilmu tidak bisa dipisahkan dari pokok, cabang, antonim dan cara mendapatkan serta mengamalkannya dengan benar. Oleh karena ilmu pengetahuan memang diresapi sebagai pondasi pandangan hidup, agama, kebudayaan dan peradaban seseorang individu. Ilmu tidak bebas nilai atau netral secara mutlak, sebab ia berada dan berfungsi di dalam akal manusia yang semestinya mengandung berbagai nilai, baik dan buruk.<sup>5</sup> Menilik pentingnya *basic believe* dalam perkembangan keilmuan individu karenanya tidak berlebihan jika George F. Kneller mengisyaratkan bahwa bala tentara Islam tidak berbekalkan apa-apa secara kultural selain dari Kitab Suci dan Sunnah Nabi. Tetapi karena *inner-dynamic*-nya, maka ajaran Islam itu telah menjadi landasan pandangan hidup yang dinamis yang kelak memberi manfaat untuk seluruh umat manusia.<sup>6</sup> *inner dynamic* yang dimaksud Kneller tersebut tiada lain adalah dinamika ilmu dan ulama'nya.

Pada periode kontemporer, *'ulamā'* mengandung makna yang lebih beragam tidak sebatas teologis. Frans Rosenthal, dalam karyanya "Knowledge Triumphant," mengartikan *'ilm* sebagai sebuah aktivitas mental yang berlangsung dan membawa perubahan pada tingkat kesadaran manusia.<sup>7</sup> Bagi Abdullah al-Tamīmīy, ilmu adalah pengetahuan tentang realitas melalui suatu proses tertentu. Oleh karenanya, ia mengklasifikasikannya menjadi *ḍarūriy*

<sup>4</sup> Muhammad Abu Hamid al-Ghazali, *al-Risālah al-Laduniyyah*, dalam *Majmu' āl-Rasāil* Vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 191.

<sup>5</sup> Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998).

<sup>6</sup> George F Kneller, *Science as a Human Endeavor* (New York: Columbia University Press, 1978), 3-4.

<sup>7</sup> Frans Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), 7.

(*apriory*) dan *muktasab* (aposteriori).<sup>8</sup> Tidak berbeda jauh dari Rosenthal dan al-Tamīmīy yang meletakkan ilmu cenderung bersifat empiris, Ibn Ibrahim al-Tawjarīy melihat ilmu sebagai sebuah proses pemindahan gambaran objek pengetahuan kedalam jiwa dan pengejawantahan gambaran jiwa tersebut kedalam suatu perbuatan.<sup>9</sup> Menyikapi hal ini, al-Attas memformulasikan ulama bukanlah seorang spesialis dalam salah satu bidang keilmuan tetapi ia adalah seorang yang universal dalam cara pandanginya dan mempunyai otoritas dalam beberapa bidang keilmuan yang saling berkaitan.<sup>10</sup> Singkat kata, pada periode ini –meskipun para cendekiawan tidak sekata, ilmu diartikan sebagai sebuah kemampuan yang teruji dan tersusun dalam sebuah *body of knowledge*, dan pemilik kemampuan ini disebut ‘ulamā`.

Untuk menjadi sebuah *body of knowledge*, Lieven Boeve dan Raphael Sassower mengklasifikasikan karakteristik dasar yang terdiri dari; *subject of matter*, *method*, dan *provisional* (read: *theory*). Ketiga hal ini apabila dikombinasikan akan membentuk sebuah akumulasi yang oleh Pierre Carlo Padoan sebut *knowledge accumulation*.<sup>11</sup> Ketika kesemua hal ini digabungkan, maka akan nampak maksud dari ilmu itu sendiri. Sehingga apa yang disebut ilmu adalah adanya permasalahan yang dikaji secara intens dengan menggunakan suatu metode ilmiah, dengan dasar adanya asumsi-asumsi ataupun teori-teori yang telah dirumuskan secara tersetruktur, untuk kemudian menghasilkan akumulasi pengetahuan. Singkat kata, seluruh pengetahuan yang lahir sebagai hasil dari proses penyelidikan dan penelitian secara intens melalui framework dan metode-metode khusus dengan dasar adanya teori-teori yang berkembang sehingga melahirkan suatu akumulasi pengetahuan yang mampu dipertanggung jawabkan secara ilmiah disebut ‘ilm’ pada era kontemporer.<sup>12</sup>

Terlepas dari perbedaan yang mungkin ada di atas, jika kita perhatikan, titik tekan terma ‘ulamā` terletak pada aspek pembentuknya. Sehingga dapat kita katakan bahwa mayoritas definisi di atas, berangkat dari keterangan psikologis

---

<sup>8</sup> Abu Abdurrahman Abdullah al-Tamīmīy, *Tawdīh al-Ahkām min Bulūgh al-Marām* (Makkah: Maktabah al-Asadiy, 2003), 27.

<sup>9</sup> Muhammad Ibn Ibrahim al-Tawjarīy, *Mawsū’ al-Fiqh al-Islāmīy* (Tt.: Bait al-Afkār al-Dawliyah, 2009), 469.

<sup>10</sup> Daud, *The Beacon on the Crest of a Hill Quotes*, 9.

<sup>11</sup> Lieven Boeve, et al. (ed.), *Encountering Transcendence: Contributions to a Theology of Christian Religious Experience* (Belgium: Peeters Publishers, 2005), 117. Raphael Sassower, *Popper's Legacy: Rethinking Politics, Economics and Science* (New York: Routledge, 2014), 89. Pierre Carlo Padoan, *Trade and the Accumulation and Diffusion of Knowledge* (The World Bank International Economic Department, November 1996), 10.

<sup>12</sup> Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 46-69. Bandingkan dengan Ronald Maier, *Knowledge Management Systems: Information and Communication Technologies for Knowledge Management* (Berlin: Springer, 2007), 60.

tentang proses mental dan hubungannya dengan tujuan, penguasaan data konkret dan mampu mencapai hakekat pengetahuan tidak hanya spesialis dalam satu disiplin keilmuan saja, namun memiliki cara pandang yang universal serta mempunyai otoritas dalam beberapa bidang keilmuan yang saling berkaitan.

### C. Ulama` dalam Bahasa Naş

Dalam menggambarkan seorang dengan kapasitas ilmu pengetahuan, al-Qur`an tampak menggunakan beberapa terma yang berbeda-beda, meskipun dari asal kata yang sama “‘i-l-m.” Seperti; ‘*ulamā*’, ‘*ilm*’ dan bentuk kata kerja dari keduanya semisal; ‘*allama*, ‘*ya’lam*’ dan ‘*yu’allim*’. Secara matematis penggunaan terma dengan kata dasar ‘*i-l-m*’ dalam al-Qur`an terbagi tiga bentuk; tunggal, Jamak, dan bentuk aneksi (*muḍāf*). Dari klasifikasi tersebut menunjukkan kemungkinan adanya perbedaan maksud yang ingin disampaikan. Sebab, makna kalimat dalam bahasa Arab mungkin untuk berubah, khususnya jika dipengaruhi oleh aksiden, konteks pendukung dan lafal lainnya. Meskipun demikian, kesemuanya dirangkai dengan hubungan makna, yaitu sama-sama berkonotasi individu dengan otoritas keilmuan. Walaupun kesemuanya berindikasi pada kesamaan makna, namun secara implisit terdapat perbedaan yang cukup signifikan.

Secara leksikal kata ulama` sendiri hanya muncul di Qur`an sebanyak dua kali. Keduanya berkonotasi individu-individu dengan keilmuan yang mumpuni.<sup>13</sup> Salah satu poin menarik dari penggunaan kata ini adalah; bahwa kata *al-ālim* ataupun *al-‘alīm* dalam bentuk tunggal tidak pernah merujuk selain Tuhan, kecuali surat Yūsuf; 55 yang merujuk pada Nabi Yusuf. Tentunya, sebagaimana dijelaskan Ibn Mandzūr, maksud ‘*alīm*’ yang dinisbahkan kepada Yusuf adalah berdasarkan ilmu yang diajar oleh Allah dan bukan sebagaimana ‘*alīm*’ pada sifat Allah.<sup>14</sup> Adapun dalam bentuk pluralnya (*al-‘ulamā*’) hanya dua kali termaktub untuk selain-Nya dan keduanya merujuk pada manusia. Di sini tampak bahwa dari segi kwantitas ulama’ sangat jarang muncul di Qur`an adapun setiap kemunculannya lebih menunjuk pada suatu komunitas dengan kemampuan “interlektualitas” yang mumpuni. Untuk sementara sampai di sini, ‘*ulamā*’ tidak dapat dilepaskan dari makna kelompok atau komunitas dengan otoritas keilmuan yang mumpuni.

Dari segi bentuk kwantitasnya, dalam makna *mufrad* -‘*ālim*’ (عالم), termaktub sebanyak 16 kali. Patut dicermati, dari 16 tersebut tidak ada satu pun yang tampak menggunakan bentuk *ma’rifah*; *al-‘ālim* (العالم). Hal ini

<sup>13</sup> Masing-masing sekali dalam QS. al-Shu‘arā; 197 dan Fāṭir; 28.

