

SISTEM PENGETAHUAN DALAM AL-QURAN
(Studi Fenomenologis Tafsir Ibn ‘Arabī dan Fakhr al-Dīn Al-Rāzī)

DISERTASI

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir**



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

Oleh:
Piet Hizbullah Khaidir
NIM: F13218034

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda-tangan di bawah ini saya:

Nama : Piet Hizbullah Khaidir

NIM : F13218034

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 3 Januari 2022

Saya yang menyatakan,



Piet Hizbullah Khaidir

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Sistem Pengetahuan dalam al-Quran (Studi Fenomenologis Tafsir Ibn ‘Arabī dan Fakhr al-Dīn Al-Rāzī)” yang ditulis oleh Piet Hizbullah Khaidir ini telah disetujui pada tanggal 3 Januari 2022.

Oleh:

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, consisting of a vertical stroke on the left, a horizontal stroke extending to the right, and several loops and flourishes below the horizontal line.

Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, featuring a series of overlapping loops and a long horizontal stroke at the bottom.

Prof. H. Abdul Kadir Riyadi, M.Sc., Ph.D.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul “Sistem Pengetahuan dalam al-Quran (Studi Fenomenologis Tafsir Ibn ‘Arabī dan Fakhr al-Dīn Al-Rāzī)” yang ditulis oleh Piet Hizbullah Khaidir ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 27 Mei 2022.

Tim Penguji:

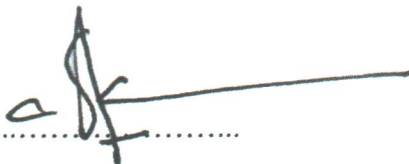
1. Dr. H. Ahmad Nur Fuad, M.A. (Ketua Penguji)

..... 

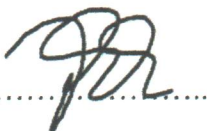
2. Dr. H. Mohammad Arif, Lc., M.A. (Sekretaris Penguji)

..... 

3. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Promotor/Penguji)

..... 

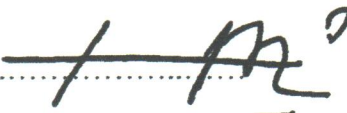
4. Prof. Dr. H. Abd. Kadir Riyadi, M.Sc. (Promotor/Penguji)

..... 

5. Prof. Dr. Zakiyuddin Baidhawiy, M.Ag. (Penguji Utama)

..... 

6. Prof. Dr. H. Husein Azis, M.Ag. (Penguji)

..... 


7. Dr. Mukhammad Zamzami., Lc, M.Fil.I. (Penguji)

..... 

Surabaya, 27 Mei 2022

Direktur Pascasarjana,




Prof. Dr. H. Aswadi, M.A.
NIP. 196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : PIET HIZBULLAH KHAIDIR
NIM : F13218034
Fakultas/Jurusan : DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
E-mail address : pietkhaidir@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)

yang berjudul :

Sistem Pengetahuan dalam Al-Qur'an (Studi Fenomenologis Tafsir Ibn 'Arabi dan Fakhr al-Din al-Razi)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 21 Maret 2023

Penulis

Piet Hizbullah Khaidir

ABSTRAK

Judul : SISTEM PENGETAHUAN DALAM AL-QUR'AN (Studi Fenomenologis Tafsir Ibn 'Arabī dan Fakhr al-Dīn Al-Rāzī)
Penulis : Piet Hizbullah Khaidir
Kata Kunci : Epistemologi, Studi Fenomenologis, Tafsir, Ibn 'Arabī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Persoalan utama dalam diskursus epistemologi yang belum selesai dibahas sejak awal mula diperbincangkan oleh para filsuf kurang lebih 2300-an tahun yang lalu, sejak masa Socrates hingga hari ini, adalah *pertama*, relasi antara epistemologi dan ontologi. *Kedua*, relasi antara empirisme dan rasionalisme. Berdasarkan latar belakang masalah tersebut, penelitian ini membahas sistem pengetahuan dalam al-Qur'an (Studi fenomenologis Tafsir Ibn 'Arabī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī). Kata kunci epistemologi dalam al-Qur'an dikaji dengan menggunakan teori fenomenologi Edmund Husserl (1859-1938). Metode analisis data dalam penelitian ini adalah metode analisa kualitatif, yakni tafsir tematik dipadu dengan studi fenomenologis. Metode tafsir tematik bisa diterapkan dalam proses koding lafal-lafal epistemologi, analisis relasi antar kata dan ayat; sedangkan studi fenomenologis digunakan sebagai praduga teoretik atas tafsir ayat al-Qur'an serta struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Penelitian ini untuk menjawab dua rumusan masalah, yaitu: *Pertama*, Bagaimana praduga teoretis tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat sistem pengetahuan dalam al-Qur'an? *Kedua*, Bagaimana struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an? Jawaban terhadap persoalan utama dan rumusan masalah yang dibahas dalam penelitian ini adalah bahwa al-Qur'an sebagai kitab suci menyajikan sistematika pengetahuan secara komprehensif, melalui data kata kunci epistemologi, subjek dan objek epistemologi, lokus epistemologi serta kata kunci epistemologi penghubung yang dapat diidentifikasi secara solid dan jelas. Dari data epistemologi tersebut *novelty* penelitian ini sebagai jawaban atas rumusan masalah kedua: *pertama*, konsep epistemologi ada tiga: logis, rasa, dan logis-rasa. *Kedua*, sistem pengetahuan dalam al-Qur'an memuat konsep epistemologi gabungan yang komprehensif, baik dari segi proses epistemologi, lokus maupun teori kebenarannya. Epistemologi ini disebut dengan *tadhakkur raḥmanī*.

Praduga teoretik tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī menemukan hasil data bahwa ada tendensi ideologis tafsir sufistik dan filosofis dalam menafsirkan ayat-ayat yang memuat kata epistemologi. Sajian analisis konsep epistemologi dan hierarki ilmu oleh Ibn 'Arabī dan al-Rāzī mengonfirmasi temuan hasil data tersebut. Implikasi teoretis temuan di atas adalah al-Qur'an merupakan kitab suci yang memuat konsep epistemologi secara luas, lengkap dan jelas. Dengan demikian, al-Qur'an tidak bisa diabaikan sebagai sumber diskursus kajian epistemologi secara lebih mendalam.

ABSTRACT

Title : THE SYSTEM OF KNOWLEDGE IN THE QUR'AN
(Phenomenological Studies of Tafsir Ibn 'Arabī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī)
Writer : Piet Hizbullah Khaidir
Keywords : Epistemology, Phenomenological Study, Tafsir, Ibn 'Arabī, and Fakhr al-Dīn al-Rāzī

The main issue in the discourse of epistemology is the first, the relationship between epistemology and ontology. Second, the relation between empiricism and rationalism. Based on the background of the problem, this study discusses the knowledge system in the Qur'an (phenomenological studies of Tafsir Ibn 'Arabī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī). Epistemological keywords in the Qur'an are studied using the phenomenological theory of Edmund Husserl (1859-1938). The data analysis method in this study is a qualitative analysis method, namely thematic interpretation combined with phenomenological studies. The thematic interpretation method can be applied in the process of coding epistemological pronunciations, analyzing the relationship between words and verses; while the phenomenological study is used as a theoretical presupposition on the interpretation of the verses of the Qur'an and the fundamental structure of the knowledge system in the Qur'an.

This study aims to answer two problem formulations, namely: First, how are the theoretical presumptions of the interpretation of Ibn 'Arabī and al-Rāzī in understanding keywords and verses -verse system of knowledge in the Qur'an? Second, what is the fundamental structure of the knowledge system in the Qur'an? The answer to the main problem and problem formulation discussed in this study is that the Qur'an as a holy book presents a systematic knowledge of comprehensively, through data on epistemological keywords, epistemological subjects and objects, epistemological loci and connecting epistemological keywords that can be identified independently. solid and clear. From the epistemological data, the novelty of this study is the answer to the second problem formulation: first, there are three epistemological concepts: logical, rasa, and logical-rasa. Second, the knowledge system in the Qur'an contains a comprehensive combined epistemological concept, both in terms of the epistemological process, locus and theory of truth. This epistemology is called *tadhakkur rahmānī*.

The theoretical presuppositions of the interpretations of Ibn 'Arabī and al-Rāzī found data results that there were ideological tendencies of Sufistic and philosophical interpretations in interpreting verses containing the word epistemology. The presentation of the analysis of the concept of epistemology and the hierarchy of knowledge by Ibn 'Arabī and al-Rāzī confirmed the findings of the data results. The theoretical implication of the findings above is that the Qur'an is a holy book that contains broad, complete and clear epistemological concepts. Thus, the Qur'an cannot be ignored as a source of more in-depth epistemological study discourse.

ملخص الرسالة

الموضوع : نظام المعرفة في القرآن (دراسة ظاهرية لتفسير ابن عربي و فخر الدين الرازي)
المؤلف : فيث حزب الله حيدر
الكلمات المفتاحية : نظرية المعرفة، دراسة ظاهرية، التفسير، ابن عربي، فخر الدين الرازي

القضية الرئيسية في خطاب نظرية المعرفة هي الأولى ، العلاقة بين نظرية المعرفة والأنطولوجيا. ثانيًا ، العلاقة بين التجريبية والعقلانية. بناءً على خلفية المشكلة ، تناقش هذه الدراسة نظام المعرفة في القرآن (دراسات ظاهرية لتفسير ابن عربي وفخر الدين الرازي). تمت دراسة الكلمات الأساسية المعرفية في القرآن باستخدام النظرية الظاهرية لإدموند هوسرل (1859-1938). طريقة تحليل البيانات في هذه الدراسة هي طريقة تحليل نوعي، أي التفسير الموضوعي المقترن بدراسات الظواهر. يمكن تطبيق طريقة التفسير الموضوعي في عملية ترميز النطق المعرفي ، وتحليل العلاقة بين الكلمات والآيات ؛ بينما تُستخدم الدراسة الظاهرية كافتراض نظري لتفسير آيات القرآن والبنية الأساسية لنظام المعرفة في القرآن.

تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن مشكلتين ، وهما: أولاً، كيف يتم وضع الافتراضات النظرية لتفسير ابن عربي والرازي في فهم الكلمات الأساسية والآيات - نظام المعرفة في القرآن؟ ثانيًا، ما هي البنية الأساسية لنظام المعرفة في القرآن؟ الإجابة على المشكلة الرئيسية وصياغة المشكلة التي تمت مناقشتها في هذه الدراسة هي أن القرآن ككتاب مقدس يقدم معرفة منهجية شاملة ، من خلال بيانات حول الكلمات الرئيسية المعرفية، والموضوعات والأشياء المعرفية، والمواقع المعرفية وربط الكلمات الرئيسية المعرفية التي يمكن أن تكون. تم تحديدها بشكل مستقل صلبة وواضحة. من البيانات المعرفية، فإن حداثة هذه الدراسة هي الإجابة على صياغة المشكلة الثانية: أولاً ، هناك ثلاثة مفاهيم معرفية: منطقي ، ذوقي ، ومنطقي ذوقي. ثانيًا ، يحتوي نظام المعرفة في القرآن على مفهوم معرفي شامل ومركب ، من حيث العملية المعرفية والموقع ونظرية الحقيقة. تسمى نظرية المعرفة هذه بتذكر رحمانى.

وجدت الافتراضات النظرية لتفسيرات ابن عربي والرازي نتائج البيانات التي تشير إلى وجود اتجاهات أيديولوجية للتفسيرات الصوفية والفلسفية في تفسير الآيات التي تحتوي على كلمة نظرية المعرفة. أكد تقديم تحليل مفهوم نظرية المعرفة وتدرج المعارف عند ابن عربي والرازي ذى نتائج البيانات. المعنى النظري للنتائج المذكورة هو أن القرآن كتاب مقدس يحتوي على مفاهيم معرفية واسعة وكاملة وواضحة. وبالتالي، لا يمكن تجاهل القرآن كمصدر لخطاب دراسة معرفية أكثر تعمقًا.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	ii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
PERSETUJUAN PROMOTOR	v
PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI	vi
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP	vii
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI	ix
MOTTO	x
PERSEMBAHAN.....	xi
ABSTRAK BAHASA INDONESIA	xii
ABSTRAK BAHASA INGGRIS.....	xiii
ABSTRAK BAHASA ARAB.....	xiv
KATA PENGANTAR.....	xv
DAFTAR ISI.....	xviii
DAFTAR TABEL DAN BAGAN.....	xxiv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	36
C. Rumusan Masalah	39
D. Tujuan Penelitian	40
E. Kegunaan Penelitian	40

1. Teoretis	40
2. Praktis	41
F. Penelitian Terdahulu	42
G. Kerangka Teoretis	49
H. Metode Penelitian	56
1. Jenis Penelitian	57
2. Pendekatan	57
3. Data dan Sumber Data	58
4. Teknik Pengolahan Data	59
5. Metode Analisis Data	60
I. Sistematika Pembahasan	62
BAB II KONSEP EPISTEMOLOGI DALAM TAFSIR IBN ‘ARABI DAN FAKHR AL-DIN AL-RĀZĪ.....	63
A. Metode dan Corak Tafsir Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī	64
1. Biografi Singkat	64
a. Muhyī al-Dīn Ibn ‘Arabī	64
b. Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī	65
2. Metode dan Corak Tafsir	65
B. Penafsiran Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī tentang Ayat-Ayat Epistemologi	77
1. Makna Epistemologi	78
2. Makna ‘ <i>Ilm</i> dan <i>Ma‘rifā</i>	82
3. Pengetahuan Inderawi dalam Penafsiran Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī.....	90

a. [<i>Sami'a</i>]	91
b. [<i>Ra'a</i>].....	103
c. [<i>Naẓara</i>].....	113
d. [<i>Başura</i>].....	115
e. [<i>Dhāqa</i>].....	117
4. Pengetahuan Rasional dalam Penafsiran Ibn 'Arabī dan al-Rāzī.....	121
a. [<i>Aqala</i>].....	123
b. [<i>Adraka</i>]	126
c. [<i>Tafakkara</i>].....	134
d. [<i>Tadabbara</i>].....	135
5. Pengetahuan <i>Huḍūrī</i> dalam Penafsiran Ibn 'Arabī dan al-Rāzī.....	141
C. Konsep Epistemologi dan Hierarki Ilmu Perspektif Ibn 'Arabī dan al-Rāzī.....	148
1. Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī.....	148
a. Konsep Pengetahuan (Epistemologi).....	148
b. Produk Epistemologi	150
c. Konsep Objek (Ontologi) dan Proses Epistemologi....	151
d. Kritik atas Konsep Epistemologi Ibn 'Arabī	153
2. Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī	154
a. Konsep Pengetahuan (Epistemologi).....	154
b. Produk Epistemologi	154
c. Konsep Objek (Ontologi) dan Proses Epistemologi....	155

d. Kritik atas Konsep Epistemologi al-Rāzī	158
--	-----

**BAB III DESKRIPSI STRUKTUR SISTEM PENGETAHUAN
DALAM AL-QUR'AN** 160

A. Proses Epistemologi dan Relasi Subjek-Objek Pengetahuan	161
B. Objek Pengetahuan dalam Al-Qur'an	165
C. Alur Proses dan Prosedur Lafal Epistemologi dalam al-Qur'an	169
D. Lafal-Lafal Proses Epistemologis dan Relasi Subjek-Objek Pengetahuan	171
1. Lafal-Lafal Proses Pencerapan	171
a. <i>Sami'a</i>	172
b. <i>Ra'a</i>	178
c. <i>Nazara</i>	186
d. <i>Başura</i>	191
e. <i>Dhāqa</i>	195
f. <i>Alhama</i> dan <i>Awḥā</i>	199
2. Lafal-Lafal Proses Konseptual	205
a. <i>'Aqala</i>	205
b. <i>'Alima</i>	210
c. <i>Faqaha</i>	216
d. <i>Sha'ura</i>	222
e. <i>Adraka</i>	226
3. Lafal-Lafal Proses Abstraksi	229
a. <i>Tafakkara</i>	229

b. <i>Tadabbara</i>	233
c. <i>Tafaqqaha</i>	239
d. <i>Tadhakkara</i>	242
BAB IV ANALISA STRUKTUR SISTEM PENGETAHUAN DALAM AL-QUR'AN	246
A. Objek Epistemologi dalam Al-Qur'an	247
1. Objek Tunggal (<i>Ra'a</i> dan <i>Adraka</i>)	247
a. <i>Ra'a</i>	247
b. <i>Adraka</i>	248
2. Objek Plural (<i>Nazara</i> dan ' <i>Alima</i> ')	249
a. <i>Nazara</i>	249
b. ' <i>Alima</i> '	252
3. Objek Kompleks (<i>Başura</i> , ' <i>Aqala</i> ', dan <i>Faqaha</i>)	253
a. <i>Başura</i>	253
b. ' <i>Aqala</i> '	256
c. <i>Faqaha</i>	258
B. Struktur Fundamental Sistem Pengetahuan dalam al-Qur'an	261
1. Lafal Epistemologi Penghubung	262
a. <i>Tadabbara</i> (Penghubung Lafal <i>Ra'a</i> dan <i>Dhawq</i>)	263
b. <i>Tafakkara</i> (Penghubung Lafal <i>Nazara</i> dan <i>Sha'ura</i>)	266
c. <i>Tadhakkara</i> (Penghubung Lafal <i>Başura</i> dan Objek Kompleks)	269
2. Lokus Epistemologi dalam al-Qur'an	271
a. Lokus Epistemologi	271

b. Lafal-Lafal Lokus Epistemologi dalam al-Qur'an	273
1) <i>Ṣadr</i>	273
2) <i>Fu'ād</i>	292
3) <i>Qalb</i>	302
4) <i>Lubb</i>	311
3. Sistematika Komprehensif Epistemologi dalam al-Qur'an	324
BAB V PENUTUP	338
A. Kesimpulan	337
B. Implikasi Teoretis	340
C. Keterbatasan Studi	342
D. Saran-saran	344
DAFTAR PUSTAKA	345
DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS	

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR TABEL DAN BAGAN

A. Daftar Tabel

Tabel	Nama Tabel
Tabel 1.1	Kata Kunci Epistemologi Terkumpul dalam Ayat Al-Qur'an
Tabel 1.3	Teknik Operasional Studi Fenomenologis Sistem Pengetahuan dalam Al-Qur'an
Tabel 2.1	Konsep Epistemologi Ibn 'Arabī
Tabel 2.2	Konsep Hierarki Ilmu Ibn 'Arabī
Tabel 2.3	Konsep Epistemologi Fakhr al-Dīn al-Rāzī
Tabel 2.4	Konsep Hierarki Ilmu Fakhr al-Dīn al-Rāzī
Tabel 4.1	Studi Fenomenologis Sistem Pengetahuan dalam Al-Qur'an
Tabel 4.2	Studi Fenomenologis Hierarki Ilmu Sistem Pengetahuan dalam al-Qur'an

B. Daftar Bagan

Bagan	Nama Bagan
Bagan 1.2	Kerangka Teoretis Studi Fenomenologis

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam literatur penafsiran al-Qur'an, serta karya-karya yang secara khusus menelaah al-Qur'an dan pengetahuan, dinyatakan bahwa al-Qur'an memiliki keterkaitan erat dengan pengetahuan dan ilmu pengetahuan.¹ Muḥammad Ḥusein al-Dhahabī ketika menjelaskan pendekatan (*al-ittijāh*), corak (*al-lawṇ*) dan metode (*al-manhaj*) kelompok tafsir yang dikategorikan sebagai *tafsīr bi al-ra'yi* dan *al-tafsīr al-sūfī* menyebutkan kecenderungan beberapa tafsir yang membahas tema pengetahuan, sains, filsafat dan tasawuf.² Dua kitab tafsir yang juga dinilai memiliki pendekatan dan corak '*ilmī*' adalah *Tafsīr Ṭaṭṭawī*³ dan *Tafsīr (Khawāṭir) al-Sha'rawī*.⁴

¹ Aḥmad Fu'ād Bāshā, *Falsafat al-'Ilm al-Islāmiyah: Madkhal li Ru'yah Kawniyyah Ḥaḍariyyah* (Kairo: Dār al-Salam, 2014).

² Muḥammad Ḥusein al-Dhahabī mengelompokkan beberapa *tafsīr bi al-ra'yi*, baik dengan corak *falsafī*, *sūfī*, ataupun '*ilmī*', di antaranya untuk *tafsīr falsafī* dan '*ilmī*': *Mafātīh al-Ghayb* (al-Rāzī), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (al-Bayḍāwī), *Midārak al-Tanzīl wa Haqā'iq al-Ta'wīl* (al-Nasafī), *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* (al-Khāzin), *al-Baḥr al-Muḥīt* (Abū Ḥayyān), *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān* (al-Naysābūrī), *al-Jalālayn* (al-Jalāl al-Dīn al-Maḥallī wa al-Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī), *al-Sirāj al-Munīr fī al-I'ānah 'alā Ma'rifat Ba'd Ma'ān Kalām Rabbinā al-Ḥakīm al-Khabīr* (al-Khaṭīb al-Sharbinī), *Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāya al-Kitāb al-Karīm* (Abū al-Su'ūd), dan *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab'u al-Mathānī (al-Alusi)*, sedangkan untuk *tafsīr sūfī* atau *ishārī*, di antaranya: *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (al-Tustārī), *Haqā'iq al-Tafsīr* (al-Salāmī), '*Arā'is al-Bayān fī Haqā'iq al-Qur'ān* (Abū Muḥammad al-Shayrāzī), *al-Ta'wīlāt al-Najmiyyah* (Najm al-Dīn Dayāh wa al-Samnānī), *Tafsīr Ibn 'Arabī* (Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī). Untuk rujukan *tafsīr falsafī* dan '*ilmī*' lihat Muḥammad Ḥusein al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid I (Maktabah Mush'ab bin Umair al-Islāmiyyah, 2004), 205-257, sedangkan untuk referensi *tafsīr sūfī* atau *ishārī* lihat Ibid., Jilid II, 112-138.

³ Ibid., Jilid II, 201-212. Lihat juga Majid Daneshgar, *Ṭaṭṭawī Jawhār and the Qur'ān Tafsīr and Social Concerns in the Twentieth Century* (London: Routledge, 2018). Lihat juga Armainingsih, "Studi Tafsir Saintifik: Al-Jawāhir fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm Karya Syekh Ṭaṭṭawī Jauharī, Jurnal At-Tibyan, Vol. I, No.1 (Januari–Juni 2016), 94-117.

⁴ Muḥammad Mutawallī al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī* (Kairo: Akhbār al-Yawm, 1997).

Karya serupa yang mengupas isu al-Qur'an dan sains adalah buku Agus Purwanto. Dalam dua buku fenomenalnya,⁵ ahli Fisika teori ini menyatakan bahwa ia menulis buku tentang al-Qur'an dan sains dimaksudkan agar umat Islam memperhatikan tema-tema sains yang selama beberapa abad ini telah ditinggalkan. Meski tetap penting dilanjutkan, menurut Agus, paradigma *fiqh* perlu diimbangi dengan kajian tematik ilmu pengetahuan, yang dalam catatan Agus teridentifikasi ada kurang lebih 800 ayat terkait sains yang dimuat dalam al-Qur'an.⁶ Untuk menggugah kembali minat umat Islam kepada sains dan penemuan-penemuan sains baru, menurut Agus diperlukan buku khusus. Kitab-kitab *tafsīr al-Qur'ān* yang menggunakan perspektif sains dalam metode dan objek penafsirannya belum membuat perhatian umat Islam bangkit kembali untuk mengembangkan sains. Sehingga umat Islam yang seharusnya terdampak positif dengan isi tafsir tersebut, belum tergugah juga. Sementara dalam fakta historis dilaporkan bahwa kemajuan peradaban Islam itu terjadi karena umat Islam mengembangkan sains dengan sedemikian rupa. Sehingga lahirlah temuan-temuan ilmu pengetahuan yang bermanfaat untuk umat manusia.⁷

Karya senada yang ingin menggabungkan agama dan sains adalah buku Osman Bakar berjudul *Tawhīd dan Sains*. Buku ini menyajikan perspektif Islam tentang agama dan sains. Tesis utamanya adalah bahwa pemahaman yang benar

⁵ Agus Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta: Sisi-Sisi Al-Qur'an yang Terlupakan*, Cetakan III (Bandung: Mizan, 2017). Lihat juga Agus Purwanto, *Nalar Ayat-Ayat Semesta: Menjadikan Al-Qur'an sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan*, Cetakan III (Bandung: Mizan, 2017).

⁶ Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta*, 21-25 dan 33-179.