<sup>14</sup> Ibn Manzur, *Mu`assasah al-Tārikh al-‘Arabiyy* Jilid 7 (Beirut: Mu`assasah al-Tārikh al-‘Arabi, 1992), 370.

mengidentifikasi bahwa bagi individu untuk dapat dikatakan telah mencapai derajat *'ālim* bukanlah merupakan perkara yang mudah. Senada dengan hal itu, terma *ālimūn* -bentuk jamak dari *'ālim*, muncul sekali, yaitu pada surah al-'Ankabūt; 43. Di sini, *'ālimūn* diidentifikasi sebagai sekelompok masyarakat dengan kemampuan berta'aql (*ya'qilu*), yaitu kemampuan mengikat, mengencangkan, mengontrol, atau membatasi suatu hal (baca: informasi).<sup>15</sup> Adapun jika kita tinjau kontekstualitas penggunaan kata *'ālim* dalam al-Qur'an, maka kesemuanya selalu muncul dalam bentuk aneksi (*mudhāf*) dari *ghaib* (non-empiris) dan *shahādah* (empiris). Artinya, ulama' bukan hanya mengetahui semesta empiris, di atas itu mereka juga dapat mengetahui sesuatu yang berada "di luar" batas nalar empiris manusia lainnya. Sekilas dari dua terma tersebut, ulama' bukanlah sebutan bagi seorang individu tertentu, namun lebih kepada sekumpulan individu dengan kemampuan berta'aql yang mumpuni, bahkan menembus ruang empiris.

Lebih jauh, jika lafal *'al-ālim* ataupun *'ālimūn* sangat jarang diketemukan dalam Qur'an, maka bentuk kata kerja darinya sangat masif termaktub dalam Qur'an. Ada kurang lebih 241 kata yang berafiliasi dengan huruf *'i-l-m*. Dalam bentuk tunggal termaktub sekitar 130 kali. Dari 130, ada 124 di antaranya merujuk kepada orang pertama, yang dalam ini adalah Tuhan itu sendiri. Sisanya tertuang dalam bentuk pertanyaan menegur. Sebut saja bagaimana Qur'an mempertanyakan "Apakah kamu mengetahui "sesuatu" yang sama dengan Dia? (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا)"<sup>16</sup> Pernyataan ini jika kita bawa lihat dari teropong filosofis, tampak sebagai *principle of difference* (*māhiyah al-iftirāq*), yaitu prinsip yang membedakan suatu hal dengan lainnya. Perbedaan itu, terletak objek pengetahuan. Qur'an menegaskan sasaran *'ilm* adalah objek yang mengakumulasi unsur empiris dan non-empiris.<sup>17</sup> Hal ini terlihat jelas setiap kali Qur'an berbicara tentang objek empiris, hal itu ia gambarkan sebagai suatu *mithāl* (contoh: مِثَالٌ), adapun non-empiris diwakili oleh istilah *ghāib* (غَائِبٌ).<sup>18</sup> Ini mengidentifikasi bahwa apa yang mampu dipersepsi panca indera manusia merupakan sebuah contoh ataupun gambaran (*image: mithāl*) dari apa yang lebih luas darinya, yang belum mampu dipersepsi oleh kemampuan fisis manusia.

---

<sup>15</sup> *Aqala-Ya'qilu* muncul sebanyak 49 kali dalam Qur'an dan mayoritas dipakai dalam bentuk jamak, konteksnya adalah ungkapan yang mempertanyakan sekaligus mengingatkan orang-orang yang tidak percaya; semacam apakah mereka tidak berfikir (أَفَلَا يَعْلَمُونَ). Lihat Muhammad Ibn Hasan al-Azadhi, *Jamharah al-Lughah* (Beirut: Dār al-'Ilm, 1987), 339-340.

<sup>16</sup> QS Maryam: 65

<sup>17</sup> QS Al-Maidah: 116, al-'Ankabūt:43 dan al-Nisā': 113 berbicara objek ilmu pengetahuan; empiris maupun non-empiris.

<sup>18</sup> QS al-Nahl: 75. al-Rūm: 28. al-Zumar: 29.

Pertanyaan selanjutnya adalah “apa yang diidentifikasi Qur'an setiap menggunakan kata kerja *ya'lam* atau *'alima*?” menanggapi hal ini mari kita perhatikan ayat berikut: “Sesungguhnya mereka telah “meyakini” (عَلِمُوا: mengetahui) bahwa Barangsiapa yang menukarnya (kitab Allah) dengan sihir itu, Tiadalah baginya Keuntungan di akhirat, dan Amat jahatlah perbuatan mereka menjual dirinya dengan sihir, kalau mereka “mengetahui” (يَعْلَمُونَ).”<sup>19</sup> Dari satu ayat tersebut, selain kita melihat penggunaan dua kata kerja dalam bentuk yang berbeda; *'alimū* (meyakini) dan *ya'lamūn* (mengetahui), keduanya tampak memiliki maksud yang berbeda. Ini jelas menjadi masuk akal, sebab ditinjau dari segi waktu, *'alimū* merupakan bentuk lampau (*past*) berbeda dengan *ya'lamūn* yang merupakan *present* sekaligus *future*. Poin yang dapat diambil di sini, adalah apa yang telah diketahui sehingga menjadi pondasi keyakinan seseorang bukan merupakan suatu garansi pengetahuan yang benar. Konteks ayat menggambarkan secara jelas bahwa keuntungan materiil (penukaran *Kitāb*) bukanlah tujuan utama dari *'ilm*.

Selain al-Qur'an, penggunaan istilah *'ulamā'* juga sering didapati dalam sunah-sunah Nabi. Kontekstualisasi dari pemakaian istilah ini oleh Nabi baik secara langsung ataupun tidak memperihalkan golongan cendekiawan. Di antaranya adalah bagaimana hadits-hadits tersebut mendeklarasikan *'ulamā'* sebagai para pewaris sekaligus penerus amanah para Nabi, pemimpin, pemberi syafaat serta orang yang berperan dalam memperbaiki keadaan umat. Oleh karena vitalnya peranan tersebut, Rosul sampai mempermissalkan antara *'ulama'* dan hamba sholeh bagai terangnya bulan purnama di tengah-tengah gemerlapnya bintang di langit. Demikian halnya, diriwayatkan bahwa tinta *'ulama'* lebih berat dari pada darah para syuhada'.<sup>20</sup> Namun, yang menarik dalam sebagian besar penggunaannya, konteks lafal ini terlihat selalu diikuti suatu kriteria, atau kondisi tertentu. Kriteria tersebut merupakan sifat sekaligus karakter lanjutan yang menegaskan maksud. Karakter yang mendominasi terma ini adalah hal-hal yang berkonotasi aqidah, iman, waktu, pemimpin yang diteladani, umat Islam, agama tauhid, potensi manusia, komunitas satu aqidah, dan sebagainya.

Singkatnya, *'ulamā'* dalam perspektif *naṣ* lebih merupakan suatu istilah yang menunjuk pada sekelompok orang yang berkecimpung dalam rangkaian proses mental-spiritual yang mampu membaca, mengenal, memilah, memilih,

<sup>19</sup> QS al-Baqarah: 102.

<sup>20</sup> Lihat Abu Dāwud Sulaimān, *Sunan Abī Dāwud* (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, tt), No Hadith 3641, 317. Muhammad Ibn Ismail Al-Bukhāriy, *Ṣahīh al-Bukhāriy* (Tt: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422). No hadith. 100, 31. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* (Tt: Dār al-Hyā' al-Kutub, tt), No Hadith 4313, 1443.

membedakan, menilai dan menghukumi dan menerapkan informasi yang ia peroleh dari data “konkret” (*‘alāmah*) guna mencapai suatu hakekat pengetahuan yang sebenarnya, bukan hanya pada satu spesialisasi saja, namun mencakup cara pandang yang universal. Poin lainnya adalah bahwa mayoritas cendekiawan tampak melihat objek pengetahuan (*ma’lūm*) ada sebelum ilmu itu sendiri, itulah kenapa data konkret menjadi acuannya.

#### D. Gambaran Kualifikasi ‘Ulama`

Sebagaimana keterangan di atas ulama`, maka setidaknya kita mendapat lima unsur utama yang menggambarkan kualifikasi ulama`. Yaitu kemampuan mengenal, memilih dan memilah, membedakan, menilai dan menentukan serta diakhir dengan implementasi. *Pertama*, kemampuan mengenal (يعرف). Proses mengenal dalam Qur`an sangat erat kaitannya dengan rangkaian usaha dalam merenung (*tadabbur*), mengingat (*taḍakkur*), sadar (*wa’y*) dan menggapai (*idrāk*) suatu hal.<sup>21</sup> Dimulai dari usaha merenungi tanda-tanda (بسيماهم) yang merupakan alamat yang telah ditampilkan baik berbentuk *qawliyah* ataupun *kawniyah* (alam semesta).<sup>22</sup> Para ahli fiqh setidaknya mengklasifikasikan apa yang harus direnungi, diingat dan disadari oleh para ‘ulamā` mencakup empat hal; al-Qur`an dan sunah, sebagai dasar hukum; *ijmā`* pendapat dari para pendahulu yang memiliki otoritas keilmuan; bahasa yang memungkinkannya menggali lebih dalam segala macam permasalahan umat secara baik dan benar; ilmu ushul fiqh sebagai dasar kaidah berfikir yang dengannya dapat ditentukan ‘illah hukum dan metodologi istinbat dari suatu permasalahan; terakhir *maqāṣid al-sharī’ah* sebagai skala prioritas penentuan kebijakan. Dengan keempat hal ini, seorang ulama` diharapkan mampu menguasai tujuan serta dapat menangkap arah syari`at, untuk kemudian mengerahkan kemampuan nalarnya untuk menyusun prioritas mana yang harus didahulukan atau diakhirkan menurut kebutuhannya. Sehingga dari ini semua akan mampu menghasilkan sikap adil dan jauh dari kesalahan (*zulm*).