⁷ *Ibid.*, 15-29.

tentang *tawhīd* dapat menjadi pijakan yang kuat bagi sains. *Tawhīd* merupakan spirit sains. Dengan pemahaman tentang *tawhīd* yang benar, lahir tiga sikap penting dalam tradisi ilmiah, yaitu: *pertama*, semangat ilmiah; *kedua*, *spirit* eksperimentasi; dan *ketiga*, sikap religius sebagai pilar penegakan objektivitas.⁸

Upaya yang telah dilakukan oleh beberapa cendekiawan muslim di atas, khususnya oleh Agus Purwanto misalnya, sangat penting dalam hal penegasan posisi al-Qur'an sebagai sumber sistem pengetahuan. Sebagai karya yang konsen dalam kajian lafal-lafal dengan subjek alam semesta (*āyah kawniyah*) yang diulas untuk dibuktikan secara saintifik, karya Agus dan karya-karya serupa harus mendapatkan apresiasi yang luas. Kendati demikian, dalam konteks penegasan sebagai sistem pengetahuan, kajian yang dilakukan Agus di dalam kedua bukunya perlu diberi catatan. *Pertama*, karya Agus tersebut lebih fokus kepada lafal-lafal alam semesta sebagai objek sains, dan belum membahasnya sebagai struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Kedua, karya tersebut belum menunjukkan posisi al-Qur'an sebagai basis konstruksi ilmu pengetahuan, meski di buku kedua (Nalar Ayat-Ayat Semesta), Agus memberinya anak judul: "Menjadikan al-Qur'an sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan". Khusus Bab Kesatu berjudul Islam dan Sains, Agus mengulik fakta sejarah dan peluang masa depan menjadikan al-Qur'an sebagai basis konstruksi ilmu pengetahuan, mengingat sejumlah 800 *āyah kawniyyah* dimuat

⁸ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dan M.S. Nasrulloh dari *Tawhīd and Science: Islamic Perspective on Religion and Science* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2008), 67-82.

dalam al-Qur'an, serta konsen al-Qur'an terhadap lafal berfikir (*'aqala*), yang oleh Agus diberi sub judul "Al-Qur'an dan Akal". Kendati demikian, kajian lafal-lafalnya belum menampilkan keterkaitan sistematis lafal-lafal ilmu pengetahuan dalam konstruksi konsep epistemologi.⁹

Dalam telaah penulis terhadap beberapa literatur terdahulu, belum ada kajian komprehensif tentang sistem pengetahuan dalam al-Qur'an secara khusus. Penulis berkepentingan untuk mengkaji kata kunci lafal-lafal dan ayat-ayat epistemologi dalam al-Qur'an dengan tujuan dan maksud yang mungkin sama dengan yang telah dilakukan oleh para peneliti tentang keterkaitan al-Qur'an dan pengetahuan, yaitu untuk membuktikan bahwa al-Qur'an sebagai wahyu memiliki sistem pengetahuan yang komprehensif. Basis data lafal-lafal epistemologi yang dikaji dalam penelitian ini adalah kata kunci dan ayat-ayat dalam al-Qur'an tentang sistem pengetahuan.

Penelitian ini secara umum mengkaji sistem pengetahuan (epistemologi) dalam al-Qur'an sebagai objek material mayor.¹⁰ Sedangkan objek formalnya¹¹ adalah fenomenologi Edmund Husserl (1859-1938).¹² Dengan objek formal tersebut, objek material mayor dalam penelitian ini secara khusus adalah fenomena

⁹ Purwanto, *Nalar Ayat-Ayat Semesta*, 1-267.

¹⁰ Jerry Obi-Okogbuo, "The Philosophy of Science: A Delineation of Its Scope and Boundaries", *European Scientific Journal*, Vol. 11, No. 8 (March, 2015), 130-132.

¹¹ Ibid.

¹² Untuk informasi singkat dan komprehensif teori Fenomenologi Edmund Husserl lihat misalnya: Muhsin Hariyanto, "Fenomenologi Transendental Edmund Husserl", <http://repository.umy.ac.id/bitstream/handle/123456789/3135/FENOMENOLOGI%20TRANSEN%20EDMUND%20HUSSERL.pdf?sequence=1>, diakses 3 January 2022. Lihat juga O. Hasbiansyah, "Pendekatan Fenomenologi: Pengantar Praktik Penelitian dalam Ilmu Sosial dan Komunikasi," *MediaTor*, Vol. 9, No. 1 (Juni, 2008), 163-180.

sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.¹³ Sistem pengetahuan yang dianalisis sebagai fenomena ini membahas secara khusus dua poin penting, yaitu: *pertama*, relasi epistemologi dan ontologi; dan *kedua*, pengetahuan rasional dan empiris. Sebagai eksemplar studi fenomenologis (objek material minor), dalam penelitian ini dikaji dua poin penting, yaitu: *pertama*, sistem pengetahuan dalam tafsir Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī (1165–1240) dan Muhammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1150–1210); dan *kedua*, struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 282, “.....Dan bertakwalah kalian kepada Allah, Allah memberikan pengajaran kepada kalian, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu”,¹⁴ sangat masyhur menjadi landasan teoretis pengetahuan (*al-ma'ārif*) dalam tafsir Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī. Menurut Ibn 'Arabī, untuk berproses memperoleh penyaksian dan ketersingkapan pengetahuan (*mushāhadah* dan *mukāshafah*), subjek pengetahuan harus melakukan *sulūk al-mujāhadah* dan *al-riyāḍah*, mendekat dan mengalami langsung objek dan sumber pengetahuan, yakni Allah Swt. Dengan subjek mendekat dan mengalami langsung sumber dan objek pengetahuan, menjadi tersingkaplah pengetahuan untuknya. Subjek pengetahuan mengalami langsung sumber dan objek pengetahuan, tidak melalui

¹³ Edmund Husserl, *Introduction to Logic and Theory of Knowledge (Lectures 1906/07)*, Volume XIII, Edited by Ullrich Melle, Translated by Claire Ortiz Hill (The Netherlands: Springer, 2008), 97-99. Lihat juga Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik hingga Kontemporer*, (Depok, Rajagrafindo Persada, 2016), 205-206.

¹⁴ *Al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 49. Lihat juga Al-Qur'an al-Karīm. <https://quran.kemenag.go.id/sura/2/282>, diakses 19 Feb 2021.

rasionalitasnya (*nazar*). Melainkan melalui *sulūk al-mujāhadah*, yakni jalan ketakwaan.¹⁵

Pandangan tentang landasan teoretis pengetahuan Ibn ‘Arabī ini berbeda dengan pendapat kolega sekaligus sahabat karibnya, yaitu Muhammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, yang menyatakan bahwa pengetahuan itu dibangun atas rasionalitas ‘*ilm*, bukan ‘*amal*. Dengan argumen dari al-Qur’an Surah Muḥammad [47]: 19, al-Rāzī menekankan pentingnya ‘*ilm* (‘*ilm* tentang *tawḥīd*) yang diikuti ‘*amal* (‘*ilm* tentang *istighfār*). Al-Rāzī memandang bahwa *tawḥīd* bukan sebagai ‘*ilm* yang diperoleh langsung dari Allah dengan jalan ‘*amal*. *Tawḥīd* diperoleh dengan jalan ‘*ilm*, yakni mempelajarinya. Karenanya, menurut al-Rāzī, ‘*ilm* itu lebih tinggi daripada ‘*amal*. Jadi ‘*ilm tawḥīd* itu adalah ‘*ilm* yang dipelajari dengan *wasilah* pemahaman rasional dan reflektif-filosofis. Setelah dapat memahami ‘*ilm tawḥīd*, dengan ilmunya itu seseorang dapat mengamalkan keilmuannya dengan pijakan argumen yang kuat.¹⁶ Dalam hal ini, bagi al-Rāzī, filsafat dan ilmu kalam berada pada posisi sentral dalam proses perolehan pengetahuan dan penafsiran al-Qur’an. Dengan kata lain, dalam memperoleh pengetahuan, seseorang membutuhkan pendekatan filsafat dan ilmu kalam. Oleh karena itu, akal—alat (*device*) yang dipakai dalam filsafat dan ilmu kalam, merupakan ‘*wajh*’ (argumen, pandangan,

¹⁵ Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011), 85-95.

¹⁶ Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, ‘*Ajā’ib al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Abdul Majid (Jakarta: Wali Pustaka, 2019), 1-4.

aspek) untuk memperoleh pengetahuan dan dalam hal ini juga penafsiran al-Qur'an.¹⁷

Pengalaman para sufi dan filsuf, ataupun saintis—dalam konteks ini—dengan objek pengetahuannya, bisa disebut—meminjam istilah teknis dalam *phenomenology* Edmund Husserl (1859-1938)—sebagai pengetahuan metafisik yang hadir berbasis pengalaman langsung tentang realitas aktual (*the empirically grounded metaphysics of actual reality*).¹⁸ Pengalaman tersebut adalah kualifikasi objek yang disajikan dalam pengalaman subjek ketika berelasi dengan objeknya itu. Pengalaman subjek tersebut hadir dalam bentuk korelasi bahasa.¹⁹

Pengalaman tentang objek tersebut tidak memihak struktur dan tendensi sektarian apapun dalam mental subjek, baik dalam bentuk realisme ataupun idealisme.²⁰ Sebaliknya, pengalaman itu akan wujud berupa eksistensi bahasa yang independen dan mengandung kebenaran yang tidak memihak, karena didasarkan

¹⁷ Tariq Jaffer, *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 37.

¹⁸ Edmund Husserl, *Introduction to Logic*, 97-99.

¹⁹ J. N. Mohanty, *Husserl's Concept of Intentionality*, in Edmund Husserl Critical Assessments of Leading Philosophers, Edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, Volume III, *The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality* (London: Routledge, 2005), 4.

²⁰ Epistemologi dalam pandangan Archie J. Bahm, ada dua aliran pokok. *Pertama*, adalah idealisme, atau juga dikenal sebagai rasionalisme, yaitu suatu aliran pemikiran yang menekankan pentingnya peran akal atau ide sebagai sumber pengetahuan. Aliran kedua adalah realisme atau juga dikenal sebagai empirisisme, yang lebih menekankan pada peran inderawi (penglihatan, pendengaran, penciuman, sentuhan, dan pencicipan) sebagai sumber sekaligus alat untuk memperoleh ilmu pengetahuan. Tak jauh berbeda pengetahuan yang berasal dari khazanah keislaman, ada tiga macam teori pengetahuan, yaitu *pertama*, pengetahuan rasional; *kedua*, pengetahuan empiris; dan *ketiga*, pengetahuan intuitif yang diperoleh lewat ilham. Pengetahuan idealistik rasionalistik bercorak normatif, dogmatis, dan tekstual, dan mengikuti metode *naqliyah atau bayāni*. Pengetahuan yang empiris-realistis bercorak eksperimental-historis, dan mengikuti metode *tajribiyah atau burhāni*, sedangkan pengetahuan intuitif bercorak spiritualistik, dengan metode *mukāshafah atau irfānī*. Dikutip dari M. Ulil Abshor, "Epistemologi Irfani (Sebuah Tinjauan Kajian Tafsir Sufistik), *Jurnal At-Tibyan* Volume 3 No. 2 (Desember 2018), 251-252.

pada pengalaman sadar seseorang yang langsung dan *genuine* (*genuine grounded experience*) tentang objeknya. Inilah bentuk korelasi bahasa dalam pengalaman subjek, yang berelasi langsung dengan objeknya itu.²¹

Pengalaman subjek tentang objek ini secara fenomenologis merefleksikan suatu proses mengenai cara subjek memahami objek tersebut sebagai fenomena yang bercerita tentang dirinya dalam perspektif objek sebagai fenomena. Jadi, bukan dalam perspektif subjek yang mungkin memiliki tendensi sektarian dengan aliran epistemologi tertentu. Subjek secara mendasar memahami objek dengan kesadaran langsung terkait objek yang dikajinya tersebut.²² Dalam bahasa *'ulūm al-Qur'ān*, cara subjek memahami objek fenomenologis di atas, sepadan dengan *tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, yakni subjek memahami al-Qur'an (sebagai objek pengetahuan) dengan membiarkan al-Qur'an (objek pengetahuan) menjelaskan dirinya sendiri kepadanya (hadir dalam kesadaran subjek).²³

Pembacaan atas pengalaman sebagai korelasi bahasa fenomenologis dan eksistensial, berupa teori pengetahuan seperti yang dialami oleh Ibn 'Arabī dan al-Rāzī, yang penting dianalisis adalah apakah dua cendekiawan agung tersebut membiarkan al-Qur'an hadir menjelaskan dirinya sendiri dalam kesadaran mereka sebagai subjek pengetahuan atau keduanya 'terjebak' dalam tendensi sektarian sebagai sufi dan filsuf dalam menjelaskan kata kunci dan ayat-ayat epistemologi. Inilah yang perlu dikaji secara mendalam dan terperinci dalam penelitian ini sebagai

²¹ Mohanty, *Husserl's Concept of Intentionality*, 6.

²² O. Hasbiansyah, "Pendekatan Fenomenologi", 163.

²³ Izza Rohman, "Tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an, Sectarian Tendencies in Ṭabātabā'ī's al-Mizān and al-Shanqīti's Adwā' al-Bayān" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016), 71-83.

studi fenomenologis sistem pengetahuan dalam Tafsir Ibn ‘Arabī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Dalam studi fenomenologis, peneliti memandang objek materialnya sebagai sesuatu yang menampakkan dirinya; sebagai realitas yang nampak seperti manusia, gejala sosial-budaya, atau objek-objek lain yang dapat menjadi fenomena.²⁴ Telaah atas objek kajian sebagai fenomena merupakan kritik Husserl terhadap tesis positivisme yang “memandang ilmu sekedar tentang fakta-fakta dan gejala fisis belaka. Sementara itu, masalah yang terkait dengan eksistensi rasional, emosional, makna, dan tujuan hidup manusia dilenyapkan dengan alasan bahwa hal itu tidak dapat diverifikasi melalui metode ilmiah”.²⁵

Fenomenologi sebagai kritik terhadap positivisme menyajikan eksistensi filsafat yang telah dibunuh oleh positivisme, untuk dihadirkan kembali sebagai metode analisis yang dapat melihat kesadaran, makna hidup, dan idea penutur yang memberi motivasi makna kepada gejala fisis tingkah laku. Dengan demikian, epistemologi sebagai fenomena dapat diurai sebagai kesadaran subjek dalam berelasi dengan objek pengetahuannya. Pengetahuan adalah kesadaran subjek dalam mengidentifikasi objeknya sebagai fenomena yang disadarinya sebagaimana apa adanya objek itu, bukan atas kecenderungan epistemologis yang telah menjadi tendensi sektariannya terhadap objek tersebut. Dalam bahasa yang lebih teknis, epistemologi sebagai kesadaran selalu mengarah (intensional) pada objek. Dalam

²⁴ Lubis, *Filsafat Ilmu*, 205-206.

²⁵ Ibid.

konteks relasi epistemologi-ontologi, subjek pengetahuan untuk mengetahui objek pengetahuan harus memiliki kesadaran dalam proses mengetahui objeknya itu. Secara epistemologis, proses subjek mengetahui ini disebut sebagai proses fenomenologis, yaitu proses subjek memahami objek sebagai fenomena.²⁶

Kenapa peneliti tertarik menggunakan pendekatan fenomenologi sebagai objek formal dalam menganalisis objek material epistemologi (sistem pengetahuan) dalam al-Qur'an dapat disebutkan dengan beberapa alasan berikut, yaitu: *pertama*, fenomenologi sebagai perspektif tidak melakukan reduksi terhadap objeknya, melainkan melihatnya sebagai fenomena pengetahuan yang memuat realitas makna, emosi, rasionalitas, idea, dan subjek manusia sebagai subjek pengetahuan. *Kedua*, fenomena epistemologi disajikan dalam temuan yang mendasar sebagai hasil telaah objek fenomenologis atau realitas fenomenologis. Dengan kata lain, subjek pengetahuan dalam memahami objek tersebut, memerlukan upaya dalam menyajikan realitas itu sebagaimana adanya. Kesadaran subjek dalam melihat objek sebagai fenomena merupakan kekhasan fenomenologi Husserl dalam memahami objek materialnya sebagai fenomena yang hadir apa adanya dalam kesadaran subjek pengetahuannya.

Penerapan prosedur analisis fenomenologi Husserl dalam penelitian ini, diharapkan dapat membantu menguraikan secara utuh kajian terhadap realitas makna dari kata kunci dan ayat-ayat tentang sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, sebagaimana al-Qur'an menjelaskannya tanpa ada tendensi sektarian dari penafsir.

²⁶ Ibid., 47 dan 208.

Dengan demikian, konsep epistemologi sebagai objek pengetahuan hadir apa adanya.

Definisi umum tentang epistemologi (sistem pengetahuan) atau *naẓariyat al-ma'rifah* (نظرية المعرفة) dalam beberapa kamus filsafat dapat disebutkan sebagai berikut: *al-Mu'jam al-Falsafī* karya Tawfiq Ṭawīl dan Sa'īd Zayd, yang diberi Kata Pengantar oleh Ibrāhīm Madkūr misalnya, mendefinisikan epistemologi sebagai “studi kritis yang menjelaskan tentang beragam bentuk sumber atau dasar-dasar (*mabādi'*) pengetahuan, tentang proses memperoleh (hipotesis tentang) pengetahuan dan hasil pengetahuan, tentang alat pengetahuan dan isi pengetahuan (batasan kebenaran pengetahuan)”.²⁷

M. Amin Abdullah menyatakan bahwa epistemologi adalah cabang filsafat yang secara khusus membahas tentang pengetahuan dengan tiga pokok bahasan, yaitu: (1) Apakah sumber-sumber pengetahuan itu, dari manakah pengetahuan yang benar itu datang, dan bagaimana seseorang mengetahuinya?; (2) Apakah sifat dasar pengetahuan itu, apakah ada dunia yang benar-benar nyata ada di luar pikiran, dan kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya?; (3) Apakah pengetahuan kita benar, dan bagaimanakah kita dapat membedakan yang benar dari yang salah?²⁸

²⁷ "دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية" Lihat Tawfiq Ṭawīl dan Sa'īd Zayd, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: Majma' al-Lughāt al-'Arabiyyah al-Hay'ah al-'Āmmah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyah, 1979), 1.

²⁸ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 243.

Sementara itu, Jamīl Ṣalībā membedakan antara epistemologi dan *naẓariyat al-ma'rifah*, meski keduanya masih saling terkait.²⁹ Menurut Ṣalībā, epistemologi adalah pintu masuk utama (*madkhal ɗarūrī*) memahami *naẓariyat al-ma'rifah*. Perbedaan Ṣalībā terhadap keduanya disebabkan oleh hal ini: “epistemologi itu tidak menjadi topik pembahasan dalam isu pengetahuan sebagai pemikiran yang berdiri sendiri. Tetapi, epistemologi dibahas sebagai pengetahuan terperinci tentang ekstitifikasi ilmu dan subjek-subjeknya.”³⁰ Ṣalībā juga menyebutkan bahwa ada perbedaan antara tradisi berpikir filsafat yang berbahasa Inggris dan Perancis. Dalam tradisi filsafat berbahasa Inggris, epistemologi biasanya diterjemahkan secara sinonim dengan *naẓariyat al-ma'rifah*. Sedangkan dalam tradisi filsafat berbahasa Perancis, epistemologi lebih dekat dengan pemaknaan filsafat ilmu.³¹

Dalam konteks makna umum, Ṣalībā menyatakan, bahwa epistemologi memuat di dalamnya teori (*al-naẓariyah wa al-dirāsah*). Dengan demikian, epistemologi adalah teori tentang ilmu pengetahuan (*naẓariyat al-'ulūm*) atau filsafat ilmu pengetahuan (*falsafat al-'ulūm*), yang mempelajari di dalamnya dasar-dasar pengetahuan (*mabādi' al-'ulūm*), tujuannya (*farḍiyah*), hasilnya (*natījah*),

²⁹ Meskipun Jamīl Ṣalībā, membedakan antara epistemologi dan *naẓariyat al-ma'rifah*, kesalingketerkaitan itu menegaskan bahwa epistemologi merupakan sistem pengetahuan. Oleh karena itu, dalam penelitian ini, istilah sistem pengetahuan dan epistemologi dipergunakan untuk merujuk kepada makna yang serupa. Penyebutan keduanya pada diksi-diksi yang berbeda tetap sebagai makna yang sinonim. Lihat Jamīl Ṣalībā, *al-Mu'jam al-Falsafī*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāni, 1982), 33.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

kajian kritis teoretis tentangnya yang secara nalar dapat disimpulkan sebagai uraian yang jelas, serta nilai berharga subjek yang dikajinya.³²

Dengan demikian, menurut Ṣalībā, epistemologi berbeda dengan teori dalam metode saintifik (*dirāsah ṭuruq al-‘ulūm*) pada satu sisi, dan juga pada sisi yang lain dengan teori dalam metodologi (*dirāsah tarkīb al-qawānīn al-‘ilmīyah*). Yang pertama terkait dengan logika terapan (*al-mantiq al-taṭbīqī*) yang biasanya lebih khusus menggunakan pendekatan keilmuan tertentu, sedangkan yang kedua merupakan bagian dari filsafat (*al-falsafah al-wad‘īyah*) yang lebih bersifat umum.³³ Sementara itu, Murād Wahbah menyatakan bahwa epistemologi adalah kajian kritis terstruktur tentang dasar-dasar ilmu, pokok-pokok logika terkait dasar-dasar ilmu, pintu masuk utama metafisika, serta teori ilmu pengetahuan saintifik. Dengan demikian, menurutnya, harus dibedakan antara epistemologi dan filsafat ilmu.³⁴

Judul penelitian ini adalah Sistem Pengetahuan dalam al-Qur’an (Studi Fenomenologis Tafsir Ibn ‘Arabī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī). Pembahasan mengenai sistem pengetahuan dalam al-Qur’an merupakan bagian dari penafsiran al-Qur’an. Penafsiran itu secara epistemologi berarti menguraikan tentang sumber pengetahuan penafsiran, proses perolehan pengetahuan dalam penafsiran, alat dalam perolehan penafsiran, dan hasil penafsiran.³⁵

³² Ibid.

³³ Ibid., dan juga ibid., Jilid 2, 21-22.

³⁴ Murād Wahbah, *al-Mu‘jam al-Falsafī* (Kairo: Dār Qubā’ al-Hadīthah, 2007), 12.

³⁵ Di antara contoh buku yang mengupas tentang epistemologi tafsir adalah Hakan Çoruh, *Modern Interpretation of the Qur’an: The Contribution of Bediuzzaman Said Nursi* (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019); Gabriel Said Reynolds (editor), *New Perspectives on The Qur’an: The Qur’an in*

Dalam studi terhadap al-Qur'an, sumber pengetahuan penafsiran disebut berasal dari al-Qur'an sendiri (intertekstual),³⁶ dan penjelasan terperinci dari Rasulullah Saw. Pendapat lain menyebutkan bahwa sumber penafsiran dan penjelasannya berasal dari akal. Dalam konteks inilah, epistemologi tafsir secara historis telah melahirkan dinamika penafsiran yang meliputi aspek metodologi, corak, pendekatan, dan teorinya. Menurut Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, dinamika penafsiran itu telah melahirkan madzhab penafsiran besar, yaitu: *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'y*³⁷ atau *manhaj tafsīr naqlī* dan *manhaj tafsīr 'aqlī*.³⁸ Dua madzhab besar ini menurunkan varian pendekatan, corak dan metode penafsiran yang bermacam-macam, sehingga dikenal terminologi tafsir seperti *tafsīr sūfī* atau *biasanya dikenal juga dengan istilah tafsīr ishārī, tafsīr falsafī, tafsīr 'ilmī, tafsīr fiqhī*, dan lain semacamnya. Begitupula tentang tema pembahasannya, ada yang tentang *kalam*, filsafat, tasawuf, *fiqh*, sosial masyarakat, sastra, dan lain semacamnya.³⁹

Its Historical Context 2 (London: Routledge, 2011); Majid Daneshgar, *Ṭaṭāwī Jawharī and the Qur'ān Tafsīr and Social Concerns in the Twentieth Century* (London: Routledge, 2018).

³⁶ Menurut Fatkhiyatus Su'adah, intertekstualitas sebagai kritik sastra adalah jejaring relasional antara satu teks dengan teks yang lainnya, yakni menemukan hubungan-hubungan makna antara dua teks atau lebih. Lihat Fatkhiyatus Su'adah, "Intertekstualitas al-Qur'an: Studi Gaya Hidup Pemuda dalam Kisah Dua Pemilik Kebun Surah al-Kahfi" (Tesis--Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2019), 29. Hadi Ma'rifat, seperti disebutkan Azam Bahtiar dalam Kata Pengantar untuk terjemah "*Kitab Shubuhāt wa Rudūd Hawla al-Qur'an al-Karīm*", menguraikan fenomena al-Qur'an yang menjelaskan dirinya sendiri dengan istilah *self-referentiality*. Lihat Muhammad Hadi Ma'rifat, *Kisah-kisah al-Qur'an: Antara Fakta dan Metafora*, diterjemahkan oleh Azam Bahtiar dan Syafrudin Ompu Nogo (Jakarta: Citra, 2013), 8.

³⁷ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid I, 8-9, 112, dan 183.

³⁸ M. Afifuddin Dimiyathi, '*Ilm al-Tafsīr, Uṣūluhu wa Manāhijuhu* (Malang, Penerbit Lisan Arabi, 2017), 108.

³⁹ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid I, 9-10.

Al-Qur'an memang bukan kitab filsafat, bukan kitab ilmiah, dan bukan pula kitab yang hanya membicarakan pengetahuan. Tentu posisi al-Qur'an sebagai wahyu melampaui itu semua. Penelitian ini dalam konteks kajian epistemologi bertujuan untuk menegaskan bahwa al-Qur'an secara intertekstual atau *self-referential* merupakan *hudan* bagi umat manusia dan berisi penjelasan-penjelasan terkait petunjuk itu, dan juga pembeda (antara yang benar dan salah).⁴⁰ Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi secara signifikan terhadap kajian al-Qur'an, terutama kaitannya dengan tema kajian sistem pengetahuan.

Harapan ini bukanlah angan yang tanpa dasar. Harapan kontribusi itu didasarkan pada tiga hal, yaitu: *pertama*, kajian tentang sistem pengetahuan dalam al-Qur'an yang didasarkan langsung pada kata kunci dan ayat-ayat wahyu suci dengan pengkhususan lafal-lafal epistemologi yang terperinci dan mendalam belum ada.⁴¹

Kedua, filsafat Islam tidak secara langsung didasarkan pada telaah dan kajian mengenai ayat-ayat al-Qur'an secara komprehensif. Apalagi seperti

⁴⁰ Al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 185, Departemen Agama RI, *Mushaf wa Tarjamah (al-Qur'an dan Terjemahnya)* (Jakarta: Cahaya al-Qur'an, 2011), 28.