Jika sebelumnya telah teridentifikasi hal-hal yang harus dikenal oleh seorang ‘ulama`, maka masalahnya adalah bagaimana proses mengenal berlangsung? Dalam Qur`an hal ini dimulai dari panca indera manusia.<sup>23</sup> Oleh al-Ghazali persepsi indera ini dibagi dua; eksternal dan internal. Eksternal mencakup indera peraba, perasa, pencium, pendengaran dan penglihatan. Darinya manusia mampu mempersepsi rasa, bau, sentuhan, suhu ataupun

---

<sup>21</sup> Muhammad al-Ghazali, *Kayfa Nata’ammal ma’a al-Qur`ān* (Virginia: al-Ma’had al-‘Alami li al-Fikr al-Islāmiy, 1992), 27-29.

<sup>22</sup> QS al-A’rāf: 46. al-Fātihah: 2. al-Baqarah: 77.

<sup>23</sup> QS al-A’rāf: 179

gambaran materiil. Adapun indera internal terdiri dari indera bersama (*common sense*), representasi (*representative power*), estimiasi (*estimative power*), rekoleksi (*power of recollection*) dan imajinasi (*imaginative power*).<sup>24</sup>

Tahapan pengenalan di sini berangkat dari persepsi pancara indera eksternal untuk kemudian diteruskan kepada indera bersama. Di sini informasi yang diabstraksi menjadi sebuah gambaran (*representative object*). Setelah objek materiil tidak lagi muncul di hadapan panca indera eksternal, *image* yang telah terepresentasi tetap dijaga eksistensinya oleh *estimative power*. Pada tahap ini *image* mulai dipertimbangkan baik-buruk, benar-salahnya untuk kemudian diputuskan hukum atasnya. Selepas itu, ia akan direkam dan disimpan untuk kemudian disalurkan *power of recollection*, hingga akhirnya sampai pada bagian imajinatif.<sup>25</sup> Fakultas terakhir ini, berperan dalam memadukan sekaligus memisahkan makna-makna khusus yang telah tersimpan dalam fakultas retentif.<sup>26</sup>

Ada beberapa hal yang mampu menghambat dalam proses mengenal ini. Di antaranya; kefasikan (الفسق),<sup>27</sup> kesombongan (الاستكبار),<sup>28</sup> kedzaliman (الظلم),<sup>29</sup> kedustaan (الكذب),<sup>30</sup> perbuatan maksiat (المعاصي),<sup>31</sup> kebodohan (الجهل),<sup>32</sup> keraguraguan (المرية: الشك),<sup>33</sup> penyimpangan (الإنحراف)<sup>34</sup> dan kelalaian (الغفلة).<sup>35</sup> Jika salah dari sifat-sifat menjangkiti, maka ia akan menjadi racun dari otoritas keilmuan yang telah dimiliki. Artinya, hasil proses pengenalan akan tetap otoritatif selama hal-hal tersebut tidak merasuki si“*arif*” tersebut. hal inilah yang memberinya informasi sebagai bekal untuk memilih dan memilah mana yang baik dari yang tidak baik, benar dari yang salah dan seterusnya.

<sup>24</sup> Baca Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazālī's Concept of Causality: with Reference to His Interpretations of Reality and Knowledge* (Kuala Lumpur: IIUM, 2010), 163.

<sup>25</sup> Dalam pandangan Chittick, Ibnu Arabi menyebut “nalar” (*aql*) sebagai fakultas untuk memahami bahwa Tuhan itu jauh, sedangkan “imajinasi” (*khayal*) sebagai fakultas untuk melihat Tuhan itu dekat. Lihat, William C. Chittick, *Kosmologi Islam dan Dunia Modern: Relevansi Ilmu-Ilmu Intelektualisme Islam*, terj Arif Mulyani (Mizan: Bandung, 2007), 93.

<sup>26</sup> Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (ISTAC: Kuala Lumpur, 2001), 151-155. Lihat pula, Zarkasyi, *al-Ghazali's concept of Causality*, 168-170.

<sup>27</sup> QS al-Baqarah:26-27.

<sup>28</sup> QS al-Nahl: 22.

<sup>29</sup> QS al-Sajadah: 22.

<sup>30</sup> QS al-Baqarah: 10.

<sup>31</sup> QS Ali Imrān: 112. Al-Muṭaffifin: 14.

<sup>32</sup> QS al-'Ankabūt: 63.al-Zumar: 64-65.

<sup>33</sup> QS al-Hajj: 55.

<sup>34</sup> QS al-Māidah: 13.

<sup>35</sup> QS al-A'rāf: 179.

*Kedua*, memilih dan memilah (يختار). Tidak dapat dipungkiri bahwa kesadaran dan pengalaman merupakan suatu hal yang subyektif. Hal itu haruslah ditentukan melalui pengamatan, kesadaran dan pengamalan, bukan hanya sebatas argumentasi logis. Dampaknya lahirilah keberagaman yang mencerminkan individualitas masing-masing pribadi dalam menghadapi makna dan tujuan hidup.<sup>36</sup>

Lebih dari 130 kali al-Qur`an menggunakan kata *khair* (خَيْرٌ) dan derivasinya. Istilah ini selalu muncul selalu dalam konteks kalimat yang menunjukkan pilihan. Antara baik-buruk, untung-rugi, iman-kufur, bebas-terbelenggu dan sebagainya.<sup>37</sup> Antara *khair* dengan *ikhtiyār* memiliki keterhubungan yang mendalam. Bukan hanya sebatas istilah *ikhtiyār* dibangun dari asal kata yang sama dengan *khair*, yaitu *kh-y-r*, -lebih dari itu, *ikhtiyār* sebagai tindakan atau keputusan dalam membuat pilihan, di antara baik dan buruk. Karena *ikhtiyār* terikat dengan konsep *khair*, sehingga yang dimaksud dengan *ikhtiyār* adalah pilihan atas apa yang baik, lebih baik atau terbaik. Untuk itu, pilihan buruk bukanlah *ikhtiyār*, bahkan hal ini bukan sebuah pilihan, melainkan bentuk ketidakadilan (*ẓulm*) yang dilakukan kepada diri sendiri.<sup>38</sup> Dengan kata lain, kebebasan memilih ada manakala seorang *‘ulamā`* harus memilih kebaikan dalam segala sesuatu dengan adil dan benar. Sedangkan menentukan pilihan yang bertentangan dengan kebaikan adalah suatu kesalahan. Di sini pilihan menjadi tidak bebas, pilihan harus yang baik, karena sebaliknya merupakan paksaan dari nafsu. Pilihan kedua bukan lagi sebagai wujud kebebasan dalam memilih yang berdasarkan ilmu, namun kebodohan. Kebodohan sendiri merupakan antonim dari *‘ilm ‘ulamā`*.

Oleh karenanya, dapat dikatakan kemampuan untuk bisa bebas memilih mana yang baik dan buruk selalu berdasar ilmu. Pilihan yang dilakukan dengan sesuka hati, mengesampingkan baik-buruk, ataupun benar-salah jelas merupakan bukti tiadanya pengetahuan. Oleh karenanya, adil merupakan dasar

<sup>36</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (ed.) J. Ratner (New York: University Books, 1963), 31-32. Gordon Willard Allport, *Becoming; Basic Considerations for Personality* (London: Yale University, 1983), 93-95.

<sup>37</sup> QS al-Baqarah 54, 61, 103, 105, 110. Alim Imrān: 157.

<sup>38</sup> S.M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 33, 93-94, Al-Raghīb al-Ishfahāny, *Al-Mufradāt Fī Gharīb al-Qur`ān*, 212-214. Lebih lanjut al-Ishfahāny, menerangkan kata *khair* sebagai bentuk kecintaan terhadap akal (*al-‘aql*), keadilan (*al-‘adl*), dan manfaat (*al-nafu*). Karenanya ia membagi *khair* menjadi; mutlak, yaitu yang disukai oleh semua manusia dan kebaikan relatif yang terdapat dalam suatu benda seperti harta (*māl*). Dalam al-Ghazali, *Ihyā` ‘Ulūm al-Dīn* juz 2 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, tt), 146. Al-Ghazali menyatakan: الكراهة لا تدخل تحت الاختيار فكيف تجب قلنا ليس كذلك فإن المحب يكره بضرورة الطبع ما هو مكروه عند محبوبه ومخالف له فإن من لا يكره معصية الله لا يحب الله وإنما لا يحب الله من لا يعرفه والمعرفة واجبة والمحبة لله واجبة وإذا أحبه كره ما كرهه واحب ما أحبه وسيأتي تحقيق ذلك في كتاب المحبة والرضا

dari segala pilihan yang diambil. Adil yang dimaksud adalah meletakkan sesuatu pada tempat dan maqamnya. Untuk meletakkan sesuatu pada maqamnya dengan tepat, diperlukan ilmu pengetahuan tentang yang benar-salah, baik-buruk, *haq-bāṭil* dan sebagainya.