⁴¹ Sebenarnya yang mengkaji epistemologi berbasis lafal-lafal dari al-Qur'an sudah ada. Namun, dengan lafal yang berbeda dengan lafal-lafal yang dibahas dalam penelitian ini. Misalnya, yang dilakukan oleh M. Ashraf Adeel, *Epistemology of the Quran: Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding* (USA: Springer, 2019). Pemaknaan epistemologi disebutnya dengan *the Epistemology of Virtue*. Fokus kajian lafalnya adalah *jahl*, *'ilm*, *taqwa*, *dhūlubb*, yang dikaitkan dg *taqwā*, *hikmah*, dan *falāh*. Saya melihat Ashraf dengan penelitiannya ini lebih konsen kepada *product of epistemology*. Penelitian ini ada kesamaan dengan Ashraf pada aspek tujuan kajian, yaitu: 1). Menyajikan kajian epistemologi dengan *source* objek kajian dari al-Qur'an langsung; dan 2). Menyajikan kajian sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Pada poin tujuan kajian kedua yang terlihat sama, yang berbeda dengan Ashraf adalah sistem pengetahuan tidak bisa hanya fokus pada produk epistemologi. Tetapi, juga perlu membahas tentang proses epistemologi, relasi epistemologi dan ontologi, alat, isi dan juga implikasi pengetahuan.

penjelasan M. Amin Abdullah terkait filsafat Islam dengan definisi kontroversial. Menurut Abdullah filsafat Islam tidak lain dan tidak bukan adalah rumusan pemikiran Muslim yang ditempli begitu saja dengan konsepsi filsafat Yunani. Sehingga, filsafat Islam bisa dikatakan sebagai akulturasi dan asimilasi pemikiran antara kebudayaan Islam dan kebudayaan Yunani.⁴² Sebagai sistem berpikir, pendapat Abdullah ini dianggap kurang bisa melihat dan membaca konteks *turath* dalam filsafat Islam. Paling tidak seperti yang disebutkan oleh Ḥassan Ḥanafī dan Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, filsafat Islam lahir dalam konteks yang bersifat historis, sehingga memiliki perbedaan mendasar secara ideologi dengan filsafat Yunani bahkan filsafat Eropa.⁴³

Terakhir, studi fenomenologis sebagai objek formal terhadap sistem pengetahuan dalam al-Qur’an, memiliki proses dan prosedur yang ketat dalam menganalisis objeknya. Dengan proses dan prosedur studi fenomenologis yang ketat, penelitian ini diharapkan dapat menghasilkan hasil temuan yang komprehensif sebagai sistematika sistem pengetahuan dalam al-Qur’an. Dengan tiga konteks di atas, menurut hemat penulis, mengkaji sistem pengetahuan dalam al-Qur’an dalam kerangka studi fenomenologis adalah penting.

Argumen mengkaji secara khusus tafsir Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī dilakukan karena tiga hal, yaitu: *pertama*, dua ulama ini mewakili tradisi manhaj *tafsīr bi al-ra’yi* wilayah Barat Islam dan Timur Islam yang menampilkan corak penafsiran al-

⁴² Abdullah, *Studi Agama*, 247.

⁴³ Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāth, Qirā’at al-Mu’āṣirah fī Turāthinā al-Falsafī* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1993), 6-7. Lihat juga Ḥasan Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-Ibdā’, al-Naql-al-Tadwīn, al-Tārīkh, al-Qirā’ah, wa al-Intihāl* (Kairo: Dār Quba⁷, 2000), 7.

Qur'an yang berbeda dan konsep epistemologi yang kontras, secara berurutan *manhaj 'aqlī-ishārī* (tafsir sufistik) dan *manhaj 'aqlī-falsafī* (tafsir filosofis). Kedua, dua cendekiawan ini merupakan penulis prolific dengan ratusan karya yang cukup berpengaruh dalam tradisi pemikiran tafsir, filsafat, kalam dan tasawuf tidak hanya di dunia Islam, tetapi juga di dunia Barat. Ketiga, dua cendekiawan ini termasuk di antara mufassir yang kosen membahas isu epistemologi sebagai salah satu persoalan dalam kitab tafsirnya.

Di samping argumen di atas, alasan memilih Ibn 'Arabī dan al-Rāzī didasarkan pada upaya menjawab pertanyaan-pertanyaan, misalnya: “Kenapa tidak memilih Abū Muḥammad Sahl bin 'Abd Llāh bin Yūnus bin Rafī' al-Tustarī, 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Mālik al-Qushayrī, 'Abd al-Qadīr al-Jīlānī, atau yang lainnya?”; “Pertimbangan apakah yang dipergunakan dalam memilih Ibn 'Arabī yang bercorak *sūfī nazārī-falsafī*,⁴⁴ dibandingkan memilih yang *sūfī-salafī*, atau *sūfī-sunnī*?” Pertanyaan serupa dapat dilontarkan untuk pilihan atas al-Rāzī: “Kenapa tidak memilih Suhrāwardī, Mulla Ṣadra, atau yang lainnya?” Jawaban sebagai argumen tulisan ini: Pilihan atas Ibn 'Arabī didasarkan pada argumen bahwa Ibn 'Arabi merupakan sufi yang paling komprehensif dalam membahas isu epistemologi dalam kitab tafsir dan karya-karyanya yang lain. Argumen serupa di atas bisa juga dijadikan dasar pilihan atas al-Rāzī, dengan tambahan bahwa al-Rāzī menulis karya tafsir lengkap 30 juz. Tidak dengan Suhrāwardī dan Mulla Ṣadra misalnya. Meskipun ada yang berpendapat bahwa karya tafsir al-Rāzī lebih

⁴⁴ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Jilid II, 81-83.

berorientasi *'Ilm al-Kalām*,⁴⁵ pendapat tersebut bisa dijawab dengan argumen bahwa untuk isu epistemologi, al-Rāzī cukup panjang lebar membahasnya dalam kitab tafsirnya.

Selanjutnya, ada dua problem mendasar tentang epistemologi (sistem pengetahuan) dalam tradisi pemikiran filsafat, baik dalam tradisi filsafat Barat maupun filsafat Islam, yang pembahasan dan perdebatannya belum tuntas didiskusikan hingga kini. *Pertama*, relasi antara epistemologi dan ontologi. Pembahasan dan perdebatan para filsuf dalam dua tradisi tersebut berkisar tentang apakah relasi dua cabang filsafat ini dapat dipisahkan ataukah keduanya tidak dapat dipisahkan. Problem pertama ini berkisar pada uraian tentang sifat dasar pengetahuan dan apakah ada dunia yang benar-benar nyata ada di luar pikiran. Jika ada, apakah kita dapat mengetahuinya.⁴⁶

Kedua, perdebatan tentang apakah dalam konstruk epistemologi, relasi antara empirisme (*al-tajribī*) dan rasionalisme (*al-'aqlī*) dapat bekerja sendiri-sendiri secara terpisah ataukah ada hubungan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan antara keduanya. Pada problem kedua ini difokuskan pada pembahasan tentang sumber-sumber pengetahuan (pengalaman, rasionalitas, atau yang selain keduanya), dari manakah pengetahuan yang benar itu datang, dan bagaimana

⁴⁵ Jaffer, *Razi: Master of Quranic Interpretation*, 37.

⁴⁶ Perdebatan tentang problem ini sudah dimulai sejak Plato dan Aristoteles, dan terus berlangsung hingga hari ini. Sehingga salah satu isu dalam epistemologi adalah metafisika yang menjadi pembahasan wilayah ontologi. Bahkan disebutkan bahwa asas epistemologi adalah metafisika. Lihat Wahbah, *al-Mu'jam al-Falsafī*, 12. Tentang rujukan metafisika juga bisa dibaca Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *the Elements of Islamic Metaphysics*, translated by Sayyid 'Alī Qūlī Qarā'ī (London: ICAS Press, 2003).

seseorang mengetahuinya, serta bagaimanakah kita dapat membedakan yang benar dari yang salah dalam proses perolehan pengetahuan.⁴⁷

Secara historis, tradisi filsafat Barat terlihat mengembangkan secara terpisah fokus pembahasannya antara aspek epistemologi dan ontologi. Pada aspek epistemologi dimulai sejak Sokrates (470-399 BC) membangun tradisi investigasi dan dialog filosofis,⁴⁸ sedangkan pada aspek ontologi dimulai ketika para filsuf pra-Sokrates menjabarkan pertanyaan seputar alam semesta dan hakikat ada.⁴⁹ Paska Sokrates, yakni mulai dari Plato (424/423-348/347 BC) sampai dengan Edmund Husserl (1859-1938), kajian epistemologi dalam tradisi filsafat Barat terlihat cukup mendominasi.

Martin Heidegger (1889-1976), murid Edmund Husserl, dalam karya monumentalnya—*Being and Time*,⁵⁰ karya yang didedikasikan untuk gurunya itu, menggugat dominasi tersebut. Menurut Heidegger, filsafat sejak kurang lebih 2300-an tahun (347 BC–1938 AD), terlalu fokus pada problem-problem epistemologi (seperti bagaimana pengetahuan itu diperoleh, apakah pengetahuan itu rasional atau empiris, dan seterusnya), sehingga melupakan ontologi (hakikat ada, kehadiran dan metafisika). Tidak hanya melupakan, Heidegger menegaskan, para filsuf yang

⁴⁷ Abdullah, *Studi Agama*, 247.

⁴⁸ Jaako Hintikka menjelaskan bahwa dasar teori epistemologi Sokrates didasarkan pada lafal “*to question*” yang hadir dalam bentuk “*interrogation and justification*”. Dalam konteks ini, epistemologi Sokrates menurutnya dibangun di atas landasan “*knowledge and belief*”, dan “*epistemic possibility dan behaviour*”. Lihat Jaakko Hintikka, *Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 12-13.

⁴⁹Babu M. N., *Heidegger's Hermeneutical Phenomenology, A Philosophy of Being (an Adaptation of a Doctoral Thesis)*, (Kerala, India: K.G. Sasi, Kadukkappilly, Meloor P.O, 2010), 15.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh (New York: SUNY Press, 1996), 1-30.

terlalu berkuat pada problem-problem epistemologi itu menganggap pembahasan ontologi tidak terlalu penting. Bahkan, ‘siapapun yang membahas atau mempertanyakan *ontology—being*, secara nilai, dianggap telah mempraktekkan metode yang salah’--...’*such whoever persists in asking about it is accused as an error of method*’.⁵¹

Sebaliknya, menurut filsuf pendukung Adolf Hitler ini, fokus filsafat yang terlalu berkuat pada problem-problem epistemologi telah membuatnya jatuh ke dalam jurang kesalahan (*error*) dalam memahami sistem filsafat itu sendiri. Dengan tradisi epistemologi yang terlalu kuat, filsafat mengalami kesalahan karena memosisikan konsep ‘*being*’ hanya dipahami sebagai substansi yang kosong, abstrak dan terpisah dari *dasein* manusia.⁵² Padahal, kata Heidegger, dalam konsep ‘*being*’, “*the world and individuals are indivisible; no world, no being and no being, no world*”.⁵³ Tesis Heidegger ini berbeda dengan konsep sebelumnya, misalnya dari profesornya sendiri, Edmund Husserl, yang berpendapat bahwa sistem filsafat itu “*advocates the separation of knowledge from lived experiences*”.⁵⁴

Kritik terhadap fokus filsafat pada problem-problem epistemologi juga datang dari filsuf *Post-Modernism* yang lahir dari tradisi filsafat pragmatisme Amerika: Richard Rorty (1931-2007). Kritiknya dialamatkan kepada epistemologi

⁵¹ Babu, *Heidegger's Hermeneutical Phenomenology*, 1.

⁵² *Ibid.*, 15-16.

⁵³ *Ibid.*, 11.

⁵⁴ *Ibid.*, 11-12.

yang dianggapnya menjadi *foundalism*.⁵⁵ Rorty tidak menolak pentingnya epistemologi untuk dibahas sebagai fokus filsafat. Tetapi, menurutnya, filsafat yang terlalu fokus terhadap epistemologi menjadikan sistem filsafat itu sendiri tidak bersifat pragmatis. Filsafat hanya berfungsi sebagai cermin alam (*the mirror of nature*). Seperti ilmu eksak atau matematika yang tidak berguna dan kehilangan nilai pragmatisnya, karena hanya cenderung membangun basis pengetahuan dirinya sendiri, tidak dipergunakan dalam dan untuk mengoperasikan Fisika atau Astronomi misalnya.⁵⁶

Perdebatan epistemologi dalam tradisi filsafat Barat sejak Plato, Aristoteles sampai dengan Edmund Husserl, dan belum berakhir hingga kini adalah hubungan antara epistemologi empirisme (*al-tajribī*) dengan rasionalisme (*al-'aqlī*). Sehingga, tradisi filsafat Barat menghasilkan aliran-aliran epistemologi masing-masing, seperti: empirisme, empirisme subjektif, rasionalisme, idealisme, rasionalisme transendental, dan lain sebagainya.⁵⁷

Posisi Edmund Husserl dalam perdebatan epistemologi tersebut adalah ingin membebaskan subjek pengetahuan dari tendensi madzhab-madzhab epistemologi empirisme dan rasionalisme dalam memahami objek pengetahuan. Secara ideologis juga ingin melepaskan subjek pengetahuan dari cengkraman

⁵⁵ Kritik epistemologi Rorty ini sering disebut sebagai *anti-foundalism*, yakni kritik terhadap konsep epistemologi yang tidak berfungsi secara pragmatis. Lihat Jon A. Levisohn, "Richard Rorty's Ethical Anti-Foundationalism", *The Harvard Review of Philosophy*, Spring, 1993, 48-58.

⁵⁶ Richard Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature* (New Jersey: Princeton University Press, 1979), 131-154

⁵⁷ Lubis, *Filsafat Ilmu*, 87-137.

pengaruh cara berfikir positivisme.⁵⁸ Meski tidak dapat melepaskan diri dari tradisi empirisme dan rasionalisme, Husserl menampilkan analisis epistemologis yang ingin merelasikan subjek dengan objek pengetahuan dengan kesadaran subjek dalam memahami objek pengetahuan sebagai fenomena. Subjek pengetahuan dalam memahami objek pengetahuan tetap berpijak pada dasar filsafat sebagai ilmu yang *rigorous*,⁵⁹ serta pada saat yang sama, harus memandang objeknya sebagai fenomena.

Posisi Husserl dalam diskursus epistemologi rasional filosofis adalah menampilkan objek sebagai fenomena. Dengan kata lain, posisi Husserl dalam konteks epistemologi adalah rasional dan empiris sekaligus, yakni rasional dalam standar ilmu yang *rigorous*, dan empiris dengan berpijak pada fenomena objeknya yang dialami langsung. Posisi Husserl dalam konteks epistemologi tersebut dapat dilihat detail dalam penjelasannya tentang proses dan prosedur fenomenologi yang terdiri dari *epoche*, reduksi fenomenologis, reduksi eiditis, dan reduksi transendental, intensionalitas objek, serta *lebenswelt*.⁶⁰

Sementara itu, perdebatan dalam filsafat Islam juga membahas problem epistemologi terkait dengan pertentangan antara rasionalisme Platonik dan empirisme Aristoteles. Pemihakan filsafat Islam lebih banyak pada empirisme Aristotelian, karena menolak dualisme tubuh dan jiwa Platonisme.⁶¹ Sumbangsih

⁵⁸ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy, Philosophy as Rigorous Science*, 71-192.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Lubis, *Filsafat Ilmu*, 209-213.

⁶¹ Ayātullāh Muḥammad Baqīr al-Ṣadr, *Falsafatuna*, diterjemahkan oleh M. Nur Mufid bin Ali, (Bandung: Mizan, 1995), 107-135.

filsafat Islam adalah pada penemuan teori *'ilm ḥuḍūrī* yang dibedakan dengan teori *'ilm ḥuṣūlī*. *'Ilm ḥuḍūrī* (non-representational) adalah pengetahuan yang hadir langsung ke dalam subjek tanpa perantara. Objeknya langsung hadir ke dalam subjek. Sedangkan *'ilm ḥuṣūlī* (representasional) adalah pengetahuan yang diperoleh subjek baik melalui upaya rasional ataupun empiris.⁶²

Mehdi Ha'iri Yazdi mengembangkan teori *'ilm ḥuḍūrī* dari konsep epistemologi Suhrāwardī dan Ibn Sīnā, melalui Mulla Ṣadra. Kemudian dilanjutkan juga oleh tradisi filsafat Islam di Iran, dan juga oleh Ibn 'Arabī. Berbeda dengan Ibn 'Arabī yang mendapatkan apresiasi dari tradisi filsafat Iran yang turut mempopulerkan teori *'ilm ḥuḍūrī*, kritik filsuf berlatar-belakang Iran terhadap Abū Hamīd al-Ghazālī dan al-Rāzī cukup gencar. Keduanya dianggap telah mematikan nyala api filsafat Islam, dan telah memunculkan gerhana pemikiran kritis dalam sinar mentari filsafat Islam.⁶³

Kendati telah memberikan konsepsi epistemologi *'ilm ḥuḍūrī* melampaui epistemologi dalam filsafat Barat, persoalan relasi epistemologi-ontologi sebagai dua proses yang terpisah atau tidak dapat dipisah; dan apakah antara yang empiris dan rasional itu terpisah atau tidak, juga belum selesai didiskusikan dalam filsafat Islam.

Dalam konteks inilah penelitian ini membahas secara lebih terperinci dan mendalam tentang apa dan bagaimana al-Qur'an menjelaskan sistem

⁶² Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohamad, (Bandung: Mizan, 1994), 75-94.

⁶³ Ibid., 8.

pengetahuannya didasarkan pada klasifikasi lafal-lafal tertentu sebagai kata kunci yang disebutkan dalam ayat-ayat al-Qur'an. Untuk problem *pertama*, yaitu relasi ontologi-epistemologi, apakah al-Qur'an memiliki konsep terpisah antara ontologi dan epistemologi yang masing-masing berdiri sendiri atautkah al-Qur'an memiliki konsepsi unik yang berbeda. Dalam konteks problem kedua tentang pemisahan proses epistemologi, isi dan produknya (relasi empirisme dan rasionalisme), apakah sistem pengetahuan dalam al-Qur'an membedakan dan memisahkan atautkah merelasikan dan menyatukan rasionalisme dan empirisme, atau malahan memiliki teori epistemologi yang sama sekali baru.

Berdasarkan klasifikasi lafal-lafal al-Qur'an, ada beberapa kata kunci yang termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'an yang bisa diidentifikasi sebagai kata kunci epistemologi, yaitu:

Kelompok pertama, *ra'a, nazara, başura, sami'a, dhāqa, alhama, awḥā*. Kelompok kedua, *'aqala, 'alima, faqaha, sha'ura, adraka*. Kelompok terakhir, *tafakkara, tadabbara, tafaqqaha, dan tadhakkara*.

Menurut al-Ḥakīm al-Tirmidhī,⁶⁴ lokus epistemologi yang dalam proses relasi ontologi-epistemologi melahirkan isi, di dalam al-Qur'an ditunjukkan oleh beberapa lafal, yaitu: *şadr, qalb, fu'ād, dan lubb*. Sedangkan menurut Murtadha Muthahhari,⁶⁵ merujuk al-Qur'an Surah al-Naḥl [16]: 78, alat epistemologi dapat

⁶⁴ Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Biarkan Hatimu Bicara*, diterjemahkan oleh Fauzi Faisal Bahreisy, (Jakarta: Zaman, 2011), 9-96.

⁶⁵ Murtadha Muthahhari, *Mengenal Epistemologi* (Jakarta: Lentera, 2001), 56-61.

diurai dari tiga lafal, yaitu: *al-sam'u* (pendengaran/inderawi); *al-abṣār* (penglihatan/inderawi); dan *al-af'idah* (akal intelek/rasio).

Dalam proses klasifikasi ayat-ayat al-Qur'an untuk penelitian ini, penulis memilih data dengan kata kunci epistemologi terkumpul dalam satu ayat. Ayat-ayat dengan kata kunci lafal-lafal epistemologi terkumpul inilah yang menjadi *raw material* (bahan mentah) dalam penelitian ini. Argumentasi memilih ayat-ayat dengan kata kunci lafal-lafal epistemologi yang terkumpul dalam satu ayat adalah untuk melihat relasi lafal-lafal tersebut dalam struktur redaksi ayatnya. Investigasi terhadap relasi lafal sangat terkait dengan tipologisasi lafal-lafal di atas sebagai lafal proses, yaitu: *kelompok pertama* sebagai lafal-lafal proses pencerapan; *kelompok kedua* sebagai lafal-lafal proses konseptual. Sedangkan *kelompok ketiga* sebagai lafal-lafal proses abstraksi.⁶⁶

⁶⁶ Dalam mengklasifikasi lafal-lafal tersebut di atas, penulis terinspirasi oleh pemikiran Aristoteles, al-Farābī, Ibn Sīnā, Abū Ḥamīd al-Ghazālī, dan Immanuel Kant. Aristoteles menyebut proses perolehan pengetahuan dengan istilah persepsi. Pengetahuan di antaranya diperoleh melalui proses perseptual. Sementara itu, untuk menjembatani antara *madhhab* rasionalisme dan empirisme, Immanuel Kant menawarkan tiga kata kunci perolehan pengetahuan, yaitu: nalar murni (*pure reason*—pengetahuan sebelum pengalaman—*a priori*), nalar praktis (*practical reason*—pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman—*a posteriori*), dan nalar praktis murni (*pure practical reason*—pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman yang memang sudah seharusnya dilakukan—*categorical imperative*). Sementara itu, Ibn Sīnā mengurai proses epistemologi dan intensionalitas objek dengan rumusan proses inderawi, proses *maqūlāt* I (konseptual) dan proses *maqūlāt* II (abstraksi). Al-Ghazālī menyebut proses pengetahuan dengan *bi al-hissiyah* (pencerapan inderawi), kemudian *bi al-quwwah* (konseptual) dan *bi al-fi'l* (abstraksi). Dari telaah epistemologis oleh empat filsuf di atas, penulis mengklasifikasi lafal-lafal epistemologi dalam al-Qur'an menjadi tiga, yaitu: *pertama*, lafal yang menunjukkan aktifitas empiris disebut sebagai lafal proses pencerapan; *kedua*, lafal yang memuat proses perseptual dilanjutkan menjadi proses konsepsi dinamai dengan lafal proses konseptual; dan *ketiga*, lafal yang memandu proses perseptual, konseptual menuju abstraksi disebut dengan lafal proses abstraksi. Lihat misalnya David Bennett and Juhana Toivanen (Editors), *Philosophical Problems in Sense Perception: Testing the Limits of Aristotelianism*, Vol. 26 Springer Studies in the History of Philosophy of Mind (Switzerland: Springer, 2020), 3-7. Lihat juga D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception, A History of the Philosophy of Perception* (London: Routledge and Keagan Paul, 1961), 17-30 dan 131-140. Bacaan utama tentang ini: David Furley, *Routledge History of Philosophy on Islamic Philosophy*, Volume 12 (London: Routledge, 1999), 267-290 & 300; Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle On*

Ada 50 ayat yang penulis klasifikasi sebagai lafal-lafal epistemologi terkumpul yang dikaji sebagai representasi kata kunci dan ayat-ayat epistemologi. Dari jumlah 50 ayat itu dipilih berdasarkan kebutuhan penelitian fenomenologis baik dalam kaitan dengan studi fenomenologis tentang prasangka atau praduga teoretis tafsir Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī ataupun struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur’an. Berikut adalah tabel kata kunci dan ayat-ayat al-Qur’an yang memuat lafal-lafal epistemologi yang terkumpul dalam satu ayat:

Tabel 1.1
Kata Kunci Epistemologi Terkumpul dalam Ayat Al-Qur’an

NO	KATA KUNCI EPISTEMOLOGI	SURAT & AYAT EPISTEMOLOGI
	SAMI‘A	
1	<i>Sami‘a + ‘aqala + ‘alima</i>	أَفْتَطَمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ (البقرة: 75)
2	<i>Sami‘a dan ‘aqala</i>	وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَّعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صَمٍّ بُكْمٍ عُمِّيٍّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (البقرة: 171)
3	<i>Sami‘a, baṣura, dan faqaha, qulūb, a‘yun, dan adhān</i>	وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ (الأعراف: 179)

Sense Perception, translated by Alan Towey (London: Bloomsbury, 2000); Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), dan Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, revised edition, translated by Mary J. Gregor, with Introduction by Andrews Reath (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), dan Wawan Kurniawan, *Epistemologi Dzawq Al-Ghazālī* (Ciputat: Cinta Buku Media, 2018), 49-80 dan 207-219.