*Ketiga*, membedakan (بميز بين: يفرق). Bisa memilah dan memilih karena mampu membedakan. Hanya sekali Qur'an menggunakan istilah membedakan (*yamīza*: يميز), yaitu di surat ali Imrān: 179. Di sini secara tegas terjadi pemisahan antara mana yang baik (الطيب) dalam hal ini orang mu'min dan buruk (الخبث); munafik. Ayat tersebut masih satu tema dengan ayat ke 59 dari surat Yasin, yang mengandung lafal; *wa imtāzū* (وَامْتَأْزُوا). Keduanya kompak menggambarkan keadaan orang yang menyembunyikan sikap munafiknya, untuk kemudian menampakkan iman. Menarik, sekiranya dilihat antara mu'min dan munafik, maka tidak banyak perbedaan yang mampu ditangkap indra. Keduanya dibedakan dari hal-hal yang nyaris tidak kasat mata. Hal-hal yang hanya mampu diketahui melalui informasi yang mendalam, meskipun secara substantif keduanya merupakan dua hal yang saling bertolak belakang. Contohnya adalah menjadikan orang non-muslim sebagai pemimpin demi keuntungan pribadi, banyak meneber janji namun sedikit aksi, berprasangka buruk terhadap Allah, pendusta, tidak paham dan tidak tahu.<sup>39</sup> Artinya, kemampuan membedakan harus mencakup daya spekulatif alam fisik yang ditangkap indra dan etika-ruhani oleh hati.

*Keempat*, menilai dan menentukan (أن يحكم). Terlepas dari rangkaian proses di atas, produk akhir dari spekulasi filosofis seorang 'ulama' akan membawanya kepada penghakiman (*tahkīm*) hakekat yang capai. Dalam Qur'an istilah yang mewakili proses ini *yahkum* (يَحْكُم) berakar kata *kh-k-m*, konotasinya memberikan penegasan posisi. Hal ini berperan sebagai hakikat yang mampu menyatukan, memberi makna dan rujukan bagi berbagai fenomena yang datang-pergi serta muncul-tenggelam setiap saat. Kemampuan ini merupakan manifestasi dari rangkaian proses pengetahuan yang telah terakumulasi sebelumnya, yang tidak hanya mencakup wilayah fiskal namun telah merambah spiritual. Oleh karena itu, seorang *hakīm* tidak mungkin disamakan dengan sebatas orang *ārif*. Sebab seorang *hakīm* mampu jauh lebih dari sebatas mengenal, memilih dan memilah, membedakan dan menilai. Seorang *hakīm* harus dapat mengimplementasikannya hasil *ikhtiyār*-nya dalam bentuk perbuatan dan pemikiran yang nyata. Lain halnya dengan 'ārif, terma yang disebut terkahir lebih cenderung dapat kita sebut sebagai saintis, dikarenakan ia baru mampu menggunakan indera dan akal diskursif, namun belum mampu

<sup>39</sup> QS al-Munāfiqūn: 7-8. QS al-Nisā': 142. al-Fath: 6. al-Nisā': 139. al-Munāfiqūn: 1.

membina daya ilhami dan daya etika-ruhani. Mengapa keterbatasan ini terjadi? Karena keterbatasan mereka dalam memahami realitas *wujūd*, yaitu klasifikasi objek pengetahuan.

Dari rangkaian proses mengenal, memilih, memilah, membedakan, menilai dan kemudian menentukan, secara tidak langsung telah menunjukkan suatu rangkaian metode ilmiah yang secara spesifik mencerminkan nuansa budaya keilmuan Islam, yang dikenal dengan *tariq al-nazar* (metode pemikiran). Metode yang dibangun dari proses mengenal, memilih, memilah, membedakan, menilai dan menentukan untuk kemudian diimplementasikan kedalam tindakan ataupun pemikiran yang nyata. Tidak cukup sampai di sini, adanya metode atau cara mengharuskan adanya instrumen yang memadai untuk menjamin implementasi mata rantai ilmu itu secara maksimal.

#### E. Instrumen 'Ulama`

Sebagaimana keterangan di atas ulama`, karena *'ulamā`* wajib mampu untuk mengenal, memilih, memilah, membedakan, menilai dan menentukan bahkan mengimplementasikan hasil pengetahuannya, maka diperlukan instrumen yang *qualified* untuk mendukung proses tersebut. Dalam menggambarkan instrumen tersebut, al-Qur`an tidak jarang menggunakan istilah semacam *aql*, *qalb*, *rūh*, bahkan *nafs* sebagai barometernya.<sup>40</sup> Setiap istilah mengandung pengertian dan kwalifikasinya masing-masing, baik secara empiris ataupun non-empiris. Dalam dimensi material nampak tidak ditemukan perbedaan ataupun permasalahan yang berarti mengenai makna terma-terma tersebut. Namun, berbeda halnya manakala kita lihat bagaimana aspek immaterial "bermain." Untuk lebih jelasnya, berikut sekilas fokus pembahasan makna terma-terma tersebut:

*Pertama*, Jiwa (*nafs*:) نفس secara etimologis ia bermakna nafas atau hembusan. Dalam Qur`an, al-Baqarah: 48 dan al-Nisā': 1 kata ini digunakan dalam dua konotasi yang berbeda. Ia merujuk pada nominal tunggal sekaligus sekaligus plural. Hal ini mengidentifikasikan bahwa *nafs* meskipun memiliki suatu kualitas tingkat kesadaran secara individu, namun ia juga bertanggung jawab untuk melaksanakan peran yang mereka embat. Sehingga ada suatu "kehendak bebas" (*ikhtiyar*) yang bersemayam dalam diri *nafs* itu sendiri. peran jiwa meliputi berfikir, mempertimbangkan, menentukan dan memutuskan suatu tindakan yang akan diambil.

Gambaran singkat tentang *nafs* dan hubungannya dengan *'aql*, *qalb* dan *rūh* diidentifikasi oleh Al-Attas sebagai sebuah realitas tunggal dengan empat *ahwāl* yang berbeda. Masing-masing terlibat dalam kegiatan yang bersifat

---

<sup>40</sup> Baca Al-Ghazali, *Ihyā` 'Ulūm al-Dīn* Juz 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah).

empiris, kognitif, intuitif dan spiritual. Oleh karenanya, seorang 'ulama' dengan keempat hal tersebut akan selalu aktif berusaha memanisfestasikan dirinya dalam berbagai *ahwāl* yang berbeda secara berkesinambungan namun tetap menjaga keseimbangan keempat hal itu.<sup>41</sup> Yang menarik, *nafs* dipandang sebagai titik pertemuan antara dua daya; "penerima dan pemberi dampak." Pada saat menjadi *receiver*, dia berhubungan dengan apa yang lebih tinggi dari "derajat" dirinya, baik melalui pengalaman intuitif, kognitif ataupun spiritual. Sdapun sebagai *effect-giver* terjadi pada saat terjalin hubungan dengan entitas yang lebih rendah sehingga timbul "prinsip-prinsip etika" sebagai petunjuk bagi tubuh untuk menentukan mana yang baik dan buruk. Aspek kedua ini, sangat berkaitan dengan *wijdān*, *sulūk*, *shu'ūr* (*feeling*), maupun *ihsās* (sensasion) yang konotasinya menunjukkan pada sesuatu yang bergejolak di dalam diri. Oleh karena itu, manusia kemudian memiliki perasaan dan emosi terhadap sesuatu yang selanjutnya diterjemahkan ke dalam tingkah laku.<sup>42</sup> Hal inilah setidaknya yang dapat kita pahami dari ungkapan sebuah hadits "Sesuatu yang baik itu adalah yang membuat perasaan (*nafs*) tenteram dan hati tenang. Sebaliknya, dosa itu adalah yang membuat perasaan tidak tenang dan hati gelisah sekalipun orang banyak memberikan fatwa."<sup>43</sup>

*Kedua*, Akal (*aql*, عقل) tidak muncul dalam al-Qur'an sebagai kata benda dalam bentuk tunggal. Sebaliknya, turunan yang digunakan adalah sebagai kata kerja '*aqala* (عَقَلَ), yang berarti mengikat, mengencangkan, kontrol, atau membatasi.<sup>44</sup> Dari sini tersirat bahwa aktivitas menalar atau ber-*ta'aql* berarti menundukkan pemikiran seseorang untuk pembatasan aturan, hukum, dan kontrol agar perilaku seseorang menjadi seperti orang berpendidikan, aman, bijaksana dan cerdas.<sup>45</sup> Dalam menginterpretasikan kandungan arti ayat-ayat tentang '*aql*, al-Ghazali menilai bahwa konotasi kata ini merupakan suatu pengibaratan dari sifat ilmu yang berada didalam hati (*'ibārah 'an šifat al-'ilm alladhī mahalluhu al-qalb*).<sup>46</sup> Oleh sebab itu, ia menyebut '*aql* sebagai "cahaya."<sup>47</sup>

<sup>41</sup> S.M. Naquib al-Attas, *The Nature of Man and The Psychology of The Human Soul* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1990), 8.

<sup>42</sup> Sa'ad Riyadh, *Ilmu al-Nafs fī Hadīth al-Sharīf* (Tt: Muassasah Iqra', 2004), 47.

<sup>43</sup> Abu Tha'labah, *At-Targhīb wa at-Tarhīb* no hadith: 3, 23.

<sup>44</sup> Muhammad Ibn Hasan al-Azadhi, *Jamharah al-Lughah*, 339-340. Syed Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam: A Framework for An Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: ABIM, 1980), 14.