4	<i>Sami'a, 'aqala (abşar, qulüb, dan şudür)</i>	أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (الحج: 46)
5	<i>Sam'un, abşar (isim maşdar), 'alima dan af'idah</i>	وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (النحل: 78)
	RA'A	
6	<i>Ra'a</i>	سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت: 53)
7	<i>Ra'a dan 'alim (isim fā'il)</i>	وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (التوبة: 105)
8	<i>Ra'a+sam'un+başarun (isim maşdar), qalb, dan tadhakkara</i>	أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (الجاتية: 23)
	NAZARA	
9	<i>Nazara, 'alima, dan sha'ura</i>	وَكَذَلِكَ بَعَثْنَا هُمُومًا لِيَسْأَلُوا بَيْنَهُمْ قَالِ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا (الكهف: 19)
	BAŞURA	
10	<i>Ra'a (+ru'yah) + ulu al-abşar</i>	قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ (آل عمران: 13)

11	<i>Abṣar+qulūb+Dhikr</i>	رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ (النور: 37)
	DHĀQA	
12	<i>Dhāqa + 'ilm + ḥan</i>	سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى دَافُوا بِأَسْنَانِهِمْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الطَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (الانعام 148)
13	<i>Dhāqa dan tadhakkara</i>	وَهُمْ يَصْطَرِّحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوْلَمْ نُعْمِرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ (فاطر 37)
14	<i>Dhāqa dan Dhikr</i>	أُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابِ (ص 8)
	ALHAMA	
15	<i>Alhama</i>	فَاللَّهُمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (الشمس: 8)
	AWḤĀ	
16	<i>Awḥā dan tafakkara</i>	قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (الأنعام: 50)
17	<i>Awḥā dan baṣa'ir</i>	وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بآيَةٌ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْنَاهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَيْتُكُمْ بِأَيِّ مَن رَّبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (الأعراف: 203)
18	<i>Awḥā, Dhikr, 'alima</i>	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (النحل : 43)
19	<i>Awḥā dan hikmah</i>	ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا (الإسراء : 39)
20	<i>Wahyu, zikra dan 'ilm (rangkaiian ayat)</i>	وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا (113) فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ

		وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُفْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (114) طه
	'ALIMA	
21	<i>'alima</i>	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (البقرة: 30)
22	<i>'alima</i>	وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (البقرة: 31)
23	<i>'alima</i>	قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (البقرة: 32)
24	<i>'alima</i>	قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (البقرة: 33)
25	<i>'alima dan tadhakkara</i> (rangkaian ayat)	قُلْ لِمَنْ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (84) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (85) المؤمنون
26	<i>'alima dan 'alima</i> (rangkaian ayat)	وَعَدَ اللَّهُ لَا يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (6) يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (7) الروم
27	<i>'alima (fā'il—Allah dan antum)</i>	إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (النور: 19)
28	<i>'alima (subjek Jin)</i>	فَلَمَّا فَضَّيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةٌ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَاتَهُ فَلَمَّا خَرَ تَتَبَّعَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ (سبأ: 14)
29	<i>'alima dan ra'a</i>	أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى (العلق: 14)
	'AQALA	
30	<i>'aqala dan 'alima</i> (rangkaian ayat)	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (65) هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ

		حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (66) آل عمران
31	'aqala, nazara dan awḥā	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَقْلَمَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (يوسف: 109)
32	'aqala dan dhikr	لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (الانبياء 10)
	FAQAHA	
33	Faqaha dan adraka	أَيُّمَّا تَكُونُوا يَدْرِكْكُمْ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ وَإِنْ نُصِبْتُمْ حَسَنَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ نُصِبْتُمْ سَيِّئَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا (النساء: 78)
34	Faqaha dan 'alima (rangkaian ayat)	وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبُحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (97) وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (98) الأنعام
35	Faqaha (fā'il kafir)	يَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضٍ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (الأنفال: 65)
36	Faqaha, nazara, ra'a+qulūb	وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاهُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (التوبة: 127)
37	Faqaha, sami'a, 'alima, nazara (rangkaian ayat)	وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوْ عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا (46) نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا (47) انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَنْطِيعُونَ سَبِيلًا (48) الإسراء

38	<i>Faqaha, 'aqala, dan dhāqa</i> (rangkaian ayat)	لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهَبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (13) لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ (14) كَمَثَلِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَرِيبًا ذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (15) الحشر
39	<i>Faqaha dan 'alima</i> (rangkaian ayat) → <i>fā'il munafiq</i>	اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (2) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ (3) المنافقون
	SHA'URA	
40	<i>Sha'ura dan 'alima</i>	قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ (النمل: 65)
41	<i>Sha'ura dan nazara</i>	هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (الزخرف: 66)
	ADRAKA	
42	<i>Adraka dan abṣar</i>	لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام: 103)
	TAFAKKARA	
43	<i>Tafakkara, 'alima, awḥā dan baṣura</i>	قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (الأنعام: 50)
44	<i>Tafakkara, 'alima dan al-dhikr</i>	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (النحل: 44)
	TADABBARA	
45	<i>Tadabbara dan tadhakkara+ulu al-albāb</i>	كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (ص: 29)
46	<i>Tadabbara+qulūb</i>	أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد: 24)
	TAFQAQAHA	

47	<i>Tafaqqaha</i>	وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفُرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (التوبة: 122)
	TADHAKKARA	
48	<i>Tadhakkara dan 'alima+'ilm+ulu al-albāb</i>	هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (آل عمران: 7)
49	<i>Tadhakkara dan mubširun</i>	إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ (الأعراف: 201)
50	<i>Tadhakkara, 'ilm, sam'un, dan bašar</i>	أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ عَشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (الجاثية: 23)

Dari bahan mentah ayat-ayat yang memuat kata kunci lafal epistemologi terkumpul tersebut di atas, yang penulis lakukan dalam mengerjakan penelitian ini adalah:

Pertama, menyajikan studi fenomenologis tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat yang memuat lafal-lafal epistemologi di atas. Penulis menelaah bagaimana prasangka atau praduga teoretis tafsir keduanya dalam menceritakan penafsirannya atas sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Kedua, menghidangkan studi fenomenologis atas kata kunci lafal-lafal epistemologi yang terkumpul dalam ayat-ayat di atas. Pembahasan bagian kedua ini adalah studi atas makna masing-masing lafal epistemologi tersebut, relasi sintagmatis (*fi'il*, *fā'il*, dan *maf'ūl bih*) untuk memotret relasi subjek-objek

pengetahuan, relasi paradigmatis (keterhubungan lafal epistemologi yang satu dengan yang lain, baik dalam satu ayat maupun antar ayat), eksplorasi unsur-unsur objek pengetahuan sebagai fenomena objek pengetahuan dalam al-Qur'an, dan studi tentang kata kunci lafal lokus pengetahuan dalam al-Qur'an. Keseluruhan hidangan pada poin kedua ini disajikan sebagai menu sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Temuan sementara penulis dalam studi fenomenologis terhadap beberapa kata kunci dan ayat al-Qur'an serta beberapa kitab tafsir, dapat diungkapkan bahwa lafal-lafal epistemologi sebagai kata kunci yang termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'an secara konsisten diekspresikan dengan diksi bahasa, relasi subjek-objek, dan proses epistemologis yang akurat. Suatu contoh, terkait relasi subjek-objek dan lafal yang digunakan, misalnya lafal '*aqala*, *tafakkara* dan *tadhakkara*. Lafal '*aqala* selalu terkait dengan objek alam semesta yang membutuhkan proses saintifik rasional (pergantian siang-malam, peredaran matahari, bulan dan galaksi).⁶⁷ Lafal *tafakkara* selalu berelasi dengan objek yang dapat dijangkau dengan indera semisal flora (tanaman, zaitun, kurma, dan buah-buahan), dan juga objek yang bisa dipikirkan dengan sistem berpikir metodologis seperti Kitab Suci.⁶⁸ Lafal *tadhakkara* berelasi dengan objek diri manusia sendiri, juga lanjutan amaliah dengan kesadaran setelah melakukan *tadabbur* al-Qur'an.⁶⁹

⁶⁷ Misalnya, al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 164; al-Qur'an Surah al-Nahl [16]: 12

⁶⁸ Misalnya, al-Qur'an Surah al-Nahl [16]: 11 dan 44.

⁶⁹ Misalnya, al-Qur'an Surah Āli Imrān [3]: 190-191; al-Qur'an Surah al-Nahl [16]: 13; al-Qur'an Surah Ṣad [38]: 29.

Pandangan para mufassir misalnya dalam menafsirkan lafal-lafal epistemologi lainnya seperti lafal *ra'a*, *nazara*, dan *başura* juga membuktikan temuan serupa. Untuk *ra'a*, misalnya dapat ditelaah pandangan para mufassir terhadap al-Qur'an Surah al-Naşr [110]: 2; *nazara* pada al-Qur'an Surah al-Ghāshiyah [88]: 17; dan al-Qur'an Surah Muḥammad [47]: 20.

Menurut Ibn Ashūr, lafal *ra'a* dalam al-Qur'an Surah al-Naşr [110]: 2, memiliki makna subjek pengetahuan melihat dengan *ru'yah 'ilmiyah* melalui informasi yang diperoleh dari masyarakat Arab dan kabilah-kabilah yang berbondong-bondong masuk Ka'bah. Makna lainnya adalah *ru'yah başariyyah*, melihat dengan mata kepala setelah memperoleh informasi tentang suatu peristiwa masyarakat Arab di Makkah waktu itu.⁷⁰

Al-Tustārī menjelaskan lafal *nazara* dalam al-Qur'an Surah al-Ghāshiyah [88]: 17, dengan makna melihat melalui penglihatan batin, dengan perasaan kita yang hina dan *faqīr*, betapa Maha Kuasa Allah Swt., dalam menciptakan seekor unta. Melihat di sini bisa diartikan melihat yang melahirkan kesadaran untuk tunduk. Bisa diartikan memperhatikan dengan seksama.⁷¹ Sementara itu, *Tafsīr al-Baghāwī* memaknainya sebagai memperhatikan penciptaan unta itu pasti memiliki manfaat yang besar untuk manusia.⁷²

⁷⁰ Muḥammad al-Ṭahir ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 30 (Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyah, 1984), 592.

⁷¹ Abū Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī* (Beirut: DKI, 2002), 192.

⁷² Al-Baghāwī, *Tafsīr al-Baghāwī*, Juz 5, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāts al-'Arabī, 1420 H), 592.

Al-Qur'an Surah Muḥammad [47]: 20 mengandung gabungan lafal *ra'a* dan *nazara*. *Tafsīr al-Baghāwī* menyebutkan makna *ra'a* dalam kaitan dengan Rasul Saw., yang melihat dengan mata kepala sendiri dan karena itu memperoleh informasi secara langsung di depan mata tentang sikap orang munafik, yaitu: memandang sinis Rasul Saw dan penuh dengan kebencian.⁷³

Secara sepintas, lafal-lafal epistemologi dalam al-Qur'an yang beragam itu dalam makna-makna yang diberikan oleh para mufassir menunjukkan proses epistemologi yang bermacam-macam pula. *Ra'a* melihat dengan mata indera, melihat secara ilmiah sehingga melahirkan keyakinan. Begitupula kata *nazara* dan gabungan *ra'a-nazara*, dimaknai melihat dan memperhatikan atau melihat dengan kesadaran tunduk. Lafal-lafal tersebut secara makna ketika direlasikan dengan objek yang berbeda, memiliki struktur dan konstruksi makna yang berbeda pula.

Secara epistemologis, struktur dan konstruksi makna yang berbeda-beda itu menegaskan tentang konsep relasi epistemologi dan ontologi sebagai proses epistemologi yang ditunjukkan oleh pemakaian lafal-lafal tertentu dalam al-Qur'an sebagai kata kunci epistemologi dalam al-Qur'an. Dengan kata lain, diksi yang dipergunakan al-Qur'an dalam konteks epistemologi selalu merelasikan subjek dan objek pengetahuannya. Subjek dalam proses epistemologi, menggunakan diksi tertentu ketika berelasi dengan objek tertentu pula. Itulah yang terjadi pada kata kunci lafal *'aqala*, *tafakkara* dan *tadhakkara* seperti disebutkan di atas.

⁷³ Ibid., 509.

Hal ini menunjukkan tentang betapa *rigid*, konsisten dan seriusnya al-Qur'an mengkonstruksi sistem pengetahuannya dengan beragam kata kunci lafal. Klasifikasi lafal-lafal epistemologi sebagaimana tersebut di atas menunjukkan hal itu, misalnya sebagaimana tergambar dalam 16 kata kunci proses epistemologi, dan 4 kata kunci lokus pengetahuan.

Dalam penelitian ini, 16 kata kunci proses epistemologi dan 4 kata kunci lokus pengetahuan di atas, secara fenomenologis dikaji dari ayat-ayat tertentu yang memuat kata kunci di atas terkumpul dalam suatu ayat tertentu yang telah diklasifikasi di atas.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari paparan latar-belakang di atas, setidaknya ada beberapa masalah yang dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Kajian tentang epistemologi selalu berkaitan dengan masalah utamanya yaitu: proses memperoleh pengetahuan. Proses memperoleh pengetahuan itu merupakan pembahasan tentang bagaimana subjek itu memperoleh pengetahuan, apakah melalui rasio-nya atau pengalamannya. Proses rasional atau empiris itu berlaku baik terhadap objek yang berupa idea ataupun materi. Dari awal tradisi filsafat dikembangkan, proses epistemologi tersebut menjadi perdebatan yang belum pernah selesai sampai hari ini, yaitu, tentang rasionalisme dan empirisme. Dalam kaitan dengan sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, pada aliran manakah al-Qur'an memihak?

2. Masalah yang tidak kalah pentingnya adalah signifikansi pemisahan yang tegas antara epistemologi sebagai proses, lokus dan isi. Pemisahan yang tegas dalam konteks epistemologi itu terkait dengan persoalan ini: setelah disebut proses pengetahuan melalui rasio atau pengalaman, berupa apakah lokus dan isi pengetahuannya? Apakah antara proses, lokus dan isi terpisah atau bagaimana? Baik oleh filsafat Barat ataupun Islam, keseluruhan prosesnya disebut rasional dan empiris. Lokus dan isinyapun disebut pengetahuan yang rasional dan empiris. Pada segi istilah tidak terpisah antara proses, lokus dan isi; sedangkan pada aspek manakah yang disebut proses, lokus dan isi itu juga tidak teridentifikasi secara jelas. Dalam tradisi filsafat Barat dan Islam, pemisahan yang tegas dan jelas tentang proses, lokus dan isi ini belum tampak dilakukan. Hanya berkuat pada proses dan produk, kemudian tidak memisahkan keduanya, ditambah tidak memisahkan isi pengetahuan itu sendiri. Kajian sistem pengetahuan dalam al-Qur'an melalui kata kunci yang termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'an yang telah diklasifikasi di atas, diharapkan dapat menjadi kontribusi terhadap kajian apakah al-Qur'an memiliki konsep pemisahan epistemologis dalam sistem pengetahuannya atau tidak.
3. Problem epistemologi juga terkait dengan titik berangkat diskusinya. Melalui keyakinan terlebih dahulu, keraguan atau ruang kosong. Filsafat Barat dan Islam mengadopsi serta pernah mempraktekkan tiga titik berangkat yang dijadikan pendekatan diskusinya itu. Bahkan filsafat Barat

sampai hari ini dikenal dengan prinsip-prinsip skeptisnya. Apa dan bagaimana posisi sistem pengetahuan dalam al-Qur'an dalam konteks tiga langkah titik berangkat pengetahuan di atas? Apakah al-Qur'an juga menganut tiga konstruksi titik berangkat pengetahuan di atas ataukah memiliki konstruksi lainnya yang berbeda?

4. Problem epistemologi juga terkait dengan relasi epistemologi-ontologi. Disebabkan spesialisasi keilmuan dan asumsi bahwa setiap cabang tradisi pemikiran bisa berdiri sendiri, maka ada asumsi lanjutannya yakni bahwa epistemologi dan ontologi adalah cabang filsafat yang masing-masing harus berdiri sendiri. Sebagai disiplin ilmu harus berdiri sendiri supaya lebih solid. Padahal, salah satu isu utama dalam kajian epistemologi adalah relasi epistemologi-ontologi. Apakah mungkin subjek mengetahui sesuatu tanpa berelasi dengan objek. Dalam tradisi filsafat Barat dan Islam, relasi epistemologi-ontologi ini juga kurang disebutkan secara jelas dan tegas. Ontologi dan epistemologi berdiri sendiri sebagai tema pembahasan. Bagaimana posisi al-Qur'an memandang relasi epistemologi dan ontologi ini; relasi subjek dan objek pengetahuan?
5. Problem lain yang tidak kalah pentingnya adalah tentang isi epistemologi. Isi epistemologi terkait dengan bentuk pengetahuan. Filsafat Barat dan Islam belum juga secara tegas dan jelas menyebutkan apa bentuk pengetahuan atau isi epistemologi itu. Bagaimana pandangan al-Qur'an tentang isi epistemologi ini perlu dieksplorasi dan didiskusikan, didasarkan

pada kata kunci yang termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan isi epistemologi.

6. Terakhir adalah masalah produk pengetahuan. Dalam bentuk apakah produk pengetahuan itu. Apakah produk pengetahuan adalah pengetahuan rasional atau pengetahuan empiris atau adakah istilah lainnya. Filsafat Barat dan Islam belum memberikan istilah yang tegas dan jelas mengenai produk pengetahuan ini. Filsafat Barat hanya menyebut produk pengetahuan dengan istilah empiris dan rasional. Bagaimana sistem pengetahuan dalam al-Qur'an mengkonstruksi produk pengetahuan penting juga ditelaah.

Dari beberapa identifikasi masalah di atas, penulis hanya akan membahas dua persoalan :

1. Diskusi tentang bagaimana posisi al-Qur'an dalam mengurai proses epistemologi, yaitu, apakah proses epistemologi al-Qur'an bersifat empiris, rasional, intuitif, *ḥudūri* atau malahan menggabungkan semuanya atau al-Qur'an memiliki konsep epistemologi tersendiri.
2. Telaah tentang bagaimana uraian al-Qur'an tentang relasi antara subjek pengetahuan (epistemologi) dan objek pengetahuan (ontologi), apakah keduanya entitas yang terpisah dan berdiri sendiri ataukah saling terhubung dalam relasi yang tak terpisah;

C. Rumusan Masalah

Dari identifikasi dan batasan masalah di atas, penulis merumuskan masalah yang diteliti dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana prasangka atau praduga teoretis tafsir Muhyi al-Dīn Ibn ‘Arabī dan Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat sistem pengetahuan dalam al-Qur’an?
2. Bagaimana struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur’an perspektif fenomenologi Edmund Husserl?

D. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah di atas, penelitian ini memiliki dua tujuan yaitu:

1. Untuk mengeksplorasi prasangka atau praduga teoretis tafsir Muhyi al-Dīn Ibn ‘Arabī dan Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat sistem pengetahuan dalam al-Qur’an;
2. Untuk memahami struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur’an perspektif fenomenologi Edmund Husserl.

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan berguna untuk dua hal, yakni teoretis dan praktis. Secara teoretis menyangkut apa fungsi dan peran teoretis dari penelitian ini. Sedangkan fungsi dan peran praktisnya terkait aplikasi teoretik dalam lingkup kajian akademik.

Berikut adalah detailnya:

1. Teoretis

Secara teoretis, penelitian ini berguna untuk memahami sistem pengetahuan dalam al-Qur’an. Penelitian ini diharapkan secara teoretis dapat dijadikan

sumbangsih bagi kajian epistemologi Islam yang bersumber langsung dari kajian fenomenologis atas kata kunci dan ayat-ayat yang mengandung tema sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Sebagaimana disebutkan dalam latar-belakang, kajian terhadap epistemologi dalam tradisi filsafat Islam belum sepenuhnya didasarkan pada uraian komprehensif dari kajian lafal-lafal al-Qur'an yang menjadi kata kunci sistem pengetahuan yang termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'an. Oleh karena itu, kajian ini diharapkan menjadi temuan baru tentang sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, sehingga bisa menjadi kajian teoretis baru dalam kancan tradisi epistemologi dalam kajian filsafat Barat dan filsafat Islam umumnya serta dalam tradisi kajian al-Qur'an khususnya.

2. Praktis

Penelitian tentang sistem pengetahuan dalam al-Qur'an ini secara praktis dapat menjadi model untuk aplikasi penelitian terhadap kajian epistemologi dalam tradisi Islam. Secara praktis diharapkan juga menjadi pedoman untuk semakin mendekatkan tradisi keilmuan Islam dalam tradisi riset yang selama ini sudah sering ditinggalkan. Dengan demikian diharapkan, Islam dapat kembali menjadi pelopor lahirnya penelitian teori-teori besar baru seperti pada masa kejayaannya dahulu. Secara praktis juga bagi pemerhati dan terutama pemeluk Islam, kajian sistem pengetahuan dalam al-Qur'an ini diharapkan menjadi dasar moral dan ketaatan maksimal dalam mendekatkan diri kepada Allah Swt., dalam bingkai proses, isi, dan hasil pengetahuan. Dengan kata lain, dalam konteks akhlak, telaah ini diharapkan menjadi temuan yang dapat menjadi pedoman praktis seorang ilmuwan

dalam mendekatkan diri kepada Allah Swt. dan berbuat terbaik untuk alam semesta (*rahmatan li al-‘ālamīn*).

F. Penelitian Terdahulu

Penelitian tentang epistemologi telah banyak dilakukan para penulis dari berbagai kalangan dan disiplin ilmu. Khusus untuk epistemologi al-Qur’an, kajian epistemologi dikaitkan dengan tema-tema lain yang dilekatkan dengan kajian tematik al-Qur’an. Untuk penelitian khusus epistemologi al-Qur’an, baru ada tiga buku, yaitu: *Pertama*, karya Rājih ‘Abd al-Ḥamīd al-Kurdī berjudul *Nazariyat al-Ma‘rifah bayn al-Qur’an wa al-Falsafah* terbit tahun 1990. *Kedua*, Mengenal Epistemologi, Sebuah Pembuktian terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing dan Kokohnya Pemikiran Islam, kumpulan ceramah Murtadha Muthahhari yang dibukukan, terbit tahun 2001; dan ketiga karya Adeel M. Ashraaf, *Epistemology of the Qur’an, Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding*, terbit April tahun 2019.

Untuk mengurai penelitian terdahulu, berikut adalah beberapa di antaranya:

Pertama, Annabell Keeler⁷⁴. Artikel dalam jurnal terindeks Scopus ini mendiskusikan tentang epistemologi sufi dalam menelaah al-Qur’an. Secara khusus, artikel ini membahas epistemologi sufi Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī (376/986-465/1072). Penulis jurnal memulai paparannya tentang tafsir sufi *Laṭa’if al-Ishārāt* karya al-Qushayrī dengan mengutip Paul Nwyia yang

⁷⁴ Annabel Keeler, “Sufi tafsir as a Mirror: al-Qushayrī the murshid in his *Laṭa’if al-Ishārāt*”, *Journal of Qur’anic Studies*, Volume 8, Issue 1, (Edinburgh: Edinburgh University Press, April 2006)

menggambarkan tentang metode penafsiran tafsir sufi. Tafsir sufi, kata Nwyia,...”menggambarkan penafsiran al-Qur’an seperti permainan menggunakan cermin, dengan menjelaskan antara cermin batin mistik (tasawuf) dan batin teks”. Yang diungkap Nwyia tentang metafor cermin tersebut, menurut Annabel, menyampaikan pesan tentang pentingnya makna interpretasi esoterik al-Qur’an sebagaimana dilakukan para sufi. Hal ini menegaskan tentang kenyataan bahwa sufi dalam menafsirkan al-Qur’an selalu mengaitkan penafsirannya dengan kondisi spiritualnya, maqam spiritualnya atau kesadaran terdalamnya.

Secara epistemologis, dengan metafor cermin, penulis jurnal juga menunjukkan bahwa dalam proses menafsirkan al-Qur’an dan terutama makna esoterik-nya, seorang sufi tidak menggantungkan dirinya pada maqam akal-nya, melainkan pada runtutan proses dan prosedur sufistiknya. *Pertama*, sufi berbicara menjelaskan tentang makna al-Qur’an berdasarkan pada situasi dan pengalaman sufistik yang telah dialaminya (*ḥāl*); dan *kedua*, berdasarkan pada perolehan rahasia ilmu yang misteri sifatnya, yang dengan kemurahan Allah telah memilihnya mengalami ilmu-Nya itu (*wajd*). Ini tentu saja berbeda dengan penafsiran rasional yang melakukan penafsiran sebagai upaya memahami al-Qur’an berdasarkan maksud dan *mafhūm* teks-nya saja.

Kedua, Adeel M. Ashraf.⁷⁵ Dengan meneliti al-Qur’an dalam aspek norma dan nilai dari lafal *jahl*, ‘ilm, *taqwā* dan *dhū lubb*, kesimpulan yang diperoleh oleh

⁷⁵ Adeel M. Ashraf, *Epistemology of the Quran: Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding*, (USA: Springer, 2019).

penulis buku adalah ilmu pengetahuan dalam al-Qur'an sangat dekat dengan nilai-nilai serta norma kebaikan. Memperoleh pengetahuan dalam konteks al-Qur'an menegaskan tentang keharusan konsistensi antara pengetahuan dan amal praktisnya. Dalam kaitan ini, epistemologi menjadi suatu model cara membahas teks-teks al-Qur'an sebagai basis akhlak dan nilai yang dijadikan pendekatan untuk membahas pengetahuan dan cara memahami. Pemaknaan epistemologi disebutnya dengan epistemologi nilai (*epistemology of virtue*). Fokus kajian lafalnya adalah *jahl*, *'ilm*, *taqwā* dan *dhū lubb*, yang dikaitkan dengan *ḥikmah* dan *falāḥ*. Saya melihat fokus Ashraf dengan penelitiannya ini lebih konsen kepada *product of epistemology*.

Ketiga, Hussein Abdul Raof⁷⁶. Penelitian Raof fokus kepada epistemologi yang berkembang pada madzhab-madzhab penafsiran, serta corak, metode, dan pendekatan dari madzhab-madzhab penafsiran al-Qur'an. Kesimpulan yang dapat diambil adalah corak, pendekatan, metode dan kaidah penafsiran yang dikembangkan madzhab-madzhab penafsiran al-Qur'an sangatlah beragam, dan memungkinkan terjadinya dua peluang: kekayaan epistemologis tafsir al-Qur'an dan spektrum wawasan luas yang dimiliki madzhab-madzhab tafsir.

Keempat, Hussein Abdul Raof⁷⁷. Tulisan ini membahas tentang pendekatan teologis dalam kajian tafsir al-Qur'an. Perdebatan teologis yang terkadang dipengaruhi oleh kecenderungan politik, telah mewarnai corak dan metode tafsir al-

⁷⁶ Hussein Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis, Genesis and Development* (England: Routledge, 2013).

⁷⁷ Hussein Abdul-Raof, *Theological Approaches to Qur'anic Exegesis: A Practical Comparative-Contrastive Analysis*, (England: Routledge, 2012).

Qur'an. Secara epistemologis, perdebatan teologis yang diurai oleh Raof membuka mata pembacanya, bahwa aspek teologis dalam tafsir al-Qur'an tidak selalu terkait dengan aspek teologis itu sendiri, melainkan juga diwarnai oleh situasi dan faksionalisme politik.

Kelima, Maslukhin⁷⁸. Kajian bahasa *Tafsīr Ibrīz* dan pandangan kosmologinya dalam konteks epistemologi semesta. Artikel ini menyimpulkan bahwa bangunan konsep kosmologi yang diurai dalam *Tafsīr Ibrīz* membawa implikasi kepada suatu konsep epistemologi tentang kelestarian alam semesta. Alam semesta merupakan anugerah yang harus dijaga. Menjaga alam semesta adalah bagian dari epistemologi yang harus dimiliki oleh setiap makhluk Allah.

Keenam, Murtadha Muthahhari⁷⁹. Karya ini intinya menyajikan suatu pandangan epistemologi yang diurai dalam tradisi filsafat Islam, terutama dalam konteks Iran (*Shī'a*), dan kemudian diperkaya dengan kajian epistemologis yang berlandaskan pada al-Qur'an. Tujuan uraiannya adalah sebagai kritik terhadap tradisi epistemologi dalam filsafat Barat, terutama yang dikembangkan oleh Plato dan para pendukung filsafat dualisme tubuh.

Ketujuh, Ayātullāh Muḥammad Baqir al-Ṣadr.⁸⁰ Karya klasik ini secara komprehensif mengkritisi tradisi Filsafat Barat yang mengagungkan dualisme tubuh dan materialisme historis serta dialektika historis. al-Ṣadr kemudian

⁷⁸ Maslukhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam *Tafsīr Ibrīz* karya KH. Bishri Mushthofa", *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis Volume 5, Nomor 1*, (Juni 2015).

⁷⁹ Muthahhari, *Mengenal Epistemologi*. 56-61

⁸⁰ Ayātullāh Muḥammad Baqir al-Ṣadr, *Falsafatuna*. 107-135.

menghadirkan suatu model filsafat Islam yang disebut filsafat kami (*Falsafatuna*), yang basisnya empirisme, rasional, sekaligus ketundukan.

Kedelapan, kajian Rājih ‘Abd al-Ḥamīd al-Kurḏī yang dimuat dalam disertasinya berjudul *Nazariyat al-Ma‘rifah bayn al-Qur’ān wa al-Falsafah* terbit tahun 1992. Dalam karya Rājih disebutkan bahwa basis epistemologi yang kuat dan abadi adalah epistemologi *iṣmah-rabbāni*. Epistemologi ini adalah epistemologi al-Qur’an. Keabadian epistemologi al-Qur’an, menurut Rājih, terletak pada jaminan aktornya, yakni Rasulullah Saw yang memperoleh penjagaan (*iṣmah*) dari Allah, serta karena merupakan firman atau kalam Allah (*kalām Rabbāni*).⁸¹

Namun demikian, dalam disertasi ini, Rājih belum memberikan jawaban solid dengan bukti argumentatif bahwa sumber pengetahuan itu dibangun oleh relasi subjek-objek (epistemologi-ontologi) dalam redaksi-redaksi ayat al-Qur’an. Rājih lebih banyak membangun legitimasi kajian epistemologisnya melalui pembahasan tentang isi kandungan makna ayat-ayat terkait pengetahuan dalam al-Qur’an.⁸²

Yang menarik dari temuan Rājih yang merupakan sumbangsih penting dalam tradisi epistemologi adalah membandingkan basis temuan epistemologi *iṣmah-rabbāni* dengan tradisi filsafat Barat dan Islam. Kajian isi kandungan ayat untuk basis epistemologi cukup komprehensif sebagai kajian tematik

⁸¹ Rājih ‘Abd al-Ḥamīd al-Kurḏī, *Nazariyat al-Ma‘rifah bayn al-Qur’ān wa al-Falsafah* (Riyād: Maktabah al-Mu‘ayyad, 1992), 11-22.

⁸² Ibid.

epistemologi.⁸³ Namun, sekali lagi belum menjawab posisi epistemologi al-Qur'an dalam konteks persoalan utama epistemologi, yaitu: tentang proses epistemologi dalam relasi subjek-objek pengetahuan dalam menghasilkan pengetahuan. Kajian Rājih juga belum membahas struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an yang dikonstruksi dari lafal-lafal yang menjadi kata kunci sistem pengetahuan seperti termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'an.

Literatur di atas belum ada yang membahas tentang epistemologi sebagai kajian murni epistemologi dalam al-Qur'an. Belum juga ada penelitian tentang epistemologi yang membahas lafal-lafal sebagai kata kunci epistemologi dalam al-Qur'an sehingga menjadi sumbangsih teoretis bagi temuan teoretis epistemologi dalam bangunan tradisi Islam yang ditelaah secara komprehensif dari dan dalam al-Qur'an. Belum juga ada penelitian yang mengkhususkan melakukan studi fenomenologis tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī. Kalaupun Muṭahhari, Rājih dan Adeel mengkaji epistemologi dikaitkan dengan al-Qur'an, mereka belum sepenuhnya membahas lafal-lafal sebagai kata kunci epistemologi, yang mengurai misalnya relasi epistemologi-ontologi, serta keterhubungan empirisme-rasionalisme dalam kajian sistematik atas sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Penelitian yang penulis lakukan ini memiliki distingsi dengan penelitian yang sudah dilakukan oleh peneliti sebelumnya. Di antara beberapa distingsi itu adalah:

⁸³ Ibid.

Pertama, penelitian ini membahas tentang landasan epistemologi al-Qur'an yakni, menggali dan meneliti secara fenomenologis lafal-lafal spesifik sebagai kata kunci sistem pengetahuan dalam al-Qur'an yang termaktub dalam koding lafal dan ayat. Secara teoretis, dengan penggunaan analisis relasi konseptual teoretik lafal dan *uslūb* dalam al-Qur'an perspektif teori Fenomenologi Edmund Husserl, penelitian ini memiliki *novelty*, kebaruan teoretik dan temuan, terutama terkait struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Kedua, penelitian sebelumnya kebanyakan bersifat *mawḍū'ī* seperti yang dilakukan Annabel Keeler, misalnya fokus pada epistemologi sufi dan kajian tokoh. Penelitian Adeel M. Ashraf fokus dengan pendekatan nilai atau akhlak dari ayat-ayat al-Qur'an, kemudian dijadikan basis telaah atas pengetahuan dan cara memahami. Penelitian Rājīḥ mengurai perbandingan kajian konteks ayat yang memuat konsep epistemologi lalu ditafsirkan serta dibandingkan dengan pandangan para filsuf Barat dan Islam. Penelitian ini dengan objek formal fenomenologi berbeda dengan penelitian sebelumnya, karena fokus kajiannya terletak pada kajian tentang bagaimana prasangka atau praduga teoretis dari tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī terhadap kata kunci sistem pengetahuan dalam al-Qur'an dapat dieksplorasi dengan komprehensif. Kemudian, disandingkan dengan struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an yang diurai dari kata kunci tersebut.

Ketiga, penelitian sebelumnya membahas tentang epistemologi yang tidak terkait langsung dengan teori epistemologi, seperti tulisan, Hussein Abdul Raof, dan Maslukhin. Sedangkan penelitian ini membahas sistem pengetahuan dalam al-

Qur'an berlandaskan pada kajian komprehensif kata kunci epistemologi yang termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'an.

G. Kerangka Teoretis

Judul penelitian ini adalah Sistem Pengetahuan dalam al-Qur'an (Studi Fenomenologis Tafsir Ibn 'Arabī dan Fakhr al-Dīn Al-Rāzī). Ada tiga kata kunci dalam penelitian ini, yaitu: sistem pengetahuan (epistemologi), studi fenomenologis, dan tafsir. Yang menjadi kerangka teoretis penelitian ini adalah studi fenomenologis sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Singkatnya, kerangka teoretis dalam penelitian ini adalah studi secara fenomenologis atas kata kunci sistem pengetahuan dalam ayat-ayat al-Qur'an. Ada dua hal yang dikaji secara fenomenologis, yaitu: *pertama*, prasangka atau praduga teoretis tafsir Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī yang mewakili tradisi *tafsīr 'aqlī-ishārī*, dan tafsir Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang mewakili tradisi *tafsīr 'aqlī-falsafī*, dalam memahami kata kunci sistem pengetahuan dalam ayat-ayat al-Qur'an. *Kedua*, struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an yang terdiri dari proses epistemologi dan relasi subjek-objek pengetahuan serta lokus epistemologi.

Dalam kerangka studi fenomenologis, fenomenologi Edmund Husserl menekankan bahwa epistemologi adalah sebagai fenomena. Epistemologi sebagai fenomena adalah fenomena epistemologis dalam kaitan dengan proses epistemologis, relasi subjek (epistemologi) dan objek (ontologi) serta lokus pengetahuan. Dalam bahasa yang lebih teknis, relasi epistemologi-ontologi adalah fenomena tentang subjek pengetahuan yang melakukan proses mengetahui

(epistemologis) terhadap objeknya sebagai fenomena, baik terkait uraian unsur-unsurnya ataupun aspek ontologinya. Proses epistemologi dalam membangun relasi pengetahuan dengan objeknya sebagai fenomena disebut—dalam istilah Husserl—proses fenomenologis.⁸⁴

Dengan demikian, studi fenomenologis atas sistem pengetahuan dalam al-Qur'an dalam penelitian ini adalah upaya merenungi makna dan susunan kalimat al-Qur'an yang dilakukan dengan cara mengkaji dan memahami prasangka atau praduga teoretis tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī; kemudian mengkaji dan memahami proses epistemologi, relasi subjek dan objek pengetahuan, sumber pengetahuan, dan hasil pengetahuan serta lokus epistemologi yang termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'an sebagai struktur fundamental sistem pengetahuan dalam kerangka teoretis studi fenomenologis tersebut di atas.

Dalam fenomenologi Husserl, ada empat proses dan prosedur studi fenomenologis yang harus dilakukan, yaitu: a). *epoche* [metode penundaan agar peneliti terbebas dari praduga-praduga tidak perlu terhadap gejala objek yang diteliti]; b. reduksi [proses penyaringan informasi tentang gejala objek yang diteliti]. Ada tiga model reduksi: (i) reduksi fenomenologis [penyaringan informasi pada pengamatan pertama]; (ii) reduksi *eidetic* [penyaringan dalam rangka menemukan esensi yang tersembunyi. Hasilnya adalah hakikat yang sebenarnya, bukan sesuatu yang sifatnya asesoris atau khayalan belaka]; dan (iii) reduksi transendental. Fokus reduksi transendental ada pada subjek, berbeda dengan dua

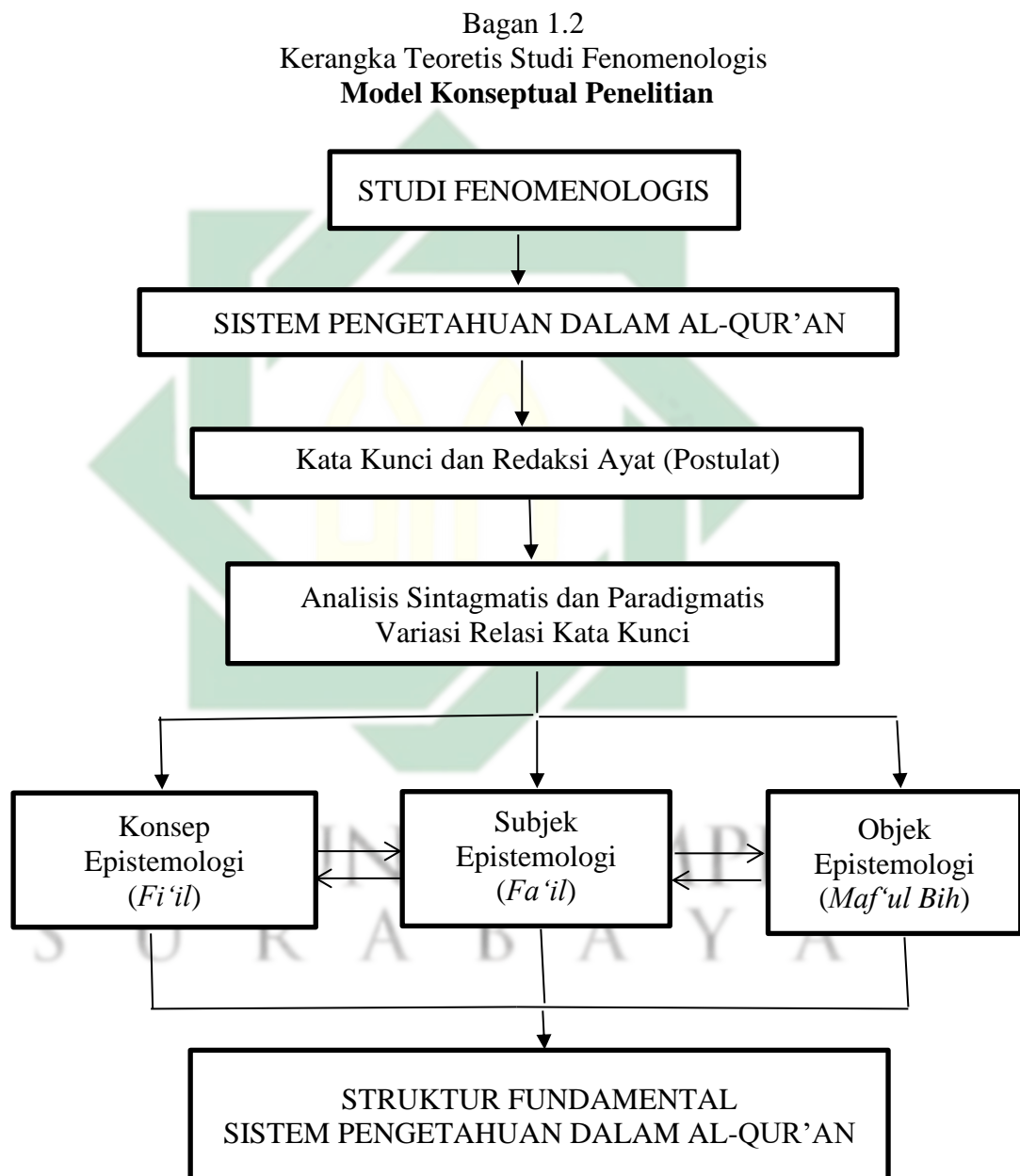
⁸⁴ Lubis, *Filsafat Ilmu*, 205-207.

reduksi sebelumnya yang fokus pada objek. Dengan kata lain, reduksi transendental adalah keadaan subjek yang menyadari sendiri hakikat objek yang ditelaahnya. c). Intensionalitas [kesadaran subjek yang selalu terarah pada objek]; d). *Lebenswelt*. *Lebenswelt* adalah dunia yang sebagaimana subjek hayati (dunia pengalaman, dunia yang dihayati, atau dunia sehari-hari). *Lebenswelt* juga bukanlah sesuatu yang mengacu kepada dunia nyata yang sudah dikategorikan sebagai dunia oleh kategori-kategori filosofis atau ilmiah, seperti rasionalisme yang berpijak pada idealisme atau empirisme yang mendasarkan diri pada realisme. Pendeknya, *lebenswelt* adalah dunia yang dipikirkan oleh subjek. Dalam konteks tujuan diterapkannya proses dan prosedur studi fenomenologis di atas adalah untuk mengembalikan dunia yang dipikirkan subjek pengetahuan ke ruang pengetahuan, setelah sirna dari pengaruh madzhab pemikirannya.⁸⁵

Dalam kaitan itu, studi fenomenologis mengambil langkah-langkah operasional sebagai berikut: *pertama*, mengintuisi; *kedua*, menganalisis; dan *ketiga* menjabarkan. *Mengintuisi* adalah mengonsentrasikan atau merenungkan secara penuh (*intens*) sebuah objek fenomena. *Menganalisis* adalah mencari atau menemukan unsur-unsur atau bagian-bagian pokok dari fenomena; juga menemukan tali-temali (korelasi) antara bagian-bagian atau unsur-unsur yang terdapat dalam fenomena itu. *Menjabarkan* adalah menguraikan fenomena yang telah diintuisi dan dianalisis—agar fenomena tersebut dapat dipahami juga oleh

⁸⁵ Lubis, *Filsafat Ilmu*, 209-213. Lihat juga Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, *Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man*, translated with notes and introduction by Quentin Lauer (New York: Harper Torchbook, 1965) 71-192.

orang lain.⁸⁶ Untuk lebih jelasnya, proses dan prosedur kerangka teoretis studi fenomenologis sistem pengetahuan dalam al-Qur'an dapat digambarkan dalam bagan berikut:



⁸⁶ Lihat Lubis, *Filsafat Ilmu*, 209-210.

Sebagai kerangka teoretis dan model konseptual penelitian sistem fenomenologis, bagan di atas dapat dijelaskan sebagai berikut: tabel kotak pertama studi fenomenologis adalah objek formal penelitian ini. Studi fenomenologis menjadi metode analisis terhadap objek material yang disebutkan dalam tabel kotak kedua sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Objek material yang diurai ada dua poin, yaitu: prasangka atau praduga teoretis tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī atas kata kunci dalam redaksi ayat al-Qur'an; serta struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Kata kunci dan redaksi ayat merupakan data penelitian tentang sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Kata kunci adalah lafal-lafal sistem pengetahuan yang telah diklasifikasi dari ayat-ayat al-Qur'an. Kata kunci dan ayat-ayat tersebut ditelaah struktur sintagmatis (sebagai *al-jumlah al-mufīdah*) dan paradigmatis (variasi relasi kata kunci lafal epistemologi). Dalam struktur sintagmatis dan paradigmatis terdapat *fi'il*, yaitu kata kunci berupa lafal kata kerja yang menunjukkan konsep epistemologi; *fā'il*, yakni kata kunci berbentuk lafal *fā'il* yang menunjukkan subjek epistemologi dalam kalimat lengkap pada suatu redaksi ayat; dan *maf'ūl bih* adalah kata kunci berupa lafal *maf'ūl bih* yang menunjukkan objek epistemologi (objek yang dapat diurai unsur-unsur serta aspek ontologinya sebagai fenomena sebagaimana adanya). Panah bolak-balik di antara tabel konsep epistemologi, subjek epistemologi, dan objek epistemologis menunjukkan relasi antara ketiganya sebagai proses epistemologis.

Alur proses dan prosedur studi fenomenologis sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, seperti dijelaskan dalam bagan di atas, dimulai dari kajian kata kunci epistemologi yang dimuat dalam suatu redaksi ayat (*postulat*); analisis sintagmatis (*fi'il*, *fā'il*, dan *maf'ūl bih*) dan paradigmatik (relasi antar kata kunci epistemologi dalam suatu ayat); selanjutnya analisis proses epistemologis dengan uraian relasi epistemologi dan ontologi, lokus pengetahuan, serta hasil epistemologinya, menghasilkan temuan baru berupa struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Model konseptual di atas berpijak dari teknik operasional teori fenomenologi lebih detail dalam mengeksplorasi hasil temuan penelitian sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Contoh teknik operasional studi fenomenologis terhadap redaksi ayat al-Qur'an lebih detail yang dalam penelitian ini dijadikan sebagai alat analisis objek penelitian dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 1.3
Teknik Operasional Studi Fenomenologis
Sistem Pengetahuan dalam Al-Qur'an

Temuan Konseptual Epistemologi al-Qur'an	Aksiologi	Hasil Proses Epistemologi	Objek Epistemologi	Subjek Epistemologi	Konsep Epistemologi	Redaksi Ayat (Postulat)
?	يحر فونه يعلمون	عقلوه	كلام الله	الكافرون	سمع	أَقْتَطَمْعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ قَرِيبٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ تَمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ

⁸⁷ Penggunaan tanda tanya adalah bagian dari proses fenomenologis dalam meneliti konsep sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

						بَعْدَ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَظُنُّونَ (البقرة: 75)
?	غَشَاوَةٌ (الكفر)	(tahu atau menger ti) ⁸⁸	الإندازار ⁸⁹	الكافرون	سمع	خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غَشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (البقرة: 7)

Secara teoritis, analisis studi fenomenologis dalam disertasi ini bekerja secara operasional dengan dua proses dan prosedur, yaitu: *pertama*, menganalisis pengalaman langsung subjek pengetahuan dalam berelasi dengan objek pengetahuannya (relasi epistemologi dan ontologi) yang dapat dilihat dalam hubungan *fi'il*, *fā'il*, dan *maf'ūl bih*. *Kedua*, menganalisis objek secara fenomenologis, yakni membiarkan objek menjelaskan dirinya dengan realitas yang melekat pada dirinya, bukan didasarkan pada pemihakan dan kemauan subjek pengetahuan yang telah dipengaruhi oleh tendensi pemikiran madzhab yang mempengaruhinya sebelumnya.

Dalam konteks pembahasan dalam disertasi ini, studi fenomenologis terhadap sistem pengetahuan dalam al-Qur'an adalah memahami subjek pengetahuan yang berelasi dengan objeknya dalam struktur *fi'il – fā'il – maf'ūl bih* tersebut. *Fi'il* merupakan proses epistemologi (proses memahami yang dilakukan

⁸⁸ Tahu dan mengerti adalah contoh hasil proses epistemologis subjek mendengar (firman) peringatan (*indhār*) dari Allah. Jadi orang kafir itu ketika mendengar firman Allah, mereka tahu dan mengerti. Tetapi, secara aksiologis mereka memraktikkan (keburukan) kekafiran, yakni menolak (kebenaran) peringatan (firman) Allah Swt itu.

⁸⁹ Kata *al-indhār* diperoleh dari ayat sebelumnya, yakni al-Qur'an Surat [2]: 6, bahwa orang kafir itu sama saja diberi peringatan atau tidak.

dengan tahapan mengintuisi atau merenungkan, menganalisis, dan menemukan atau menjabarkan hakikat objek) yang dialami subjek pengetahuan; *fā'il* adalah subjek pengetahuan yang mengalami proses epistemologis secara langsung dalam berelasi dengan objek pengetahuan. Sedangkan *maf'ūl bih* adalah objek pengetahuan yang diuraikan unsur-unsur dan aspek ontologisnya sebagai fenomena sebagaimana adanya objek tersebut.

H. Metode Penelitian

Kata metodologi berasal dari bahasa Yunani "*methodos*" dan "*logos*". Gabungan keduanya dapat diartikan sebagai teori tentang cara yang teratur dan terpikirkan baik-baik dalam mencapai maksud pengetahuan; dan cara kerja sistematis yang memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.⁹⁰ Dalam penulisan sebuah karya ilmiah, metodologi mutlak diperlukan, karena akan memudahkan pencapaian orientasi sebuah pengetahuan.

Metodologi dalam penelitian ini menggunakan pendekatan, metode dan teori tertentu. Dalam proses penelitian yang dilakukan dalam tulisan ini, penulis merumuskan model konseptual penelitian yang merupakan operasional teknis pelaksanaan studi fenomenologis sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Sebagai operasional teknis penelitian, penulis juga menampilkan jenis penelitian, data dan sumber data, teknik pengumpulan data, serta teknik pengolahan data.

⁹⁰ Nasrudin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2002), 54. lihat juga, Anton Baker, *Metode-Metode Filsafat*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984), 10.

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian dalam kajian ini adalah kajian pustaka (*library research*),⁹¹ dengan sumber utama adalah al-Qur'an. Penelitian ini melakukan penggalian informasi dan data dengan cara eksplorasi informasi melalui buku, berbagai kitab yang relevan, jurnal ilmiah dan data-data lain baik yang edisi cetak, aplikasi komputer, seperti misalnya *zeker.exe*, *al-maktabah al-shāmilah*, dan lain-lain. Dengan referensi-referensi tersebut diharapkan penelitian ini dapat memberikan jawaban terhadap permasalahan yang diteliti. Dalam penelitian ini juga digunakan literatur-literatur berupa kamus lafal al-Qur'an seperti *Fath al-Rahmān li Ṭalabi Alfāz al-Qur'an* dan *al-Mu'jam al-Mufahrash li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* serta kamus-kamus lain yang relevan, seperti *Lisān al-'Arab*, *al-Muhīt*, *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, *almany.com*, dan lain sebagainya.

2. Pendekatan

Pendekatan dalam penelitian ini adalah pendekatan reflektif-filosofis. Pendekatan ini dalam proses penelitiannya menekankan pada: perenungan mendalam, keruntutan atau sistematis, komprehensif, kritis, rasional (bukan mitos) dan radikal atau mengakar.⁹² Dalam menjalankan langkah operasional pendekatan

⁹¹ Suharsimi Arikunto, *Manajemen Penelitian*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2013), 56-63.