<sup>45</sup> QS al-Baqarah 2: 44, al-Zumar 39: 43

<sup>46</sup> Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* Juz 3, 4. Adapun untuk menunjukkan kata benda dari akal al-Qur'an menggunakan kata *albāb* (البياب) dalam bentuk jamak. Kata ini telah digunakan pada sekitar 15 ayat, salah satunya QS āli Imrān: 190.

<sup>47</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirani Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2005), 21.

Artinya jika *aqala* merujuk proses penundukan atau kontrol pemikiran guna menjadi berpendidikan dan bijaksana, maka organ yang berta'aqul dalam bahasa al-Qur'an disebut *al-Qalb* (الْقَلْب).

*Ketiga*, Hati (*qalb*) definisinya adalah *latifah rabbānīyah rūhāniyyah*,<sup>48</sup> yaitu suatu wilayah di antara *rūh* dan *nafs*. *Rūh* dikonotasikan oleh al-Ghazali sebagai tunggal, karena ia memiliki hubungan dengan Tuhan dengan keesaan-Nya. Sebaliknya *nafs* tampak lebih terhubung dengan kepribadian dan sifat-sifat manusia secara umum yang berkaitan dengan keseharian dan dunia empirisnya, oleh karena itu lebih bersikap heterogen. *Qalb* sebagai *latifah rabbānīyah* adalah apa yang dimaksud al-Ghazali sebagai elemen yang memiliki kemampuan berfikir, merenung, memahami, mempersepsi dan menyerap informasi dari manapun.<sup>49</sup> Kemampuan ini adalah wujud khusus yang menjadi hakekat ulama'. Oleh karena itu, bisa dibilang *qalb* adalah pemeran utama atau sebagai penentu utama arah kehidupan, sebab *qalb* merupakan sebuah entitas yang mengatur keseimbangan antara *rūhāniy* dan *jasadiy*. Mungkin karena peran inilah Rasul saw pernah menyinggung *qalb* sebagai *mudghah* (مضغة) yang menentukan kualitas manusia.<sup>50</sup>

Menilik dari sudut posisinya sebagai penengah antara *rūh* dan *nafs*, *qalb* memiliki peran yang sangat vital. Jika *qalb* mampu mengendalikan selubung *nafs* yang melekat padanya dia akan berada di bawah pengaruh *ruh*, yang lebih cenderung pada pada sifat yang mendekatkan pada keesaan Tuhan, begitu juga sebaliknya. Karena itu, peran *qalb* sebagaimana mestinya adalah menentukan sekaligus membedakan antara *ālim* dan *ārif*. Sehingga dapat dikatakan, ternyata tempat '*ilm* (mengetahui) dan *ma'rifah* (mengenal) adalah sama, yaitu di dalam *qalb*.<sup>51</sup> Berarti tempat aktifitas *dhikir*, *fikr*, '*ilm*, *īman*, '*amal*, cinta dan *akhlāq* adalah sama yaitu *qalb*. Jika semua aktifitas itu seimbang maka sampailah seseorang itu pada derajat *yaqīn*. Bangunan trilogi iman, ilmu dan amal adalah paradigma keilmuan '*ulamā'* yang kuat. Karena itu ilmu dalam Islam berdimensi amal, dan amal berdimensi ilmu, berangkat dan bermuara pada iman. Ungkapan al-Ghazali tegas "Ilmu tanpa amal adalah gila dan amal tanpa ilmu adalah sia-sia." *Qalb* yang condong kepada dorongan *rūh* akan membawa manusia kepada keseimbangan *imān*, '*ilmu* dan '*amal*. Sebaliknya, jika lebih tertarik pada *nafs*

---

<sup>48</sup> Umar Ibn Sulaiman, *Maqāṣit al-Mukallaḥīn fīmā Yuta'abbadu bihi li Rabb al-Ālamīn* (al-Kuwait: Maktabah al-Fallah, 1981), 116.

<sup>49</sup> Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 32-34.

<sup>50</sup> Muhamad Ibn Hibban, *Ṣaḥīh Ibn Hibbān* Juz 1 (Beirut: Mu'assas al-Risalah, 1988), 533.

<sup>51</sup> Ma'rifat menurut at-Tirmidzi dibangun atas dasar *dzauq rūhāni* dan *kasyf Illahi*. Ia dapat dicapai oleh *khawās Auliya'* tanpa melalui perantara. Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'* ed. Utsman Yahya (Beirut: Al-Mathba'ah al-Kāthūlikīyah, 1965), 402-403. Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz 3, 4.

dengan “coraknya” yang beraneka ragam, maka akan ada kemungkinan besar menarik manusia kepada aspek keduniaan. Artinya, *rūh* adalah sesuatu yang memiliki kedekatan tersendiri dengan Tuhan, namun tidak demikian bagi *nafs* dengan keanekaragamannya.

Terakhir, *rūh* (رُوحٌ) sering diterjemahkan kedalam istilah “*spirit*.” Dalam Qur`an ia disebut kurang lebih dalam 20 ayat. Dari kontekstualitas ayat-ayat tersebut, meskipun jelas bahwa *rūh* merupakan otoritas Allah, namun manusia diberi sedikit informasi tentangnya. Salah satunya, *rūh* diciptakan untuk mendukung, memperkuat dan memberikan kehidupan. Karenanya, manusia memiliki sebagian *rūh* Tuhan.<sup>52</sup> Namun, di suatu kesempatan *rūh* juga berkonotasi untuk menunjuk malaikat Jibril.<sup>53</sup> Oleh karena itu secara umum menurut Ghazali *rūh* adalah *jawhar*, karena mengetahui diri dan penciptanya serta dapat berfikir (*al-rūh al-fikriy/al-Nadzariy*).<sup>54</sup>

Dalam *Mishkāt al-Anwār*, al-Ghazali merilis hierarki tingkatan *rūh*. Mulai dari *al-Rūh al-Hassās* (inderawi,) yang merupakan modal awal makhluk hidup. *al-Rūh al-Khayāli* (imajinatif), ia merekam dan menyimpan informasi untuk kemudian diteruskan kepada *rūh Aqli* (intelengensi) pada saat dibutuhkan. *al-Rūh al-‘Aqli* (Akal, intelegensi), yaitu yang mampu menyerap makna-makna di luar indera dan *khayāl*. *Rūh* ini adalah substansi manusiawi yang khusus. *al-rūh al-Fikri/al-Nadzari* (Pemikir), Ia mengolah informasi dari *al-rūh al-aqli*, kemudian dirangkai (*ta’lifāt*) dan diduplikasi (*izdiwājāt*), kemudian dideduksi menjadi pengetahuan-pengetahuan yang berharga lalu dikembangkan. *al-Rūh al-Qudsi* (suci), yaitu *rūh* yang tersingkap selubung-selubung ghaib dan hukum-hukum akhirat serta pengetahuan tentang kerajaan langit dan bumi, bahkan pengetahuan-pengetahuan rabbani.<sup>55</sup> Singkatnya, dengan segala tingkatannya *rūh* merupakan penyokong kehidupan yang cenderung mengenalkan manusia pada Tuhannya.

Dari penjelasan singkat di atas, keempat instrumen tersebut memainkan peran besar dalam diri seorang ‘ulamā’. ‘*Ulamā*’ dituntut untuk memiliki banyak kesemua kualifikasi tersebut. Kualifikasi dalam arti suatu kemampuan untuk mengumpulkan, memproses, dan menggunakan data dengan cara yang baik, sesuai pilihan yang ia pilih. Tubuh manusia hanyalah sebatas instrumen yang mengerami dan menopang *qalb*, yang merupakan inti utama dari manusia. Sehingga, semua kualifikasi yang termaktub di atas, memiliki dua tujuan.

<sup>52</sup> QS al-Hijr: 29.

<sup>53</sup> QS al-Isrā` 17: 85. al-Nahl 16: 102. Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur`an al-‘Adhīm* Juz 4 (Kairo: Dar Thayyibah, 1999), 556.

<sup>54</sup> Al-Ghazali, *Mishkāt al-Anwār* (Kairo: al-Dār al-Qawmiyyah, tt.), 77.

<sup>55</sup> Al-Ghazali, *Mishkāt al-Anwār*, 20, 76-77.

*Pertama*, berupa upaya untuk penyatuan dengan Ilahi (*Striving for unification with the Divine*), dan *kedua* mengupayakan keseimbangan dalam naluri empiris (*striving for equilibrium within physical instincts*).<sup>56</sup> Keduanya, baik spiritual maupun fisik selalu memiliki kemungkinan untuk dioptimalkan. Menarik untuk dicatat, bahwa *'ulamā'* –dalam artian individu manusia, menjadi titik pertemuan dua dimensi tersebut.

Selain itu, satu poin lain yang perlu dicatat adalah ketika Indera mampu menangkap potret realitas, keempat hal tersebut akan mulai menyimpan dan mengolahnya. Proses pengolahan data ini diwarnai dengan berbagai aktifitas; mulai dari mengenal, memilih, memilah, membedakan, menilai dan menentukan. Kesimpulan dari rangkaian proses ini akan memberikan “hukum” atas konsep umum dan mengelompokkannya sesuai tingkat realitasnya. Pada akhirnya, mata rantai proses ini akan berakhir pada tingkat klasifikasi pengetahuan.

## F. Klasifikasi dan Struktur Pengetahuan

Jika *'ulama'* adalah orang dengan kualifikasi dan kemampuan dalam membaca, menelaah, memahami, menilai serta menghukumi suatu *'alāmah*. Pertanyaan selanjutnya adalah; apakah tanda-tanda tersebut termasuk segala jenis ilmu yang memuat rahasia alam semesta atau hanya sebatas ilmu-ilmu fiqh belaka? Merespon persoalan tersebut Qur'an menyebut dua hal yang oleh paradigma pemikiran modern sebut “Struktural dan non-struktural,” “empiris dan nonempiris” ataupun “positivisme dan non-positivisme.”