⁹² Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, 3-15.

reflektif-filosofis, penulis menggunakan fenomenologi,⁹³ dengan mengkhususkan pada penggunaan teori fenomenologi Edmund Husserl.⁹⁴

3. Data dan Sumber Data

Data dan sumber data dalam penelitian ini masing-masing memiliki dua kategori, yaitu: data primer dan data sekunder; serta sumber data primer dan sekunder.⁹⁵ Data primer penelitian ini adalah al-Qur'an al-Karīm dan kitab tafsir, khususnya tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī, serta referensi dan literatur yang berkaitan dengan kajian sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, serta hasil kajian dan artikel jurnal yang membahas tentang sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Sedangkan data sekunder adalah kajian tentang sistem pengetahuan pada umumnya baik secara umum, ataupun dalam tradisi filsafat, serta referensi sekunder lainnya.

Sumber data primer adalah al-Qur'an al-Karīm baik yang berbentuk buku yang telah tercetak, kitab-kitab tafsir maupun yang berupa file aplikasi al-Qur'an

⁹³ Tentang fenomenologi sebagai penelitian kualitatif dengan metode interpretasi dan *grounded research*, lihat Edmund Husserl, *Experience and Judgement, Investigations of a Genealogy of Logic*, revised and edited by Ludwig Landgrebe, translated by James S. Churchill and Karl Ameriks (London: Routledge, 1973), 11-22. Lihat juga Anselm L. Strauss and Juliet M. Corbin, *Basics of Qualitative Research : Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (London: Sage, 1998), 18-87.

⁹⁴ Teori Fenomenologi Edmund Husserl hadir sebagai upaya kritik atas dua hal, yaitu: *pertama*, sebagai kritik terhadap perkembangan ilmu pengetahuan di Barat yang terjebak pada objektifisme aliran filsafat Positivisme. Ilmu pengetahuan mengalami krisis metodologis dan epistemologis, karena dikungkung oleh hegemoni positivisme ini. *Kedua*, untuk mengembalikan filsafat sebagai ilmu yang *rigorous*, yakni “ilmu yang tingkat validitas dan reliabilitasnya dapat diyakini dalam semua dimensi ruang dan waktu”. Lihat misalnya, Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, 71-192; Muhsin Hariyanto, “Fenomenologi Transendental Edmund Husserl”, <http://repository.umy.ac.id/bitstream/handle/123456789/3135/FENOMENOLOGI%20TRANSENDENTAL%20EDMUND%20HUSSERL.pdf?sequence=1>, last accessed 3 January 2022, at 08:08; dan O. Hasbiansyah, “Pendekatan Fenomenologi”, 163-180. Bruce G. More, Edmund Husserl (1859-1938), <https://www.youtube.com/watch?v=-yJKuogHkL4>, last accessed on 22 December 2021, at 15:07.

⁹⁵ Arikunto, *Manajemen Penelitian*, 308-309. Lihat juga Afifuddin dan Beni Ahmad Saebani, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 119.

dan kitab-kitab tafsir dalam komputer maupun *e-book*. Sedangkan sumber data sekunder adalah buku-buku, kitab, artikel jurnal atau jenis karya lainnya yang terkait dengan tema dan pembahasan yang relevan dengan penelitian ini.

4. Teknik Pengolahan Data

Teknik pengolahan data dalam penelitian diawali dengan analisis data dengan teknik deskriptif kuantitatif, disusul kemudian dengan analisis data kualitatif.⁹⁶ Analisis data dengan teknik deskriptif memuat dua proses kerja, yaitu: *pertama*, penyiapan instrumen pengumpulan data, seperti tabel data, lembar koding, dan lain sebagainya. *Kedua*, kroscek dan pengamatan data awal yang direncanakan untuk dikumpulkan dan diteliti. Analisis data dengan teknik deskriptif memiliki satu prosedur kerja, yaitu: evaluasi data. Dengan kata lain, penulis perlu melakukan kroscek data disesuaikan dengan data yang sebenarnya, dengan tujuan, analisis yang dilakukan dalam penelitian dapat diupayakan mendekati kebenaran.⁹⁷

Penerapan teknik pengolahan data di atas terhadap penelitian ini adalah dengan menjalankan prosedur kerja sebagai berikut: koding ayat (teknik deskriptif kuantitatif) dan dokumentasi-evaluasi (teknik deskriptif kualitatif). *Pertama*, koding ayat adalah pendataan, klasifikasi, dan tipologisasi lafal-lafal dan kata kunci epistemologi yang terurai dalam *uslūb-uslūb* tertentu yang disebutkan dalam ayat-ayat al-Qur'an. Dalam proses koding ayat ini dilakukan klasifikasi posisi *i'rab*-nya dalam sebuah ayat. Setelah itu, dilakukan tipologisasi unsur-unsur lafal tersebut

⁹⁶ Arikunto, *Manajemen Penelitian*, 262-272.

⁹⁷ *Ibid.*, 262-267.

termasuk tipologi *ẓahiriyyāt* (fisik), *ma‘qūlāt* (rasional) atau *baṭiniyyāt* (metafisik). *Kedua*, dokumentasi-evaluasi yaitu mengumpulkan berbagai karya tulis ilmiah baik berupa buku, artikel dan bentuk informasi lain yang bersifat ilmiah serta mempunyai keterkaitan erat dengan permasalahan pokok dalam penelitian ini. Pembacaan terhadap berbagai literatur ilmiah tersebut diharapkan dapat menjadi tolok ukur dan evaluasi terhadap coding ayat yang dilakukan sebelumnya.

5. Metode Analisis Data

Dengan teknik pengumpulan data coding dan dokumentasi kata kunci lafal-lafal al-Qur’an terkait epistemologi, dengan jenis penelitian studi pustaka yang bersifat kualitatif, maka metode analisa data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode analisis kualitatif yang mengacu kepada kaidah tafsir tematis dan studi fenomenologis.

Metode analisis data yang pertama adalah metode *tafsīr mawḍū‘ī*.⁹⁸ Seperti dijelaskan oleh ‘Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *tafsīr mawḍū‘ī* memiliki prosedur, yang diawali dengan penentuan tema apa yang dikaji. Setelah itu, melakukan klasifikasi ayat-ayat al-Qur’an terkait, serta mengurutkan sesuai dengan tertib turunnya ayat. Selanjutnya, kata kunci epistemologi dalam redaksi ayat yang telah diklasifikasi ditelaah maknanya, struktur sintagmatisnya (*i’rāb* jumlah-nya dan uslubnya), serta struktur paradigmatisnya yang diurai dari relasi kata kunci lafal epistemologi yang terkumpul dalam satu ayat atau dengan ayat terkait tema yang serupa (*munāsabāt*

⁹⁸ ‘Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*, cetakan I (Cairo: al-Ḥaḍārah al-‘Arabiyah, 1976), 49-50.

lafal dan ayat). Mengingat fokus penelitian ini adalah sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, maka metode *tafsīr mawḍū'ī* bisa diterapkan secara relevan dalam proses koding lafal-lafal dan kata kunci epistemologi dari ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan prosedur di atas.⁹⁹

Dalam proses analisis konten terhadap lafal kata kunci dan ayat al-Qur'an, penelitian ini menggunakan teori fenomenologi Edmund Husserl.¹⁰⁰ Studi fenomenologis dalam menganalisis sistem pengetahuan dalam al-Qur'an menggunakan beberapa langkah penting: *Pertama, epoche*. Memberi tanda kurung terhadap penafsiran Ibn 'Arabī dan al-Rāzī atas kata kunci dan ayat epistemologi dalam rangka menunda memberikan praduga atau prasangka terhadap penafsiran keduanya. *Kedua*, reduksi fenomenologis, menyaring dan mengkonfirmasi dari pengamatan pertama terhadap penafsiran Ibn 'Arabī dan al-Rāzī tersebut. *Ketiga*, reduksi *eidetic*, menguak prasangka atau praduga teoretis tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī dalam memahami kata kunci dan ayat tentang sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, untuk kemudian menemukan hakikat struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. *Keempat*, reduksi transendental, kesadaran subjek dalam menemukan dan memahami hakikat dan struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an dari objek pengetahuan yang hadir apa adanya dalam telaah dan studi fenomenologis. Pada saat keempat langkah ini berjalan

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Lubis, *Filsafat Ilmu*, 205-207.

sebagaimana mestinya, terjadilah proses *verstehen*,¹⁰¹ intensionalitas dan *lebenswelt*.¹⁰²

I. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan dalam tulisan ini disajikan dalam lima bab dengan susunan sebagai berikut:

Bab pertama berupa pendahuluan. Berisi latar-belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, penelitian terdahulu, kerangka teoritis dan metode penelitian, serta sistematika penulisan.

Bab kedua menyajikan data tentang prasangka atau praduga teoretik tafsir Ibn ‘Arabī dan tafsir al-Rāzī dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat yang memuat sistem pengetahuan dalam al-Qur’an. Bab ini secara khusus menguraikan tentang penafsiran Ibn ‘Arabī dalam *Tafsīr Ibn ‘Arabī* dan penafsiran al-Rāzī dalam *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb* tentang konsep epistemologi dalam tafsir keduanya. Sajian penafsiran mereka berdua mengacu kepada tafsir atas kata kunci lafal-lafal epistemologi dalam ayat-ayat al-Qur’an yang telah diklasifikasi dalam penelitian ini. Sajian tersebut di atas adalah untuk menjawab rumusan masalah yang pertama.

¹⁰¹ Fenomenologi Husserl dipengaruhi oleh konsep Max Weber tentang *verstehen*, yang artinya pemahaman subyektif. Dalam konteks fenomenologi, bagi Husserl, ‘realitas itu untuk dipahami, bukan untuk dijelaskan’. Lihat O. Hasbiansyah, “Pendekatan Fenomenologi: Pengantar Praktik Penelitian dalam Ilmu Sosial dan Komunikasi,” *MediaTor*, Vol. 9, No. 1 (Juni, 2008), 165. Max Weber menyatakan bahwa *verstehen* adalah ‘pemahaman subyektif yang berfungsi sebagai metode untuk memperoleh pemahaman yang valid mengenai arti-arti subyektif tindakan sosial’. Tentang konsep *verstehen* Max Weber, lihat Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jilid 1, terjemah Robert M.Z. Lawang (Jakarta: Gramedia, 1994), 216-217.

¹⁰² *Ibid*, 209-213.

Bab ketiga memaparkan tentang deskripsi struktur sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Bab ini menyajikan data secara fenomenologis tentang proses epistemologi, pernyataan al-Qur'an tentang ontologi terkait hakikat sesuatu yang dapat serta mungkin dikaji. Selanjutnya juga tentang relasi subjek dan objek pengetahuan (relasi epistemologi dan ontologi), relasi lafal atau kata kunci epistemologi dalam redaksi ayat al-Qur'an, dan lokus pengetahuan dalam setiap lafal epistemologi yang dimuat dalam redaksi ayat yang diteliti. Bab ini menjawab rumusan masalah kedua tentang struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Bab keempat menguraikan tentang jawaban analisis tentang sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an sebagai hasil temuan studi fenomenologis. Dengan kata lain, bab ini merupakan analisa struktur sistem pengetahuan dalam al-Qur'an dengan perspektif fenomenologi.

Bab kelima adalah penutup. Berisi kesimpulan, uraian tentang implikasi teoretis paska temuan baru tentang teori sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, keterbatasan studi serta saran-saran.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II
KONSEP EPISTEMOLOGI
DALAM TAFSĪR IBN ‘ARABĪ DAN FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ

Secara umum, bab ini akan memotret secara fenomenologis tafsir dua mufassir klasik terkemuka tentang epistemologi (sistem pengetahuan) dalam al-Qur’an. Dengan perspektif studi fenomenologis, bab ini secara khusus membeberkan prasangka atau praduga teoretis kedua mufassir dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat tentang sistem pengetahuan dalam al-Qur’an yang telah disebutkan pada bab sebelumnya. Uraian pokoknya adalah bagaimana dua mufassir menafsirkan kata kunci dan ayat-ayat tentang epistemologi, apakah menyajikannya sebagaimana adanya atau terjebak dalam tendensi madzhab pemikirannya.

Oleh karena itu, pada bab ini penafsiran keduanya dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat terpilih disajikan sebagaimana adanya, dan pada kelanjutannya dikonfirmasi apakah keduanya mengkaji hakikat sistem pengetahuan dalam al-Qur’an sebagaimana disebutkan dalam kata kunci dan ayat-ayat yang telah diklasifikasi pada bab sebelumnya atau penafsirannya hadir dengan prasangka dan praduga teoretis yang jauh melampaui makna kata kunci dan ayat-ayat tersebut disebabkan oleh tendensi pemikirannya.

Dua mufassir klasik terkemuka tersebut adalah Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī dan Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Dua sahabat yang masing-masing mewakili dua *manhaj* yang berbeda dari periode pemikiran muslim klasik, yaitu: *manhaj* ‘*aqli-*

ishāri dan *manhaj ‘aqlī-falsafī*.¹ Pandangan keduanya diambil dari tafsir yang mereka masing-masing tulis, yaitu: *Tafsīr Ibn ‘Arabī* dan *Tafsīr al-Kabīr* atau biasanya disebut *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb*. Uraian ini untuk menjawab rumusan masalah pertama dalam disertasi ini.

A. Metode dan Corak Tafsir Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī

1. Biografi Singkat

a. Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī

Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī lahir pada 560/1165 di kota Mursiya (Murcia), Andalusia (Spanyol sekarang), dan wafat pada 638/1240 di Damaskus.² Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Abd Llāh al-Ḥātimī dari kabilah Toy. Panggilannya Abū Bakr, dengan gelar Muḥyi al-Dīn

¹ Pada masa sahabat dan *tābi‘īn*, berkembang suatu corak penafsiran yang dikenal dengan sebutan *tafsīr bi al-ma‘thūr*. Setelah itu, pada masa *tābi‘i al-tābi‘īn* hingga masa sekarang ini, muncul corak penafsiran yang disebut *tafsīr bi al-ra‘yi*. *Tafsīr bi al-ma‘thūr* adalah tafsir yang penjelasan dan perinciannya datang dari al-Qur’an, yang diterima dari Nabi Saw., dan dari para sahabat Nabi, serta dari *tābi‘īn*, terkait dengan penjelasan dan keterangan mengenai maksud Allah Swt dalam *nuṣūṣ* kitab al-Qur’an yang mulia. Lihat Muḥammad Ḥuscin al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid I (Cairo: Maktabah Mush‘ab bin Umar al-Islāmiyah, 2004), 9 dan 112. Sedangkan *tafsīr bi al-ra‘yi* adalah penafsiran dengan jalan *ijtihād* akal, yakni, penafsiran al-Qur’an melalui *ijtihād* setelah seorang mufasssir mengetahui dengan baik ungkapan orang Arab dan cara bicara mereka, lafal-lafal bahasa Arab dan berbagai-macam dalil-dalilnya, serta penggunaannya dalam *shi‘ir* Arab, pemahaman dan sikapnya atas *asbāb al-nuzūl*, dan pengetahuan mereka tentang *nasakh* dan *mansūkh* serta hal-hal lain yang dibutuhkan mufasssir dalam memahami al-Qur’an dengan jalan *ijtihād*. Lihat al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid, 9 dan 183. Secara *manhaj* (metode penafsiran), dua corak penafsiran tersebut adalah dua madzhab penafsiran besar, yang terkadang juga disebut *manhaj tafsīr naqlī* dan *manhaj tafsīr ‘aqlī*. Contoh dari corak *tafsīr bi al-ma‘thūr* atau *manhaj tafsīr naqlī* yaitu *manhaj Qur’anī*, *manhaj bayānī li al-Qur‘ān*, *manhaj al-qirā‘at al-mufasssīrah*, dan *manhaj athārī* (riwayat sahabat dan *tābi‘īn*). Sementara itu, setelah kemunculan *tafsīr bi al-ra‘yi* atau *manhaj tafsīr ‘aqlī* berkembang beragam turunan corak dan model penafsiran yang bermacam-macam dari *manhaj tafsīr ‘aqlī*, dengan pendekatan-pendekatan tertentu, misalnya, *tafsīr sūfī*, *tafsīr falsafī*, *tafsīr fiqhī*, *tafsīr mawḍu‘ī*, *tafsīr ijtimā‘ī*, *tafsīr madhhabī*, *tafsīr kalām*, *tafsīr lughawī*, *tafsīr ‘ilmī*, *tafsīr ba‘īnī*, *manhaj tadhawwuq adabī* dan *manhaj* Barat terhadap al-Qur’an dan lain sebagainya. Lihat M. Afifuddin Dimyathi, *‘Ilm al-Tafsīr Uṣuluhu wa Manāhijuhu* (Malang: Penerbit Lisan Arabi, 2017), 108-187.

² Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, x; Lihat juga Michael Sells, *the Translator of Deisres, Poem by Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī* (Oxford: Princeton University Press, 2021), 288-289.

dan Ibn ‘Arabī.³ Dia juga disemati gelar *al-Shaykh al-Akbar*⁴ dan *al-Kibrīt al-Aḥmar* (Belerang Merah).⁵

b. Muḥammad Fakhr al-Dīn Al-Rāzī

Nama lengkapnya adalah Abū ‘Abd Llāh Muḥammad bin ‘Umar bin Ḥasan bin Ḥusein al-Taymi al-Bakrī, lahir pada 544/1150, di Kota Rayy (Teheran, Iran sekarang), dan wafat pada 606/1210 di Kota Herat (termasuk wilayah Afghanistan sekarang). Al-Rāzī dijuluki Ibn Khaṭīb al-Rayy atau Ibn al-Khaṭīb.⁶ Ia adalah seorang berkebangsaan Arab, dari suku Quraish yang secara nasab tersambung kepada Abū Bakr al-Ṣiddīq.⁷

2. Metode dan Corak Tafsir

Meskipun corak tafsir keduanya dikategorikan sebagai *tafsīr ‘aqlī*, keduanya berbeda dalam pendekatan (*ittijāh*) dan metode (*manhaj*) tafsirnya. Tafsir Ibn ‘Arabī disebut sebagai tafsir sufistik, sedangkan tafsir al-Rāzī dinamai tafsir filosofis.

Al-Dhahabī mengkategorikan *Mafātīḥ al-Ghayb* karya al-Rāzī sebagai *tafsīr ‘aqlī*, dengan kecenderungan pendekatan sains eksak (*al-ulūm al-riyāḍiyah*)

³ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, Jilid 1, 3; Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011), 3.

⁴ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, x; Michael Sells, *the Translator of Deisres, Poem by Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī*, 288-289.

⁵ Al-Sha‘rānī, *al-Kibrīt al-Aḥmar fī Bayān ‘Ulūm al-Shaykh al-Akbar* (Beirut: DKI, 1998). Sematan *al-Kibrīt al-Aḥmar* diberikan oleh al-Sha‘rānī yang di dalam karyanya menyebutkan khusus dimaksudkan sebagai upaya merangkum penjelasan *al-Shaykh al-Akbar*, yaitu: Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī.

⁶ Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2006), 4. Lihat juga Imam Fakhruddin Ar-Razi, *Kitab Firasat: Ilmu Membaca Sifat dan Karakter Manusia dari Bentuk Tubuhnya*, diterjemahkan oleh Fuad Syaifuddin Nur (Jakarta: Rene Turos Indonesi, 2021), 24.

⁷ Imam Fakhruddin Ar-Razi, *Kitab Firasat*, *ibid.*

dan filsafat (*al-falsafah*).⁸ Penafsiran Ibn ‘Arabī baik dari *Tafsīr Ibn ‘Arabī* maupun *al-Futūḥāt al-Makkiyah*⁹ dikategorikan serupa sebagai *tafsīr ‘aqlī*. Sebagai tambahan, corak tafsir sufistik oleh al-Dhahabī dibagi dalam kategori tersendiri, meski secara umum dimasukkan dalam kategori *tafsīr ‘aqlī*. Menurutnya, tafsir sufistik ada dua macam, yaitu: *al-tafsīr al-ṣūfī al-nazarī* dan *al-tafsīr al-ṣūfī al-fayḍī* atau *al-ishārī*. Ibn ‘Arabī dimasukkan dalam kategori tokoh *al-tafsīr al-ṣūfī al-nazarī*.¹⁰

Perbedaan keduanya, yaitu: *al-tafsīr al-ṣūfī al-nazarī* adalah *tafsīr* yang membangun metode penafsirannya dengan mendahulukan penjelasan ‘*ilmiyyah* pada pikiran penafsir sufi, selanjutnya menjelaskannya dengan perspektif al-Qur’an. Sedangkan *al-tafsīr al-ṣūfī al-fayḍī* atau *al-ishārī* adalah tafsir yang membangun metode penafsirannya melalui *riyāḍah rūhiyah* sang sufi sehingga dia *wuṣūl* pada derajat penyingkapan; dan melalui penyingkapan itu dia memperoleh *al-ishārāt al-qudsiyah* yang membenam ke dalam hatinya. Selanjutnya, dia dapat menyampaikan apa yang tersembunyi dari ayat al-Qur’an sebagai pengetahuan yang suci (*al-ma‘ārif al-subhāniyyah*).¹¹

Sebagai metode memahami al-Qur’an, tafsir sufistik dan filosofis memiliki proses dan prosedur tersendiri yang telah dikembangkan oleh para mufassir dan filsuf. Secara umum, tafsir sufistik memiliki tiga proses dan prosedur penafsiran. *Pertama*, penafsiran makna *ẓāhir* dan *bāṭin* suatu lafal dalam suatu ayat. *Kedua*,

⁸ Ibid., Jilid I, 228-231.

⁹ Ibid., Jilid II, 109. Al-Dhahabī menyebut tulisan Ibn ‘Arabī sebagai *maqālah* Ibn ‘Arabī, yang tidak bisa ditolak mengandung pengalaman sufistik mendalam dalam menjelaskan maksud kalam Allah, yang secara sufistik memperoleh derajat pemahaman yang disampaikan Allah ke dalam hatinya.

¹⁰ Ibid., 81-83.

¹¹ Ibid., 81-92.

penafsiran makna *bāṭin* saja, tanpa menyertakan makna *ẓāhir* suatu lafal dalam suatu ayat. *Terakhir*, penafsiran ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pengalaman ruhani yang dialami oleh seorang mufassir sufi.¹² Bentuk penafsirannya ada yang berupa uraian sufistik demonstratif tentang pembersihan hati, jiwa, dan ajakan untuk melakukan kebaikan tanpa batas. Ada juga yang penafsiran sufistiknya berbentuk simbol-simbol dan lambang-lambang.¹³

Prosedur penafsiran tafsir sufistik biasanya dilakukan dengan menafsirkan ayat-ayat tertentu yang makna *ẓāhir* dan *bāṭin*-nya perlu diuraikan. Mengacu kepada metode penafsiran sufi dan bentuk tafsirnya di atas, mufassir sufi menjelaskan suatu lafal dalam sebuah ayat dari sisi makna *ẓāhir* dan *bāṭin*, atau terkadang makna *bāṭin* saja, atau terkadang berdasarkan pengalaman ruhaninya mengalami makna ayat dimaksud. Untuk pemaknaan *ẓāhir* dan *bāṭin*, biasanya penjelasannya secara *ẓāhir* disesuaikan dengan makna lafal, kemudian makna *bāṭin*-nya disesuaikan dengan ruh makna dari lafal di dalam ayat tersebut. Untuk penafsiran ayat dengan makna *bāṭin* saja, terkadang pemaknaannya jauh dari konteks isi suatu ayat. Sementara yang disesuaikan dengan pengalaman ruhani sufi, pemaknaan ayat al-Qur'an disampaikan berdasarkan penyingkapan pengetahuan yang dianugerahkan Allah kepada sufi.¹⁴

Untuk contoh penafsiran makna *ẓāhir* dan *bāṭin* sekaligus adalah tafsir al-Qur'an Surah al-Raḥmān (55): 17-18 oleh 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-

¹² Ibid., 93-95.

¹³ Arthur John Arberry, M.A., *The Doctrine of The Sufīs*, translated from Arabic of Abū Bakr al-Kalābādī of *Kitāb al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), 12-14.

¹⁴ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Jilid II, 92-95.

Mālik al-Qushayrī dalam *Laṭā'if al-Ishārāt*. Al-Qushayrī menafsirkan ayat tersebut dengan pemaknaan *ẓāhir* dan *bāṭin* atas lafal *mashriq* dan *maghrib*. Secara *ẓāhir*, al-Qushayrī menafsirkan lafal *mashriqayn* dan *maghribayn* dengan makna musim panas (*al-ṣayf*) di Timur-Barat dan musim dingin (*al-shitā'*) di Timur-Barat. Tuhan mengisyaratkan dengan penegasan Dia adalah Tuhan dua Timur dan dua Barat berkenaan dua musim yang semua makhluk dapat mengambil manfaat darinya. Sedangkan secara *bāṭin*, penafsiran kedua lafal tersebut adalah wilayah Timur hati (*mashriq al-qalb*) dan wilayah Barat hati (*maghribuhu*). Pemaknaan pertama dijelaskan sebagai cahaya-cahaya (*al-anwār*), sedangkan pemaknaan kedua diungkapkan sebagai penglihatan *bāṭin* (*al-baṣā'ir*).¹⁵

Sedangkan contoh penafsiran sufistik yang menonjolkan makna *bāṭin* adalah *Tafsīr al-Tustarī* karya Abū Muḥammad Sahl bin 'Abd Llāh bin Yūnus bin Rafī' al-Tustarī. Penafsiran al-Tustarī atas al-Qur'an Surah al-Raḥmān (55): 17-20 menunjukkan makna *bāṭin* tersebut. Al-Tustarī menafsirkan lafal *mashriqayn* dan *maghribayn* dengan Timurnya anggota tubuh dengan keikhlasan dan Baratnya anggota tubuh dengan ketaatan. Sementara itu, lafal *al-baḥrayn* ditafsirkan sebagai hati (*al-qalb*) untuk lautan yang *pertama*, dan diri atau jiwa (*al-nafs*) untuk lautan yang *kedua*. Dalam hal ini, di dalam lautan *pertama* terdapat beberapa substansi (*al-jawhar*), yaitu: *īmān*, *ma'rifah*, *tawhīd*, *riḍa*, *maḥabbah*, rindu, sedih, dan hina.¹⁶

Beberapa nama yang lebih sering mengungkapkan pengalaman batin-nya dalam menafsirkan al-Qur'an di antaranya adalah 'Alī ibn al-Ḥusayn Zayn al-

¹⁵ 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Mālik al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Juz 3 (Beirut: DKI, 2007), 265.