Kedua hal ini diwakili oleh sebuah ayat pendek yang berbunyi “*rabb al-‘ālamīn*” (رَبِّ الْعَالَمِينَ).<sup>57</sup> Keterangan tersebut telak secara tidak langsung menjelaskan hierarki tingkatan *ālam* (baca: realitas: *wujūd*). Maksudnya, *ālam* yang berakar kata sama dengan *'ulamā'* (yaitu: *'i-l-m*) sangat terikat satu sama lainnya. Lantas apa yang dimaksud dengan kata *'ālamīn* di sini? Al-Ghazali mengartikannya sebagai segala sesuatu selain Allah. Untuk kemudian membaginya menjadi beberapa tingkatan. Yaitu; *al-dhātiy (essential)*, *al-ḥissiy (sensory)*, *al-khayāliy (imaginal)*, *al-'aqliy (conceptual)* dan *al-shibhiy (similar; tajalliy)*.<sup>58</sup>

Adanya lima tingkatan *wujūd* secara tidak langsung akan mengidentifikasi lima tingkatan filter ilmu bagi seorang *'ulamā'*. Artinya, apa yang secara esensial (objektif) benar belum tentu dapat diterima kebenarannya

---

<sup>56</sup> QS Ali-Imran 3: 145, al-An'ām 6: 70, al-Anbiyā` 21: 35 etc. also: Banijamali S,et al., *Ilm al-Nafs From The Views of Islamic Scholars* (Tehran: Allametabatabei University Publisher, 2009), 39-40.

<sup>57</sup> Lihat juga ayat yang berbunyi: أَلَمْ يَلْمِزْهُمْ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ. QS al-Fātihah: 2. al-Baqarah: 77.

<sup>58</sup> Al-Ghazali, *Al-Mishkāt Al-Anwār*, 20.

melalui perspektif subjektif seseorang. Begitu juga dengan apa yang digambarkan pikiran kita dapat diterima secara konseptual (rasio) ataupun secara empiris. Sehingga dapat dikatakan bahwa framework berfikir seorang 'ulamā` menurut Qur`an jelas berbeda, dengan hanya sebatas empiris maupun rasionalis, meskipun obyek materialnya sama yaitu realitas. Ia tidak hanya bertumpu pada argumentasi dan demonstrasi rasional (*burhān 'aqliy*), namun tidak meniadakan pengalaman intuitif (*huḍūr al-'ishraqiy*). Sehingga pengetahuan yang dicapai bukan hanya pengetahuan yang membenarkan realitas sensoris ataupun conceptual belaka, melainkan sampai pada seluruh tingkatan realita itu sendiri.<sup>59</sup> Kesemua keterangan telah secara tegas mengidentifikasi adanya bermacam-macam wilayah pengetahuan yang wajib dikuasai oleh seorang ulama`.

Meminjam istilah filosofis, kelima hal tersebut dapat kita rangkum kedalam empat hal utama. *al-Hassās* (indrawi) mewakili sensoris, *al-Khayālī* (imajinatif) mewakili imajiner, *al-'aqli* (inteleksi) mewakili konseptual dan *al-Qudsi* (suci kenabian) mewakili esensial sekaligus *similar*. Oleh al-Attas kesemuanya dirangkai menjadi sebuah rangkaian tahap dalam memperoleh ilmu pengetahuan. Yaitu, dimulai tahap persepsi, abstraksi, dan inteleksi yang bersifat intuitif dan dibenarkan dengan *khabr ṣādiq*.<sup>60</sup> Akhirnya dapat kita katakan bahwa ilmu dapan diklasifikasikan menjadi 4, yaitu; *al-hissiyyāt* (الحسيات), *al-badihiyyāt* atau *al-'aqliyyāt* (البديهيّات أو العقليّات), *al-hadsiyyāt* (الحدسيّات) dan *al-sam'iyyāt* (السمعيّات).

*Pertama, al-Hissiyyāt* (الحسيات). Merupakan suatu pengetahuan berupa proposisi atau pernyataan yang menunjuk obyek melalui persepsi indrawi. Seperti bagaimana Qur`an menjelaskan perbedaan air tawar dan asin.<sup>61</sup> Pada tingkatan ini ciri khas objek pengetahuan adalah apa yang berupa realitas materi yang mampu ditangkap ataupun dipersepsi oleh panca indra. Darinya pengetahuan yang mampu dipersepsi manusia dapat berupa rasa, bau, suhu, ataupun suatu bentuk materiil. Melihat pentingnya hal tersebut, tidak heran Aristotle sempat berujar "*barang siapa yang hilang darinya indra, maka telah hilanglah ilmu darinya.*"<sup>62</sup> al-Ghazali pun tampak sependapat, sampai ia

<sup>59</sup> Murtadha Muthahhari, *Pengantar Filsafat Islam: Filsafat Teoritis dan Filsafat Praktis* (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2010), 37-38.

<sup>60</sup> Chittick, *Kosmologi Islam dan Dunia Modern*, 93.

<sup>61</sup> QS al-Furqān: 53

<sup>62</sup> Ayatullah Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam* (Jakarta: Shadra Press, 2010), 38.

mengilustrasikan panca indera sebagai kelompok pasukan yang dikendalikan akal sebagai rajanya, dalam sebuah kerajaan tubuh.<sup>63</sup>

Mengingat pentingnya indera di sini, maka tidak mungkin memutus interaksi materi melalui alat yang bersifar materi pula; indera (*al-ḥiss*). Sebab sesuatu yang materi tidak mungkin dirubah menjadi immaterial. Karenanya, secara filosofis alam menyediakan materi berupa pengetahuan paling awal (dasar) yang berupa hal-hal yang ditangkap panca indera. Meskipun indera berperan signifikan, namun ia hanya sebagai syarat yang *lāzim* (harus) bukan syarat yang “cukup.” Indera hanya memotret realita materi yang sifatnya parsial saja, dan untuk meng-generalisasi-kannya dibutuhkan akal.

*Kedua, al-Badihiyyāt* atau *al-‘Aqliyyāt* (البديهيات أو العقليات). Yaitu suatu pengetahuan yang berbentuk ungkapan-ungkapan yang dapat kita ketahui secara *apriori*. Pengetahuan semacam ini berada pada wilayah proses akal sehat (*ta’aqqul*). Qur`an meletakkan akal sebagai faktor pembeda antara manusia dan hewan. Ia melengkapi kelemahan panca indera. Pendek kata, akal pikiran manusia merupakan suatu organ yang mengolah dan menemukan benang merah yang sesuai dalam setiap wilayah ilmu pengetahuan.<sup>64</sup> Sebagai contoh adalah bagaimana Qur`an menggambarkan pergantian siang-malam sebagai tanda-tanda yang harus dibaca oleh seorang ulama`, ataupun bulan yang tampak kecil, padahal sejatinya ia berukuran sangat besar. <sup>65</sup> Meskipun belum pernah kebulan, seorang ulama` akan menolak untuk mengatakan bahwa bulan itu kecil, sekecil mata uang logam. Hal ini dikarenakan *‘aql* nya tidak bisa menerima pernyataan seperti itu.

Yang lebih menarik lagi adalah bagaimana akal memiliki kemampuan bertanya secara kritis tentang segala sesuatu. Ketika bertanya tentang suatu kejadian, ia tidak akan berhenti hanya pada kapankah hal itu terjadi? Lebih jauh ia akan bertanya banyak hal, sebagaimana terjadi pada Tokoh filosof terkenal Aristoteles dan Plato yang keduanya menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Aristoteles memulai pencarian asal usul filsafat melalui abstraksi, dan membentuknya menjadi sebuah proposisi, untuk kemudian disusun dalam suatu rangkaian silogisme. Adapun Socrates dan Plato lebih cenderung kepada penggunaan proses transendensi yang menghasilkan idealisme. Keseluruhan proses ini pada hakekatnya merupakan suatu usaha untuk menyatukan antara hukum pikir dengan isi pemikiran, atau form dan matter yang oleh Aristoteles sebut sebagai *hylemorphism*. Itu terjadi karena dalam tingkatan ini, pengetahuan

---

<sup>63</sup> Al-Ghazali, *Ihyā` ‘Ulūm al-Dīn*, 10.

<sup>64</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas* (Mizan: Bandung, 1998), 159.

<sup>65</sup> QS al-Qassas: 75. al-Ghazali, *Misykāt*, 33.

yang digapai akal berperan sebagai penjelas apa yang disebut logis sebagai basis pengetahuan yang benar.<sup>66</sup>

Objek ilmu di sini berupa fakta konkret yang berada pada fakultas mental yang disistematisasi dan ditafsirkan menurut kerangka logika. Sehingga memungkinkan suatu hal menjadi dapat dipahami dan memberikan informasi baru dimana pengalaman empiris tidak dapat menerimanya dengan benar. Singkatnya, ilmu dalam wilayah *Aqliyyāt* merupakan penyempurna dari hasil kerja indera, ia memberikan pemahaman yang oleh indera gagal dipahami.