¹⁶ Abū Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, (Beirut: DKI, 2002), 159.

‘Ābidīn, putra Muḥammad ibn ‘Ālī al-Bāqir, dan putranya Ja’far ibn Muḥammad al-Ṣādiq, Uways al-Qarnī, al-Ḥasan ibn al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibrāhīm ibn Adham, al-Fuḍayl ibn ‘Iyad, dan lain sebagainya.¹⁷ Beberapa sufi tersebut di atas yang mendasarkan penafsiran pada pengalaman ruhani, dalam menafsirkan al-Qur’an tidak dilakukan dalam kitab tafsir tersendiri. Penafsirannya diketahui dari kutipan-kutipan yang dinukil oleh mufassir sufi lainnya, baik dalam kitab sufistiknya ataupun nukilan dari tema-tema tasawuf. Contoh yang sering dikutip oleh Ibn ‘Arabī dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyah* ataupun *Tafsīr Ibn ‘Arabī* di antaranya adalah Uways al-Qarnī, Ibrāhīm bin Adhām, Abū Yazīd Ṭayfūr ibn ‘Isā al-Buṣṭamī, dan Abū al-Fayḍ Dhū al-Nūn al-Miṣrī.¹⁸

Secara prosedur penafsirannya, baik al-Tustarī yang mengembangkan penafsiran batin, maupun al-Qushayrī yang mengkombinasikan pemaknaan *ẓāhir* dan *bāṭin*, dalam menafsirkan al-Qur’an dilakukan dengan *tartīb* surah dalam *Muṣḥaf Uthmānī*. Dimulai dari al-Qur’an Surah al-Fātiḥah sampai dengan al-Nās. Kemudian diklasifikasi ayat per ayat dalam satu surah yang saling terkait, dan ditafsirkan yang perlu ditafsirkan. Dalam penafsiran ayat per ayat ini, mufassir sufi umumnya tidak menafsirkan ayat per ayat satu per satu. Terkadang ada beberapa ayat dilompati, tidak ditafsirkan.¹⁹

Sementara itu, tafsir filosofis menurut Quraish Shihab adalah upaya penafsiran al-Quran menggunakan pendekatan filsafat serta membahas al-Qur’an dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat. Tafsir filosofis juga dimaknai

¹⁷ Arberry, *The Doctrine*, 12.

¹⁸ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 8, 270 dan 345.

¹⁹ Lihat contoh penafsiran dalam *Tafsīr al-Tustarī* dan *Laṭā’if al-Ishārāt*.

sebagai tafsir yang didominasi oleh teori-teori filsafat sebagai cara baca dan cara pandangnya.²⁰ Al-Dhahabī dan Dimiyathi mengkategorikan tafsir filosofis sebagai *tafsīr bi al-ra'yi*.²¹

Berdasarkan telaah atas tafsir filosofis, ditemukan dua model tafsir. *Pertama*, tafsir al-Qur'an yang dilakukan oleh filsuf, seperti al-Kindī, al-Farābī, Ibn Sīnā, Ibn Rushd, dan lain-lain. Mereka menafsirkan al-Qur'an sebagai bagian dari tema filsafat yang mereka kaji, misalnya tentang keesaan Tuhan, kezalian Tuhan, kekadiman waktu, dan sebagainya. Tema-tema filsafat tersebut dikaji berdasarkan telaah filsafat Yunani (teori Aristoteles, misalnya), dan secara bersamaan dengan pembahasan tersebut ditafsirkanlah ayat-ayat al-Qur'an yang mendukung dan juga menurut perspektif mereka menjelaskan tentang tema-tema filsafat tersebut. Penting dicatat di sini, bahwa pada umumnya, tafsir filosofis yang dilakukan oleh para filsuf tidak ada yang menafsirkan al-Qur'an lengkap 30 juz.²²

Kedua, tafsir filosofis yang dilakukan oleh mufassir-filsuf. Contoh terkemuka tafsir filosofis yang kedua ini adalah *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī dan *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Tafsir dua mufassir-filsuf ini lengkap 30 juz. Dalam pembahasannya terkait dengan tema-tema filsafat dalam al-Qur'an, keduanya

²⁰ Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan 'Ulum al-Qur'an*, editor Azyumardi Azra (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), 182.

²¹ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Jilid I, 8-9, 112, dan 183. Dimiyathi, *'Ilm al-Tafsīr*, 108.

²² Al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāth*, 55-260. Lihat juga 'Aṭif al-'Irāqī, *al-Naz'ah al-'Aqliyah fī Falsafati Ibn Rushd* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1984).

membahasnya dengan pendekatan filosofis. Misalnya tentang ayat-ayat yang memuat lafal epistemologi.²³

Secara operasional, proses dan prosedur metode yang dipergunakan dalam tafsir filosofis ada dua bentuk. *Pertama*, proses dan prosedur tafsir filsuf. Biasanya diawali pemilahan tema filosofis. Setelah itu dibahas dengan menggunakan teori filsafat. Selanjutnya, diuraikan dengan legitimasi penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an yang relevan untuk menjelaskan tema filosofis terkait.²⁴

Kedua, proses dan prosedur tafsir mufassir-filsuf. Sama dengan mufassir umumnya, menafsirkan sekelompok ayat. Penafsiran terhadap sekelompok ayat diawali dengan penjelasan (*bayān*) dengan menguraikan konteks (*siyāq*) ayat yang ditafsirkan. Uraian konteks sekelompok ayat yang ditafsirkan biasanya dilakukan dengan mengambil penjelasan ayat yang lainnya.²⁵ Terkadang juga diawali dengan mengajukan persoalan-persoalan yang terkait dengan sekelompok ayat yang ditafsirkan.²⁶ Setelah itu, didukung dengan prosedur telaah makna lafal yang menjadi kata kunci yang perlu diuraikan, dan konteks gramatikal sebagai uraian atas struktur ayatnya. Untuk memperkuat legitimasi uraian atas penafsiran ayat-ayat yang ditafsirkan, disajikan juga penjelasan dari riwayat *hadīth*.²⁷ Dalam bentuk penafsiran yang kedua ini, posisi tafsir filosofisnya terdapat pada model

²³ Misalnya penjelasan kedua tafsir atas al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 30-33, terkait dengan '*ilm*' yang diajarkan kepada Nabi Adam As., '*ilm*' malaikat, dan '*ilm*' Allah.

²⁴ Sebagai contoh model penafsiran ini lihat Ibn Sīnā, '*Uyūn al-Hikmah*, tahqīq 'Abd al-Rahmān Badawī (Beirut: Dar al-Qalam, 1980).

²⁵ Ini adalah model penafsiran yang dikembangkan oleh Ṭabāṭabā'ī dalam *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*.

²⁶ Ini adalah model penafsiran yang disajikan oleh al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*.

²⁷ *Mafātīḥ al-Ghayb* dan *al-Mizān* termasuk kitab tafsir yang menyajikan metode telaah lafal dan gramatikal, serta periwayatan *hadīth* seperti disebutkan di atas.

bayān dan telaah filosofis atas beberapa ayat yang diperlukan atasnya penjelasan filosofis.

Tafsir sufistik Ibn ‘Arabī dan tafsir filosofis al-Rāzī memiliki metode dengan proses dan prosedur yang kurang lebih serupa dengan metode tafsir sufistik dan tafsir filosofis yang telah disebutkan di atas. Uraian detailnya adalah sebagai berikut:

Dalam menggunakan pendekatan dan metode filsafat, catatan utama yang dijadikan pedoman bagi al-Rāzī dalam menafsirkan al-Qur’an adalah pentingnya meniadakan taklid.²⁸ Taklid yang dipraktekkan dalam pengembangan ilmu pengetahuan dalam Islam dalam bidang kalam dan tafsir, menurut al-Rāzī, adalah sumber lahirnya pandangan yang salah (*error*) dan menyimpang (*heretic*).²⁹

Metode penafsiran ulama tafsir terdahulu, menurut al-Rāzī, kebanyakan hanya mentransmisikan ide-ide lama (yang mungkin usang) dan hasil penafsiran-penafsiran lama. Metode ini adalah salah satu bentuk taklid dalam penafsiran al-Qur’an. Cara menafsirkan seperti ini, bagi al-Rāzī, telah membuat mufassir gagal dalam menyampaikan ilmu pengetahuan Islam terdahulu secara utuh, dan implikasinya hanya menyajikan sumber pengetahuan secara terbatas, alih-alih mufassir tersebut mengelaborasi al-Qur’an.³⁰

Sebagai jawaban terhadap metode penafsiran al-Qur’an dari para pendahulunya yang dikritiknya, al-Rāzī mengajukan suatu metode penafsiran

²⁸ Tariq Jaffer, *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 39.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., 33.

inovatif. Metode penafsiran inovatif tersebut, yaitu: *Pertama*, mengajukan pertanyaan sebanyak mungkin terhadap ayat atau kumpulan tema ayat yang ditafsirkan. Al-Rāzī bahkan menjelaskan—sebagaimana al-Qur’an secara keilmuan dan pemahaman dapat dirujuk dari al-Qur’an Surah al-Fātihah—bahwa pertanyaan yang dapat diajukan dalam proses menafsirkan al-Qur’an bisa berjumlah ribuan.³¹

Kedua, pertanyaan-pertanyaan tersebut merupakan hasil riset dan investigasi terhadap satu bab surah al-Qur’an. *Ketiga*, mengorganisasi ilmu pengetahuan Islam terdahulu sebagai kerangka kerja penafsiran. *Keempat*, menjabarkan pertanyaan-pertanyaan yang berbeda dan kedalaman (*profundity*) makna dari ayat-ayat al-Qur’an.³²

Dalam penggunaan rasionalitas penafsiran, proses pengajuan pertanyaan dan penyajian jawaban dilakukan dengan cara membahas serta menguraikan pandangan dari ilmu pengetahuan terdahulu, mempertanyakan relevansi pandangan dari ilmu pengetahuan terdahulu tersebut, untuk selanjutnya dilakukan proses verifikasi (*taḥqīq*). Investigasi dan verifikasi ini menurut al-Rāzī pasti menggunakan akal (*intellectuality*, bukan dengan jalan taklid).³³

Aswadi memverifikasi bahwa metode penafsiran al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* berfokus kepada penggunaan filsafat dan kalam dalam menguraikan ayat-ayat al-Qur’an. Oleh karena itu, penafsirannya banyak menyajikan pendapat-

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Ibid., 34. Lihat juga Munik bin ‘Abd al-Hafim Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣri, 2000), 148-149.

pendapat para filsuf dan ahli kalam. Untuk menguatkan metode penafsirannya, al-Rāzī juga mengutip tokoh-tokoh tafsir dari kalangan sahabat dan *tabi'īn*, di antaranya Ibn 'Abbās dan Qatādah; mengutip ahli bahasa seperti al-Farrā' dan al-Zamakhsharī.³⁴

Dalam menyajikan sistematika penafsirannya, al-Rāzī mengawali dengan menyebutkan ayat atau kumpulan ayat yang ditafsirkan. Setelah itu, al-Rāzī mengajukan beberapa pertanyaan yang menjadi inti persoalan dalam suatu ayat. Kemudian, al-Rāzī menyampaikan *hadīth* yang relevan dengan tema ayat, tanpa menyebutkan riwayat *hadīth*-nya. Selanjutnya, al-Rāzī menjelaskan aspek kebahasaan dengan mengutip ahli bahasa Arab dan mengutip pendapat-pendapat dari beragam ulama kalam, filsuf dan *ahl al-ḥikmah*, membandingkannya, menelaahnya, kemudian menjelaskan posisi pendapatnya terkait ayat tersebut.³⁵

Tanpa melihat aspek *makkiyah* dan *madaniyah*, juga *tartīb nuzūl*, al-Rāzī mengacu penafsirannya pada *Muṣḥaf Uthmānī*. Al-Rāzī juga tidak membahas persoalan-persoalan fiqh. Dalam menjelaskan penciptaan alam, al-Rāzī memiliki dua teori: *Pertama*, dari yang paling jelas (*al-aẓhar*) ke yang paling samar (*al-akhfā*); *Kedua*, dari yang paling agung atau tinggi (*al-ashrāf*) ke yang paling rendah (*al-adnā*).³⁶

³⁴ Aswadi, "Konsep Syifa dalam Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī", (Disertasi, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007), 78.

³⁵ Ibid. 79.

³⁶ Ibid., 79-80. Contoh penerapan kaidah tersebut untuk yang pertama adalah pembahasan al-Qur'an Surah al-Baqarah: 21-22; sedangkan contoh penerapan kaidah tersebut untuk yang kedua adalah pembahasan al-Qur'an Surah al-Naḥl: 1-11.

Al-Rāzī, dengan *manhaj* rasionalnya, disebut oleh Munik bin ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd sebagai pemimpin ilmu rasional (*imām al-‘ulūm al-‘aqliyah*). Dia juga disebut sebagai salah satu *imām ‘ilm shari‘ah, tafsīr* dan *lughah*. Termasuk ulama terkemuka madzhab Shafi‘ī.³⁷

Singkatnya, metode dan corak penafsiran al-Rāzī adalah rasional-filosofis. Kendati demikian, di akhir hidupnya sebelum wafat, al-Rāzī berwasiat kepada murid-muridnya. Di antara isi wasiatnya adalah ketidakpuasannya terhadap pendekatan filsafat dan kalam dalam menjelaskan al-Qur’an. Al-Rāzī selanjutnya mengatakan bahwa *manhaj* yang benar untuk menafsirkan al-Qur’an adalah *manhaj al-Qur’ān wa al-Ḥadīth*.³⁸

Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb disebut bukan seluruhnya ditulis oleh al-Rāzī. Kendati demikian, penelitian dari *style* bahasa dan konsistensi metode penafsiran yang digunakan di dalamnya, kebanyakan peneliti menyimpulkan bahwa karya monumental ini dipandang sebagai karya al-Rāzī.³⁹

Sementara itu, metode dan corak penafsiran Ibn ‘Arabī disebut dengan metode *ishāri*, yakni menakwilkan al-Qur’an tanpa menampilkan sisi *zāhir*-nya, untuk tujuan menyingkap uraian tersembunyi dengan metode menjalankan *sulūk* serta *taṣawuf*. Terkadang, *tafsīr ishāri* juga menggabungkan pemaknaan tersembunyi (*bāṭin*) dan *zāhir* maksudnya sekaligus.⁴⁰

³⁷ Munik bin Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, 145.

³⁸ Ibid., 147-148. Lihat juga Yesin Ceylan, “Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī” (Dissertation – Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1980), 23-24.

³⁹ Ceylan, “Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, 25-28. Lihat juga Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 10; dan Tariq Jaffer, *Razi: Master of Quranic Interpretation*, 5.

⁴⁰ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 1, 16.

Ibn ‘Arabī sendiri menyatakan bahwa metode tafsirnya adalah penerimaan ilmu Allah melalui penyingkapan dan penyaksian (*wijdān bi al-mukāshafah wa al-mushāhadah*). Pemahaman terhadap al-Qur’an dilakukan dengan cara memohon penyingkapannya dari Allah Swt., melalui jalan amal shaleh, *mujāhadah* dan *taqwā* sebagai *riyāḍah rūhānīyah* dan *sulūk*.⁴¹

Tafsīr Ibn ‘Arabī menurut al-Dhahabī diperdebatkan apakah benar karya langsung Ibn ‘Arabī atau hanya karya yang dinisbahkan kepada pendapat-pendapat *al-Shaykh al-Akbar*.⁴² Dua pendapat mengemuka. Pendapat pertama menyatakan bahwa kitab tersebut merupakan karya Ibn ‘Arabī sendiri. Pendapat yang lain tidak menyetujuinya. Pendapat yang tidak setuju menyatakan bahwa kitab tersebut ditulis oleh salah satu murid Ibn ‘Arabī yang bernama ‘Abd al-Razzāq al-Kashshānī, lalu dinisbahkan kepada Ibn ‘Arabī. Terlepas dari perbedaan tersebut, penulis tetap mengacu kepada *Tafsīr Ibn ‘Arabī* dan *al-Futūḥāt al-Makkiyah* dalam menjelaskan konsep epistemologi dalam pandangan Ibn ‘Arabī. Karena penafsiran ayat-ayat di dalam *Tafsīr Ibn ‘Arabī* dengan uraian ayat-ayat yang sama dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyah* tampak beberapa kesamaan. Beberapa penafsiran ayat yang tidak dijelaskan di *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, telah diuraikan di *al-Futūḥāt al-Makkiyah*. Dari segi corak dan metode penafsiran yang digunakan dalam *Tafsīr Ibn ‘Arabī* tampak ada konsistensi dan kesamaan dibandingkan terutama dengan *al-Futūḥāt al-Makkiyah*.⁴³

⁴¹ Ibn ‘Arabī, the *Tarjuman al-Ashwāq, a Collection of Mystical Odes*, translated and edited by Reynold A. Nicholson (London: Royal Asiatic Society, 1911), 5-9.

⁴² al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid II, 126.

⁴³ Misalnya ketika menjelaskan al-Qur’an Surah al-Baqarah [2]: 282.

Sistematika *Tafsīr Ibn ‘Arabī* diawali dengan penyebutan ayat atau kumpulan ayat-ayat. Kemudian Ibn ‘Arabī menafsirkan *ishārat* tersembunyi dari *ẓāhir* ayat dengan menampilkan pemaknaan *bāṭin*-nya. Penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap suatu ayat atau kumpulan ayat terkadang tidak semuanya dilakukan. Muara inti penafsirannya adalah *tawhīd* dan *sulūk al-riyāḍah (ontology-being-wujud)* mendekati diri kepada Allah. Mendekatkan diri kepada Allah menjadi wasilah ketersingkapan ilmu tentang sesuatu yang tersembunyi dari kalam Allah menjadi dijelaskan oleh Allah secara langsung melalui penyingkapan dan penyaksian pengetahuan tanpa ada hijab.⁴⁴

B. Penafsiran Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī tentang Ayat-Ayat Epistemologi

Bagaimana prasangka dan praduga teoretik tafsir dua mufassir di atas dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat epistemologi yang telah penulis klasifikasi dan sebutkan pada bagian terdahulu penting diulas di sini. Kajian fenomenologis terhadap tafsir dua mufassir yang secara waktu hidupnya hampir bersamaan dan bersahabat, tetapi dengan corak pemikiran yang kontras tentu menarik untuk diteliti.

Ada beberapa catatan penting untuk dijadikan latar tulisan pada bagian ini. *Pertama*, dua mufassir ini sangat dominan pada bidang masing-masing, serta posisinya sangat agung di mata masyarakat luas, apalagi di hadapan murid-murid dan para pendukungnya. *Kedua*, corak pemikiran yang kontras, yang satu sufistik-filosofis, yang satu lagi teologis-filosofis. Juga secara wilayah yang satu mewakili

⁴⁴ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, xii-xiii.

tradisi Barat (Andalusia), sedangkan yang satu lagi mewakili tradisi Timur (Persia dan Irak).

Pembahasan ini mengacu pada referensi primer *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb* dan *Tafsīr Ibn ‘Arabī*. Juga mengacu kepada karya-karya keduanya yang lainnya, dan karya para penelaah pemikiran keduanya serta referensi umum yang relevan terkait tema pembahasan dalam penelitian ini. Tafsir dua mufasssir ini disajikan secara dialogis dan dialektis dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat epistemologi yang telah diklasifikasi. Diawali dengan pemaknaan epistemologi.

1. Makna Epistemologi

Epistemologi dalam pengertian proses, sumber, dan pengetahuan dalam pemahaman Ibn ‘Arabī adalah mendekatkan diri kepada Allah sebagai proses utama dalam upaya mengetahui-Nya. Proses epistemologi adalah proses mengetahui Sang Maha Ada (*Wājib al-Wujūd*) dengan cara menunggu penyingkapan pengetahuan oleh Sang Maha Ada sendiri untuk diberikan kepada sang pencari. Oleh karena itu, berbeda dengan ahli fiqh yang dalam proses memperoleh pengetahuannya dilakukan dengan jalan mempelajari secara detail dalil-dalil terkait hukum Allah, dan juga berbeda dengan ahli kalam yang menegaskan pentingnya penggunaan akal (*reason*) sebagai alat dalam memahami al-Qur’an, Ibn ‘Arabī mengajukan makna epistemologi sebagai proses perolehan pengetahuan yang didasarkan pada *tawḥīd*, yakni pengetahuan yang langsung diajarkan oleh Allah Swt.⁴⁵

⁴⁵ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 147.

Kendati berbeda dalam pemaknaan epistemologi, Ibn ‘Arabī tetap memandang pengetahuan yang dikembangkan oleh ahli fiqh dan ahli kalam sebagai sesuatu yang bermanfaat dan berguna. Namun, pengetahuan ini, menurutnya, dapat menjadi penghalang perolehan pengetahuan sejati (*most real*) dan bermanfaat (*useful*), yaitu memperoleh pengetahuan yang diajarkan secara langsung oleh Allah kepada hamba-Nya.⁴⁶ Dalam kaitan ini, pengetahuan bagi Ibn ‘Arabī sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an merupakan pengetahuan yang mencakup sifat-sifat ilahi salah satunya ‘*alīm*, “Allah Maha Mengetahui (‘*alīm*) atas segala sesuatu” (al-Qur’an Surah al-Nisā’ [4]: 176; dan al-Qur’an Surah al-Anfāl [8]: 75).⁴⁷

Pengetahuan yang diajarkan secara langsung oleh Allah kepada hamba-Nya tersebut diperoleh melalui penyingkapan (*al-kashaf*) yang berkaitan dengan makna al-Qur’an.⁴⁸ Hal ini merupakan poin penting mendasar dari karya-karya Ibn ‘Arabī. Termasuk *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, *magnum opus al-Shaykh al-Akbar*, yang di dalamnya tak lain merupakan tafsir terhadap al-Qur’an dan al-Sunnah.⁴⁹

Chittick menjelaskan, bahwa karya-karya Ibn ‘Arabī merupakan tafsir terhadap al-Qur’an. Hal itu karena keyakinan Ibn ‘Arabī bahwa kebenaran tertinggi (*the ultimate truth*) hanya dapat diterima (*perceived*) dengan pertolongan dari bimbingan ilahi (*divine guidance*). Seperti diibaratkan dalam perintah al-

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., xv.

⁴⁹ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz 9, 323-325. Kutipan lengkap ayat-ayat al-Qur’an mulai dari al-Qur’an Surah al-Fātiḥah sampai dengan al-Qur’an Surah al-Nās serta kumpulan *hadīth* Nabi disebutkan dalam daftar isi. Chittick sebagai komentator utama jalan pengetahuan sufistik Ibn ‘Arabī juga menegaskan hal serupa.

Qur'an (al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 189) "Masuklah ke rumah melalui pintunya". Seseorang tidak dapat masuk ke rumah Tuhan melalui jalan lainnya. Seseorang (dijijinkan) memasuki pintu rumah ketika diundang. Maka, setiap upaya apapun untuk memasuki rumah tidak melalui pintu yang semestinya, dengan menaiki jendela (misalnya), dapat disebut sebagai tidak beradab (*sū'u al-adab*), yang karenanya seseorang tersebut dapat didiskualifikasi sebagai orang yang memperoleh pengetahuan langsung dengan penyingkapan langsung dari Sang Pemilik pengetahuan.⁵⁰

Berbeda dengan sahabatnya tersebut, al-Rāzī memiliki pandangan bahwa filsafat dan ilmu kalam berada pada posisi sentral dalam proses perolehan pengetahuan dan penafsiran al-Qur'an. Dengan kata lain, dalam memperoleh pengetahuan, seseorang membutuhkan pendekatan filsafat dan ilmu kalam. Oleh karena itu, akal—alat (*device*) yang dipakai dalam filsafat dan ilmu kalam, merupakan 'wajh' (argumen, pandangan, aspek) untuk memperoleh pengetahuan dan dalam hal ini juga penafsiran al-Qur'an.⁵¹

Ketika menjelaskan tentang pengetahuan dari perspektif filsafat dan ilmu kalam, al-Rāzī sebagai salah seorang ulama aliran kalam *Ash'ārī*, mengatakan bahwa pendekatan rasional dari filsafat dan ilmu kalam berfungsi sebagai upaya membangun otokritik (*self criticism*) dan juga sistem metode untuk mencapai objektivitas dalam menafsirkan al-Qur'an. Sementara itu, dasar pengetahuan dan

⁵⁰ Chittick, *the Sufi Path of Knowledge*, xvi.