*Ketiga, al-Hadsiyyāt* (الحدسيات). Pengetahuan yang mewakili intuisi, dalam bahasa Sufi sering disebut sebagai *al-kashfiyyāt* yaitu pengalaman mistik, visi spiritual ataupun supernatural. Bagaimanapun sempurnanya akal membaca sebuah objek pengetahuan, ia masih memiliki kemampuan terbatas sebagaimana yang terjadi pada Aristotle dan Plato yang mengkaji objek sama namun berkesimpulan saling bertolak belakang. Qur'an "menantang" kemampuan akal manusia, dengan menegaskan bahwa hanya orang-orang mendalami ilmu (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) yang mengerti bahwa pengetahuan tentang "*mutashābihāt*" hanyalah dari Allah.<sup>67</sup> Sama halnya bagaiman pengetahuan tentang ruh yang oleh Qur'an ditegaskan hanya sedikit yang diketahui oleh manusia tentangnya. Oleh karenanya, wilayah pengetahuan ini tidak mampu didekati semata-mata mengandalkan kemampuan logika, namun perlu diikuti dengan apa yang disebut Sufi sebagai *al-kashf*. Jadi, ilmu di sini tidak mungkin dapat begitu saja dicapai melalui proses intelektual, ia hanya mungkin digapai melalui intuisi dan pengalaman secara langsung melalui penyatuan; penyaksian (*shuhūd*), pengecapian (*dzawq*) dan penyingkapan (*kashf*) spiritual.<sup>68</sup>

*Keempat, al-Sam'iyyāt* (السمعيات), yaitu pernyataan yang memuat informasi yang benar (*khabar ṣādiq*). informasi yang benar merupakan sumber kebenaran yang tak kalah penting dalam Islam. Istilah ini masyhur dengan sebutan *true*

<sup>66</sup> Lihat F. Budi Hardiman, *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994). Abdullah Sidik, *Islam dan Filsafat* (Jakarta: Triputra Masa, 1984), 90-91. Lihat pula Abied al-Jabiri, *Binyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2004), 251.

<sup>67</sup> QS Āli Imrān: 7. Ayat yang mengandung beberapa pengertian dan tidak dapat ditentukan arti mana yang dimaksud kecuali sesudah diselidiki secara mendalam; atau ayat-ayat yang pengertiannya hanya Allah yang mengetahui seperti ayat-ayat yang berhubungan dengan yang ghaib-ghaib misalnya ayat-ayat yang mengenai ruh, surga, neraka dan sebagainya. Ismail Fajrie Alatas, *Sungai Tak Bermuara Risalah Konsep Ilmu Dalam Islam: Sebuah Tinjauan Insani* (Diwan: Jakarta, 2006), 150.

<sup>68</sup> S.M. Naquib al-Attas, *a Commentary on The Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri: Being an Exposition of The Salient Points of Distinction between the Positions of the Theologians* (Kuala Lumpur: Ministry of Education and Culture, 1986), 244-245.

*report* ataupun *true narrative*.<sup>69</sup> Pengetahuan dalam wilayah ini bersandar kepada otoritas yang diterima dan diteruskan hingga akhir zaman, di mana sumber utamanya adalah wahyu, baik Qur'an ataupun Sunah.<sup>70</sup>

Menilik segi otoritasnya, *khbar ṣādiq* dibagi dua; absolut dan relatif. Absolut dalam artian otoritas ketuhanan dan kenabian, yaitu Qur'an dan sunah. Sedangkan, Otoritas relatif, lebih merupakan informasi yang diperoleh dari kesepakatan 'ālim dan *hakīm* yang diriwayatkan secara *mutawātir*. Baik ia benar dengan atau tanpa adanya legitimasi dari sumber lain.<sup>71</sup> Tingkat validitas Qur'an terjamin dan bersifat tetap secara *qhat'i*, sebab telah diakui, dibuktikan dan dipastikan bagaimana ia disampaikan pada sahabat dari generasi ke kegenerasi melalui mata rantai tradisi lisan yang jelas.<sup>72</sup> Oleh karenanya, tidak terdapat sedikitpun perbedaan pada tingkat ketawaturannya antara yang dihafal seluruh umat manusia dengan yang diterima Nabi.

Tidak berbeda dari Qur'an, sunah pun termasuk *khbar ṣādiq* yang dapat dipertanggung jawabkan. Hadits *mutawātir* setidaknya telah melewati proses screening yang meliputi; Proses periwayatan dalam jumlah yang banyak secara berturut-turut; tidak hanya diriwayatkan secara berturut-turut, namun perawinya pun harus merata pada setiap generasi. Serta memenuhi kualifikasi (*ṣādiq*: terpercaya) dan terbebas dari kebohongan. Periwayatan harus berdasar pada panca indra, seperti melihat, menyaksikan, megalami, mendengar kabar tersebut secara langsung, tanpa ilusi ataupun praduga.<sup>73</sup> Bila pada hadist yang derajatnya *mutawātir* para ulama telah menetapkan persyaratan yang begitu ketat, maka hadist *ahad* juga demikian. Al-Shawkani merincinya menjadi lima; *Pertama*, sumbernya harus berasal dari *mukallaf*. *Kedua*, ia berasal dari seorang Muslim (lahir-batin). Pernyataan dari non-Muslim dalam hal ajaran Islam tidak dapat diterima. *Ketiga*, perawi haruslah seorang yang memiliki intergritas moral dan wibawa yang tinggi (*'adālah wa murū'ah*). *Keempat*, Perawi harus seorang yang memiliki kualitas ketelitian serta kecermatan (*dhabt*). Sehingga informasi dari non-otoritatif tidak dapat diterima. *Kelima*, Perawi harus terbebas dari sifat

---

<sup>69</sup> Najm al-Dīn al-Nasāfī, *A Commentary on the Creed of Islam* (Columbia University: New York, 1950), 19.

<sup>70</sup> Ibid, 206.

<sup>71</sup> Adi Setia, "Epistemologi Islam Menurut al-Attas Satu Uraian Singkat" dalam *ISLAMIA: Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam*, Tahun II (Nomor.6, Juli-September 2005), 54. Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme*, 207.

<sup>72</sup> Lihat al-Sayyid Ahmad bin Abd Rahmān, *Asānīd Al-Qurrā' al-Asharah al-Barārah wa Ruwwātihim al-Barārah* (Kairo: Dār al-Ṣahābah, 1424).

<sup>73</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharh Taqrīb al-Nawāwī* (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1966), 177. Mahmud Tahhan, *Taisir Muṣṭalah al-Hadīts* (Saudi Arabia: tp., 2000), 19. Bandingkan dengan Muhammad Abu Laits Khoir al-Abadi, *'Ulūmu al-Hadīts Aṣīluhā wa Mu'āshiruhā* (Malaysia: Dār al-Shākir, 2011), 135.

menyembunyikan informasi, serta senantiasa berkata jujur dan berterus terang (*tadlīs*).<sup>74</sup> Singkatnya, *sam'iyāt* merupakan berita benar, baik berupa gambaran, perkataan ataupun tulisan yang memberikan informasi tentang suatu hal yang disampaikan turun-temurun dari satu generasi sampai ke generasi lainnya tanpa ada pengurangan ataupun penambahan.

Dari penjabaran di atas, dapat disimpulkan bahwa objek ilmu pengetahuan diawali melalui tahap persepsi oleh pancaindera eksternal dan kemudian disalurkan kepada pancaindera internal pertama, yaitu indera bersama (*common sense*). Indera bersama ini akan mengabstraksi bentuk dari objek ilmu tersebut menjadi sebuah gambaran (*image*). Yang mana tadi disebut kemampuan representatif (*the representative power*). lalu ketika objek ilmu tersebut telah hilang dari indera eksternal. Gambaran objek tersebut ditangkap makna non indrawinya oleh fakultas estimasi (*estimative power*), dan membentuk putusan serta pendapat melalui jalan imajinatif, seperti benar atau salah, baik atau buruk dst. Makna non indrawi tersebut akan direkam dan disimpan oleh fakultas rekolektif (*retentive power or power of recollection*) hingga sampai pada fakultas imajinasi. Oleh karenanya, tidak heran kalau para sufi secara jelas mengingatkan bahwa mereka mencari 'ilm tentang realitas segala sesuatu (*al-'ilm bi haqā'iq al-umūr*) dan mencapai apa hakikat sebenarnya dari 'ilm (*haqīqah al-'Ilm*) sebagai misinya.

## G. Kesimpulan

Dari penjabaran di atas, penulis dapat menyimpulkan beberapa hal: *Pertama*, 'Ulamā` dalam Islam dipandang sebagai suatu representasi makna dari individu atau golongan yang bergelut dalam aktifitas mental-spiritual, guna mampu mengenal, memilih, memilah, membedakan, menilai dan menentukan representasi makna sesungguhnya dari realitas, bentuk, mode, kuantitas, substansi dan esensi sesuatu oleh jiwa yang rasional lagi tenang. Karenanya, 'ulamā` bukan semata-mata seorang spesialis dalam salah satu bidang keilmuan, namun bersifat universal dalam cara pandangnya, serta memiliki otoritas keilmuan dalam beberapa bidang yang saling berkaitan.

*Kedua*, Untuk dapat, dikatakan 'ulamā` seseorang harus memiliki kualifikasi yang sangat ketat. Kualifikasi yang dimaksud adalah kemampuan mengumpulkan, memproses dan menggunakan informasi terpilih dan selektif, melalui cara yang terbaik. Kualifikasi tersebut meliputi kemampuan mengenal, memilih, memilah, membedakan, menilai dan menentukan representasi makna sesungguhnya dari realitas, bentuk, mode, kuantitas, substansi dan esensi suatu

---

<sup>74</sup> Muhammad ibn Muhammad al-Syawkāni, *Irsyād al-Fuhūl ilā al-Tahqīq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al Kutub al-Islāmiyyah, 1994), 78-85.

objek oleh jiwa yang rasional lagi tenang. Objek itu sendiri terbagi menjadi; *al-dhātiy (essential)*, *al-ḥissiy (sensory)*, *al-khayāliy (imaginal)*, *al-'aqliy (conceptual)* dan *al-shibhiy (similar; tajalliy)*.

*Ketiga*, Proses seorang 'ulama` untuk mendapatkan kesimpulan sangatlah panjang, Melewati tahap persepsi oleh pancaindera eksternal dan kemudian disalurkan kepada pancaindera internal pertama, yaitu indera bersama (*common sense*). Indera bersama ini akan mengabstraksi bentuk dari objek ilmu tersebut menjadi sebuah gambaran (*image*). Yang mana tadi disebut kemampuan representative (*the representative power*). lalu ketika objek ilmu tersebut telah hilang dari indera eksternal. Gambaran objek tersebut ditangkap makna non indrawinya oleh fakultas estimasi (*estimative power*), dan membentuk putusan serta pendapat melalui jalan imajinatif, seperti benar atau salah, baik atau buruk dst. Makna non indrawi tersebut akan direkam dan disimpan oleh fakultas rekolektif (*retentive power or power of recollection*) hingga sampai pada fakultas imajinasi. Oleh karenanya, tidak heran kalau para sufi secara jelas mengingatkan bahwa mereka mencari 'ilm tentang realitas segala sesuatu (*al-'ilm bi haqā'iq al-umūr*) dan mencapai apa hakikat sebenarnya dari 'ilm (*haqīqah al-'Ilm*) sebagai misinya. Rangkaian, proses ini diakhir dengan cek-silang kesesuaian dengan Qur`an dan sunah.

*Keempat*, dengan segala kualifikasi, instrumen dan klasifikasi pengetahuannya seorang ulama' dituntut mampu menjangkau dimensi-dimensi universal, permanen, personal, spiritual dari tujuan pendidikan dan juga organisasi ilmu pengetahuan serta mampu merealisasikannya dalam segala aspek partikular, fiskal, sosial dan segala aspek lainnya yang selalu berubah-ubah dengan puncaknya menjadi *insān kāmil*. Hal ini menjadi penting, sebab ia memiliki otoritas harus mengklarifikasi hakekat ilmu, manusia, sosial budaya, atau dalam cakupan yang lebih luas *ālam* dan Tuhan. Oleh karena itu, prinsip kesatuan *ulamā`* yang integral menurut Qur`an, merupakan kondisi jiwa yang telah mencapai pengetahuan yang benar tentang masalah-masalah hakekat. karenanya, mekanisme untuk kesatuan masyarakat universal dan pengaturan ilmu pengetahuan sudah tentu tidak didasarkan pada sebuah mitos tentang persamaan tetapi didasarkan kepada hirarki menurut tingkat pencapaian spiritual dan moral serta kemampuan pendidikan.

## H. Referensi

Abadi (al), Muhammad Abu Laits Khoir. *'Ulūmu al-Hadīts Aṣīluhā wa Mu'āshiruhā*. Malaysia: Dār al-Shākir, 2011.

Alatas, Ismail Fajrie. *Sungai Tak bermuara Risalah Konsep Ilmu Dalam Islam: Sebuah Tinjauan Insani*. Jakarta: Diwan, 2006.

- Allport, Gordon Willard. *Becoming; Basic Considerations for Personality*. London: Yale University, 1983.
- Attas (al), S.M. Naquib. *A Commentary on The Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri: Being an Exposition of The Salient Points of Distinction between the Positions of the Theologians*. Kuala Lumpur: Ministry of Education and Culture, 1986.
- \_\_\_\_\_. *The Concept of Education in Islam: A Framework for An Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ABIM, 1980.
- \_\_\_\_\_. *The Nature of Man and The Psychology of The Human Soul*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. ISTAC: Kuala Lumpur, 2001.
- Azadhi (al), Muhammad Ibn Hasan. *Jamharah al-Lughah*. Beirut: Dār al-'Ilm, 1987.
- Banijamali, S. *Ilm al-Nafs From The Views of Islamic Scholars*. Tehran: Allametabatabei University Publisher, 2009.
- Boeve, Lieven. *Encountering Transcendence: Contributions to a Theology of Christian Religious Experience*. Belgium: Peeters Publishers, 2005.
- Bukhāriy (a), Muhammad Ibn Ismail. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāriy*. Tt: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422.
- Chittick, William C. *Kosmologi Islam dan Dunia Modern: Relevansi Ilmu-Ilmu Intelektualisme Islam*, terj Arif Mulyani. Mizan: Bandung, 2007.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Mizan: Bandung, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The Beacon on the Crest of a Hill Quotes*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.
- Faruqi (a), Ismail Raji. *Al-Tawhid It's Implications for Thought and Life*. Virginia: IIIT, 1992.

- Ghazali (al), Abu Hamid Muhammad. *al-Risālah al-Laduniyyah*, in *Majmu' āl-Rasāil*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- \_\_\_\_\_. *Mishkāt al-Anwār*. Kairo: al-Dār al-Qawmiyyah, tt.
- \_\_\_\_\_. *Kayfa Nata'ammal ma'a al-Qur'ān*. Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islāmiy, 1992.
- Hakīm (a), al-Tirmidzi. *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, ed. Utsman Yahya. Beirut: Al-Mathba'ah al-Kāthūlikīyah, 1965.
- Hardiman, F. Budi. *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Ibn Hibban, Muhamad. *Ṣahīh Ibn Hibbān*. Beirut: Mu'assas al-Risalah, 1988.
- Jabiri (a), Abied. *Binyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2004.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, (ed.) J. Ratner. New York: University Books, 1963.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyibak Tirani Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2005.
- Katsir, Ibn. *Tafsīr al-Qur'an al-'Adhīm*. Kairo: Dar Thayyibah, 1999.
- Kneller, George F. *Science as a Human Endeavor*. New York: Columbia University Press, 1978.
- Ma'lūf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1998.
- Maier, Ronald. *Knowledge Management Systems: Information and Communication Technologies for Knowledge Management*. Berlin: Springer, 2007.
- Mājah, Ibn. *Sunan Ibn Mājah*. Tt: Dār alhyā' al-Kutub, tt.
- Manzur, Ibn. *Mu'assasah al-Tārikh al-'Arabiyy*. Beirut: Mu'assasah al-Tārikh al-'Arabi, 1992.
- Muthahhari, Ayatullah Murtadha. *Pengantar Epistemologi Islam*. Jakarta: Shadra Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Pengantar Filsafat Islam: Filsafat Teoritis dan Filsafat Praktis*. Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2010.
- Nasāfi (al), Najm al-Dīn. *A Commentary on the Creed of Islam*. Columbia University: New York, 1950.

- Padoan, Pierre Carlo. *Trade and the Accumulation and Diffusion of Knowledge*. The World Bank International Economic Department, November 1996.
- Rahmān, al-Sayyid Ahmad bin Abd. *Asānīd Al-Qurrā' al-Asharah al-Barārah wa Ruwwātihim al-Barārah*. Kairo: Dār al-Şahābah, 1424.
- Riyadh, Sa'ad. *Ilmu al-Nafs fi Hadīth al-Sharīf*. Tt: Muassasah Iqra', 2004.
- Rosenthal, Frans. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Sassower, Raphael. *Popper's Legacy: Rethinking Politics, Economics and Science*. New York: Routledge, 2014.
- Setia, Adi. "Epistemologi Islam Menurut al-Attas Satu Uraian Singkat". *ISLAMIA: Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam*. Tahun II Nomor.6, Juli-September 2005.
- Sidik, Abdullah. *Islam dan Filsafat*. Jakarta: Triputra Masa, 1984.
- Sulaimān, Abu Dāwud. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: al\_Maktabah al'Aşriyah, tt.
- Sulaiman, Umar Ibn. *Maqāşit al-Mukallaḥīn fīmā Yuta'abbadu bihi li Rabb al-Ālamīn*. al-Kuwait: Maktabah al-Fallah, 1981.
- Suyūṭiy (al), Jalāl al-Dīn. *Tadrīb al-Rāwī fi Sharh Taqrīb al-Nawāwī*. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1966.
- Syawkāniy (al), Muhammad ibn Muhammad. *Irsyād al-Fuhūl ilā al-Tahqīq al-Haqq min 'Ilm al-Uşūl*. Beirut: Dār al Kutub al-Islāmiyyah, 1994.
- Tahhan, Mahmud. *Taisīr Muşṭalah al Hadīts*. Saudi Arabia: tp., 2000.
- Tamīmīy (al), Abu Abdurrahman Abdullah. *Tawḍīh al-Ahkām min Bulūgh al-Marām*. Makkah: Maktabah al-Asadiy, 2003.
- Tawjarīy, Muhammad Ibn Ibrahim. *Mawsū' al-Fiqh al-Islāmīy*. Tt.: Bait al-Afkār al-Dawliyah, 2009.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *al-Ghazālī's Concept of Causality: with Reference to His Interpretations of Reality and Knowledge*. Kuala Lumpur: IIUM, 2010.