⁵¹ Tariq Jaffer, *Razi: Master of Quranic Interpretation*, 37.

penafsiran al-Qur'an menurut al-Rāzī adalah argumen ‘*aqlī* dan *naqlī*.⁵² Dalam proses memperoleh pengetahuan tentang Tuhan, kehendak Tuhan, dan kebebasan manusia, seseorang hanya bisa melakukan dengan pendekatan rasional atau dengan alat akal. Hampir semua karya al-Rāzī menggunakan pendekatan rasional dalam menjelaskan argumentasinya ini.⁵³

Meskipun demikian, pada akhir hayatnya al-Rāzī mengungkapkan ketidakpuasannya terhadap filsafat dan ilmu kalam (teologi). Sebagai *antitesa*-nya, ia merekomendasikan pendekatan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai basis sistem pengetahuan. Dalam kaitan ini, Ibn ‘Arabī beberapa kali berkirim surat kepada al-Rāzī agar tidak terlalu menggunakan akal dalam membangun sistem pengetahuan. Karena akal tidak akan sampai pada pengetahuan yang hakiki.⁵⁴

Entah karena pengaruh Ibn ‘Arabī yang intens berkirim surat kepada al-Rāzī, atau karena sebab lain yang lebih personal, yang membuat pandangan rasionalnya berubah. Aswadi memberikan jawaban bahwa al-Rāzī juga berperilaku sangat sufistik, sehingga kemungkinan upayanya dalam menjelaskan secara rasional dan filosofis tafsir al-Qur'an adalah cara pandang untuk bangunan ilmu teoretik dan argumen yang rasional. Sementara itu, pribadinya adalah *zāhid* yang *zuhūd*.⁵⁵

⁵² Ibid. Lihat juga Lihat juga Yesin Ceylan, “Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī” (Dissertation – Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1980), 25-30.

⁵³ Aswadi, , “Konsep Syifa dalam Tafsīr Mafāṭīḥ al-Ghayb”, 78.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

2. Makna 'Ilm dan Ma'rifa

Secara umum, dalam tradisi tasawuf dan filsafat, istilah *'ilm* dan *ma'rifa* memiliki penekanan makna yang berbeda. Dalam kamus tasawuf, istilah *'ilm* dan *ma'rifa* disebut dengan makna masing-masing tersendiri, meski juga saling berkaitan. Juga terkadang dikaitkan dengan konsep *al-mushāhadah* dan *al-ru'yah*. Sedangkan dalam kamus filsafat, pemaknaan khusus hanya untuk *'ilm*, sedangkan *ma'rifa* dikaitkan dengan teori epistemologi dan *idrāk*.⁵⁶

Dalam tradisi tasawuf, al-Kashshānī menyebutkan bahwa *'ilm* dapat dimaknai dengan beberapa makna. Asal makna lafal *'ilm* itu terkait dengan *'ilm shar'ī* yang diamalkan dengan dasar kesepakatan dan periwayatan banyak orang (*bi al-istifādah wa al-tawātur*). Makna lainnya adalah *'ilm* rasional (*al-'ilm al-'aqlī*) yang dihasilkan dengan cara pengambilan kesimpulan argumentatif (*al-istidlāl*), baik deduktif ataupun induktif.⁵⁷

Di samping itu, dalam tradisi tasawuf, beberapa makna *'ilm* juga dikaitkan dengan aspek *mu'āmalāt*, akhlak dan pokok agama (*al-uṣūl*). Dalam aspek *mu'āmalāt*, *'ilm* bermakna ilmu praktis (*'ilm al-ṭarīqah*) yang dihasilkan dengan cara menjaga (*al-ri'āyah*) dan mengawasi (*al-murāqabah*) diri dengan sikap keilmuan tawakal, kepasrahan diri (*al-tafwīḍ*) dan penyerahan diri (*al-tasfīm*) beserta seluruh pemahaman teoretik tentangnya. Dalam aspek akhlak, *'ilm*

⁵⁶ Salam Ahmad Idrisu, *Mu'jam Mustalāḥāt al-Falsafah fī al-Naqd wa al-Balāghah al-'Arabīyyīn* (al-Urdun: 'Ālām al-Kutub al-Hadīth li al-Nashr wa al-Tawzi', 2005), 24-26; lihat juga Murād Wahbah, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: Dār Qubā' al-Hadīthah, 2007), 12. 'Abd al-Razzāq al-Kashshānī, *Mu'jam Istilāḥāt al-Sūfiyah*, Cetakan I (Kairo: Dar al-Manar, 1992), 288-289 (*al-'ilm*) dan 363-364 (*al-ma'rifa*); lihat juga Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'jam al-Sūfī: al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah* (Beirut: Dandalat Print Book, 1981), 662-666.

⁵⁷ Al-Kashshānī, *Mu'jam Istilāḥāt al-Sūfiyah*, 288.

dimaknai sebagai *'ilm* tentang penyakit diri (*āfāt al-nafs*) dan yang terkait dengannya (*ridhāyālihā*), tentang kesempurnaan (*kamālātihā*) dan kebajikannya (*faḍāyālihā*), serta tentang kesedihan yang harus ditinggalkan (*al-tarkan*) dan kegembiraan yang harus dipertahankan (*al-tahliyah*). Akhirnya, dalam kacamata tasawuf, sebagai pokok agama, *'ilm* adalah *'ilm* yang mendatangkan keyakinan dan pengetahuan mengenai adab dalam rangka menghadap Allah Swt., dan *sulūk* terhadapnya.⁵⁸

Sementara itu, dalam tradisi filsafat, *'ilm* terkadang disepadankan dengan makna *science* atau ilmu pengetahuan, dan sering disesuaikan dengan makna *knowledge* atau pengetahuan (*ma'rifa*). Dalam bahasa Indonesia, kata ilmu pengetahuan sebagai terjemah dari kata bahasa Inggris *science*, untuk membedakannya dengan pengetahuan yang merupakan terjemah dari kata *knowledge*.⁵⁹ Dalam kamus filsafat istilah pengetahuan biasanya diambil dari kata *ma'rifa*, sehingga epistemologi dalam tradisi filsafat diterjemahkan dengan *nazariyyat al-ma'rifah*.⁶⁰

Term *'ilm* dalam epistemologi Islam, menurut Mulyadhi Kartanegara, memiliki banyak kesamaan dengan makna *science* dalam epistemologi modern. Biasanya juga dimengerti sebagai teori pengetahuan (*the theory of knowledge*). Seperti dalam epistemologi modern, ilmu pengetahuan dibedakan dengan pengetahuan, begitupula dalam epistemologi Islam, *'ilm* dibedakan dengan opini

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Essentials of Islamic Epistemology: A Philosophical Inquiry into the Foundation of Knowledge* (Brunei: UBD Press, 2014), 8-15.

⁶⁰ Wahbah, *al-Mu'jam al-Falsafi*, 12

(*al-ra'y*). Dalam kaitan ini, *science* dan *'ilm* tidak berbeda. Keduanya merupakan sistem pengetahuan yang terorganisir dengan proses dan prosedur yang *rigid*. Khususnya untuk term *'ilm*, ia tidak hanya bermakna pengetahuan atau opini, melainkan juga sebagai pengetahuan yang terbukti dan mapan sebagai temuan yang solid argumentasinya (*proven and established knowledge*). Yang membedakan *science* dan *'ilm* ada pada poin berikut, yaitu: *science* dibatasi sebagai pengetahuan yang pembuktian ilmiahnya dibuat berdasarkan medan fisik dan empiris. Sedangkan *'ilm* tidak terbatas pada yang bersifat fisik semata, melainkan juga metafisik.⁶¹

Dalam pada itu, Ibn 'Arabī ataupun al-Rāzī menggunakan lafal *'ilm* dan *ma'rifa* sebagai *term* dalam menjelaskan konsep pengetahuan. Ibn 'Arabī terkadang membedakan antara dua lafal tersebut, tetapi kebanyakan menyamakannya. Seperti kebanyakan para sufi, Ibn 'Arabī menempatkan *ma'rifa* lebih tinggi dibandingkan *'ilm*. *Ma'rifa* sama dengan *gnosis*, sedangkan *'ilm* semakna dengan pengetahuan. *Ma'rifa* dalam kaitan ini sepadan dengan pengetahuan langsung (*direct knowledge*) yang dalam prosesnya diperoleh melalui penyingkapan (*mukāshafah* atau *unveiling*), penyaksian (*mushāhadah* atau *witnessing*) dan rasa (*dhikr* atau *taste*).⁶² Dalam pemaknaan antara *'ilm* dan *ma'rifa* yang sepadan, Ibn 'Arabī mengaitkannya dengan makna *mushāhadah*.⁶³ Bahkan menurut al-Kashshānī, murid al-Shaykh al-Akbar, aspek *'ilm* dalam dimensi *al-aḥwāl*, *al-wilāyāt*, dan *al-nihāyāt*, maknanya adalah *'ilm al-yaqīn*, yang

⁶¹ Kartanegara, *Essentials of Islamic Epistemology*, 8-9.

⁶² Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 149.

⁶³ Lihat juga Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'jam al-Ṣūfī*, 662-665.

setelah mengalami *shuhud al-Haqq* (menyaksikan Yang Maha Benar, Allah Swt), seseorang mendapatkan *haqq al-yaqīn*. Pada saat itu, dia mengalami kesempurnaan derajat ihsan.⁶⁴

'*Ārif* (*gnostic*) *term* yang seringkali dipergunakan Ibn 'Arabī untuk menyebut kekasih Allah (*the greatest friend of Allah*). Terkadang Ibn 'Arabī menyebutkan dengan tingkat yang sama (*equal*) antara '*ārif* (*gnostic*) dan '*ālim* (*knower*), terkadang pula ia membedakannya dengan menyebut '*ilm* sebagai pengetahuan *ẓāhir* (*exoteric knowledge*) dan yang menguasainya disebutnya dengan ilmuwan yang menguasai pengetahuan yang *ẓāhir* (*the exoteric scholar*). Terkait penyamaan dan pembedaan ini, Ibn 'Arabī menyatakan bahwa di antara orang yang membedakan antara '*ilm* dan *ma'rifa*, ia termasuk yang tidak membedakannya. Kalaupun terkesan membedakan keduanya, menurutnya, hal itu hanya untuk menekankan tentang suatu perbedaan detail secara verbal (cara kerja '*ilm* dan *ma'rifa*). Sehingga, perbedaan itu disebutnya terletak pada nama, tidak pada isi maknanya.⁶⁵

Pengetahuan sebagai '*ilm* atau *ma'rifa* dibedakan pada aspek ini: *ma'rifa* adalah jalan (*manhaj*) '*ilm* (pengetahuan) yang hanya dapat diaktualisasikan melalui jalan '*amal*, *taqwā*, dan *sulūk* (jalan *mujāhadah*); diperoleh melalui proses penyingkapan dan penyaksian; dan tidak dikendalikan oleh pemahaman yang membingungkan (*obfuscation*). Berbeda dengan *ma'rifa*, '*ilm* diaktualisasikan melalui pertimbangan reflektif (*al-nazar al-fikrī*), yang tidak pernah lepas dari

⁶⁴ Al-Kashshānī, *Mu'jam Istilāḥāt al-Sūfiyah*, 289.

⁶⁵ *Ibid.*, 148.

pemahaman yang membingungkan (*obfuscation*), menyesatkan (*bewilderment*), dan penolakan (*rejection*).⁶⁶

Selanjutnya, Ibn ‘Arabī seringkali menyatakan bahwa pengetahuan yang diperoleh secara langsung melalui penyingkapan itu lebih tinggi (*superior*) daripada pengetahuan yang didapatkan melalui upaya intelektual dan pencarian rasional. Tetapi, *al-Shaykh al-Akbar* tidak pernah merendahkan (*denigrate*) pengetahuan rasional. *Al-Kibrīt al-Aḥmar* hanya menegaskan tentang keterbatasan pengetahuan rasional. Pengetahuan rasional menurutnya didasarkan pada pertimbangan *transmisi* (inderawi—*al-sam‘iyyat*), yang merupakan pengetahuan manusia. Sementara, pengetahuan yang diperoleh langsung melalui proses ‘amal, *taqwā* dan *sulūk* merupakan pengetahuan Allah yang diberikan kepada seseorang secara langsung melalui proses *disclosure* atau *mukāshafah* (penyingkapan).⁶⁷

Al-Rāzī mendefinisikan pengetahuan juga dengan lafal *ma‘rifā* dan ‘ilm, yang tentu saja dengan sudut pandang yang berbeda. Dalam ‘*Ajā‘ib al-Qur’ān*, al-Rāzī menyatakan bahwa ‘ilm itu berkait dengan *tawhīd*. Dalam kaitan *tawhīd* sebagai muara pengetahuan, baik al-Rāzī maupun Ibn ‘Arabī, memiliki pendapat yang sama. Tetapi, keduanya berbeda dalam konteks epistemologi. Tidak seperti Ibn ‘Arabī yang menyatakan bahwa *tawhīd* merupakan ‘ilm yang diperoleh melalui jalan ‘amal, *sulūk*, dan *taqwā* dan karenanya seseorang diberikan pengetahuan secara langsung oleh Allah, al-Rāzī memandang bahwa *tawhīd* bukan sebagai ilmu

⁶⁶ Ibid., 149. Lihat juga Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 3, 447-448.

⁶⁷ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Ibid., 232-233.

yang diperoleh langsung dari Allah dengan jalan ‘amal. *Tawhīd* diperoleh dengan jalan ilmu, yakni mempelajarinya. Menurut al-Rāzī, ilmu itu lebih tinggi daripada amal. Dalam konteks ilmu dan amal ini, al-Rāzī juga menjabarkan tentang pembagian ilmu yang disebutnya sebagai ‘*ilm al-uṣūl*’ dan ‘*ilm al-furū*’. Ketika menjelaskan al-Qur’an Surah Muhammad [47]: 19, al-Rāzī menekankan pentingnya ‘*ilm*’ (‘*ilm* tentang *tawhīd*’) yang kemudian diikuti ‘amal’ (‘*ilm* tentang istighfar’). Jadi ilmu *tawhīd* itu ilmu yang dipelajari dengan *wasilah* pemahaman rasional dan reflektif. Setelah dapat memahami ilmu *tawhīd*, dengan keilmuannya itu seseorang dapat mengamalkan ilmu-nya dengan pijakan argumen yang kuat.⁶⁸ *Tawhīd* (‘*ilm*’) adalah ‘*ilm al-uṣūl*’, sedangkan *istighfar* (‘amal’) merupakan ‘*ilm al-furū*’. Tidak mungkin seseorang dapat dengan benar mengamalkan (‘amal’) sesuatu, tanpa adanya ilmu padanya (‘*ilm*’). Argumen tentang ‘*ilm*’ ini dipertegas al-Rāzī dengan mengutip al-Qur’an Surah al-Shu’arā’ [26]: 83; al-Qur’an Surah Ṭāhā [20]: 13-14; al-Qur’an Surah Maryam [19]: 30 yang memiliki pemaknaan senada.⁶⁹

Penegasan lebih jauh tentang ‘*ilm*’ dan ‘amal’ ini dijelaskan al-Rāzī dalam pembagian ‘*ilm*’ kepada *al-‘ilm al-fi’fī* dan *al-‘ilm al-infi’āfī*. Yang pertama, sepadan dengan ‘*ilm al-uṣūl*’, sedangkan yang kedua serupa dengan ‘*ilm al-furū*’. Menurut al-Rāzī, secara teori keilmuan, yang pertama lebih tinggi posisinya dibandingkan yang kedua.⁷⁰

⁶⁸ Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *‘Ajā’ib al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Abdul Majid (Jakarta: Wali Pustaka, 2019), 1-4.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Mabāhith al-Mashriqiyyah fī ‘Ilm al-Ilāhiyyah wa al-Ṭabi’iyyah*, Juz 1 (Markaz Komputer ‘Ulūm al-Islamī, tt), 365-366.

Untuk jenis *'ilm* yang pertama, al-Rāzī, menjelaskan sebagai ilmu tentang sesuatu yang diperoleh melalui *'aql* yang membuat gambaran tentang sesuatu tersebut dalam benaknya (*khayal* atau *imagination*) tanpa dia mengetahui sebelumnya di dunia realitas tentang gambaran akan sesuatu itu dalam kreatifitas akalanya. Contoh yang diberikan al-Razi adalah konsep (*taṣawwur*) tentang suatu bangunan indah yang diperoleh seorang insinyur dalam akalanya, sementara dia tidak memiliki gambaran sama sekali sebelumnya, dan tidak dikaitkan dengan contoh gambaran tentang bangunan indah tersebut di luar dirinya, melainkan diperoleh melalui akalanya yang mengkhayalkan secara kreatif bangunan tersebut. Dalam konteks ilmu jenis pertama ini, akal berperan sangat besar dan kreatif dengan praduga (*al-ẓan*) dan keyakinan (*al-i'tiqād*) mengenai manfaat konsep pengetahuan yang diperoleh akal itu.⁷¹

Sedangkan *'ilm* jenis kedua adalah ilmu yang diperoleh oleh seseorang yang terkait dengan gambaran objek yang ada di luar dirinya, yang tampak oleh alat inderawinya. Konsep (*taṣawwur*) tentang sesuatu yang diperoleh dalam persepsi inderawinya diolah oleh akal berdasarkan gambaran objek yang diketahui atau dipelajari oleh seseorang dalam proses persepsi inderawi itu.⁷²

Selanjutnya, disebutkan oleh Rājih al-Kurdī bahwa *'ma'rifa* menurut al-Rāzī dipergunakan dalam konsepsi (*taṣawwurāt*), sedangkan *'ilm* dipakai sebagai penetapan atau ratifikasi (*taṣdīqāt*).⁷³ Oleh karenanya, dalam konteks *ma'rifa* dan

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ *Taṣdīqāt* merupakan tindak-lanjut dari *taṣawwurāt*. Al-Rāzī membagi *taṣdīqāt* kepada dua macam, yaitu: *pertama*, *al-awwaliyyāt*; dan *kedua*, *al-nazariyyāt*. Yang *pertama* berkenaan dengan ilmu tentang Zat Yang Satu yang tidak terpengaruh oleh penafian ataupun penetapan. Justru konsepsi lain tentang suatu kosakata tertentu membutuhkan penetapan dari hukum tentang

'ilm, tidak diperkenankan menggunakan kata misalnya 'alimtu Allah, sebaliknya diperbolehkan menggunakan kata misalnya 'araftu Allah. Sebab, syarat untuk disebut 'ilmuwan, harus menguasai keadaan dan kondisi yang diketahui dengan penguasaan paripurna. Bagaimana mungkin manusia bisa menguasai keadaan dan kondisi tentang Allah. Karena itulah, Allah mensifati diri-Nya dengan 'ilm, bukan dengan ma'rifa,⁷⁴ sebab Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.⁷⁵

Secara epistemologis, al-Rāzī membagi 'ilm kepada dua ragam, yaitu: 'ilm badīhī dan 'ilm kasbī. Badīhī itu 'ilm yang apriori sifatnya (sebelum upaya rasional dan pengalaman), sedangkan kasbī itu 'ilm yang diperoleh berdasarkan upaya rasional dan inderawi (aposteriori). Pada dasarnya, ilmu yang diperoleh manusia melalui upaya inderawi dan akal di atas dapat berupa 'ilm kasbī dan 'ilm badīhī. 'Ilm kasbī diperoleh melalui jalan 'ilm badīhī. Sedangkan 'ilm badīhī diperoleh melalui upaya (kasb) dan pencarian (ṭalab). Setiap 'ilm kasbī diperoleh sebelumnya melalui perantaraan ilmu lain. Inilah yang disebut 'ilm badīhī yang berubah menjadi 'ilm kasbī. Begitulah seterusnya sampai tak berujung. 'Ilm badīhī pada

taṣḍiqāt macam yang pertama ini. Yang kedua berkenaan dengan ilmu yang bersifat teoretis. *Taṣḍiqāt* macam yang kedua ini tidak terpengaruh oleh hukum penetapan seperti yang pertama, melainkan oleh sesuatu yang lain di luar dirinya, yakni terkait dengan adanya dan tiadanya jawaban teoretisnya (*al-mūjab*). Terkait dengan adanya jawaban teoretis, ada dua moda, yaitu: pertama, gabungan indera dan akal dengan variasi pendengaran (*al-sam'u*) dan akal, maka menghasilkan ilmu tentang informasi yang *mutawātir*; dan kedua, gabungan indera dan akal dengan variasi penglihatan (*al-baṣar*) dan akal, maka menghasilkan ilmu empiris (*al-tajribāt*) dan intuitif (*al-ḥadsiyāt*). Ada juga yang disebut *ẓan*, ketika suatu jawaban teoretis menjadi keyakinan orang yang bertaklid; ada yang disebut *al-jahl al-murakkab*, ketika suatu jawaban teoretis tetap salah dan tidak sesuai dengan data atau faktanya. Kondisi *al-jahl al-murakkab* ini kadang menjadi *shakk* (keraguan) atau *ẓan* dan *wahm*. Lihat *ibid.*, 344-345.

⁷⁴ Rājih Abd al-Ḥamīd al-Kurdī, "Naẓariyyat al-Ma'rifa bayn al-Qur'an wa al-Falsafah" (Disertasi – Fakultas Uṣuluddin, Qism Aqidah dan Filsafat Tmur, 1979), 50.

⁷⁵ Sebagaimana disebutkan secara tekstual dalam al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 231; al-Qur'an Surah al-Anfāl [8]: 75; al-Qur'an Surah al-Tawbah [9]: 115; al-Qur'an Surah al-Ankabūt [29]: 62; al-Qur'an Surah al-Mujādilah [58]: 7.

awalnya tidak terdapat pada diri manusia, kemudian muncul dan diperoleh melalui *'ilm kasbī*.⁷⁶

Untuk lebih mendalami uraian tentang pengetahuan di atas, pembahasan berikutnya adalah mendiskusikan secara fenomenologis tentang pengetahuan inderawi dan pengetahuan rasional dalam praduga atau prasangka teoretis tafsir al-Rāzī dan Ibn 'Arabī. Penulis menggunakan praduga atau prasangka teoretis al-Rāzī dan Ibn 'Arabī sebagai media dalam menjelaskan pengetahuan inderawi dan pengetahuan rasional, yang dapat diuraikan dalam sistematika pertanyaan berikut: bagaimana pengetahuan inderawi dan rasional diperoleh, apa saja sumber pengetahuan itu, dan apa yang membedakan antara proses pengetahuan inderawi dan rasional itu. Uraian dan jawaban atas poin-poin tersebut di atas diambilkan dari penafsiran keduanya atas kata kunci dan ayat-ayat tentang epistemologi yang telah diklasifikasi pada bab sebelumnya, disesuaikan dengan kebutuhan studi fenomenologis atas tafsir keduanya. Rujukan utama uraian pada sub bab ini diambil dari *Tafsīr Mafātīh al-Ghayb* al-Rāzī dan referensi lain terkait tentangnya; dan dari *Tafsīr Ibn 'Arabī* dan referensi lain terkait tentangnya.

3. Pengetahuan Inderawi dalam Penafsiran Ibn 'Arabī dan al-Rāzī

Asas pengetahuan inderawi adalah indera manusia, berupa pendengaran, penglihatan, penciuman, dan rasa. Sesuai dengan konsep tersebut, klasifikasi kata kunci lafal epistemologi yang dapat dibahas pada bagian ini adalah *sami'a*, *ra'a*, *nazara*, *başura*, dan *dhāqa*. Bagaimana penafsiran al-Rāzī dan Ibn 'Arabī tentang kata kunci lafal-lafal epistemologi di atas, serta bagaimana keduanya menguraikan

⁷⁶ Muhammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, Juz 20 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401), 91.

makna kata kunci lafal-lafal epistemologi tersebut dalam kitab tafsirnya. Pembahasan ini diawali dengan penafsiran tentang kata kunci digabung dengan penafsiran keduanya atas beberapa ayat al-Qur'an tentang epistemologi, yaitu:

a. [*Sami'a*]⁷⁷

Untuk kata kunci lafal epistemologi *sami'a*, diambil lima contoh ayat dari empat surah dalam tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī, yaitu: al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 75 dan 171; al-Qur'an Surah al-A-'raf [7]: 179; al-Qur'an Surah al-Ḥajj [22]: 46; dan al-Qur'an Surah [16]: 78.

Dalam konteks epistemologi inderawi, makna *sami'a* menurut al-Rāzī adalah (proses) menangkap suara (*idrāk al-ṣawt*).⁷⁸ Sedangkan hakikat suara dan tata cara sampainya suara ke gendang telinga (*al-simākh—internal auditory meatus*), terkait erat dengan mendengar (*al-simā'*) itu sendiri. Al-Rāzī menambahkan bahwa ada dua pembahasan berkenaan dengan mendengar (*al-simā'*), yaitu: *pertama*, (proses) mendengar itu tidak menghasilkan (apa-apa) kecuali ketika antara yang menyuarakan (*al-qāri'*) dan yang didengar suaranya (*al-maqrū'*) disatukan dalam keinginan yang sama. *Kedua*, apa yang didengar (*al-masmū'*) adalah suara yang sengaja disuarakan pada gendang telinga orang yang berkeinginan untuk mendengarkan; atau adalah suara yang hanya didengar oleh telinga orang yang mendengar.⁷⁹

⁷⁷ Seluruh kata kunci lafal epistemologi dalam uraian bab ini akan diberi tanda kurung. Hal ini dimaksudkan sebagai penerapan *epoche* dan reduksi fenomenologis seperti dalam proses dan prosedur fenomenologi Edmund Husserl.

⁷⁸ Al-Rāzī, *al-Mabāhith al-Mashriqiyyah*, Juz 2, 283.

⁷⁹ Ibid., 284-286.

Mendengar dalam hal ini, menurut al-Rāzī, terkait dengan kondisi dan tempat subjek yang mendengar. *Pertama*, secara kondisi, subjek yang mendengar suara mungkin pendengarannya kurang baik (*udhur* pada kondisi telinganya) dan tidak berminat untuk mendengar; sedangkan *kedua*, dalam konteks tempat, bisa jadi subjek yang mendengar hadir langsung di tempat suara berasal; subjek yang mendengar berada dekat dengan tempat asal suara, tetapi dari balik hijab; subjek yang mendengar berada dekat dengan asal suara, tetapi suara yang berbunyi dibawa angin, sehingga tidak jelas terdengar baginya; subjek yang mendengar berada jauh dari tempat suara berbunyi, sehingga suara terdengar tidak jelas; dan subjek yang mendengar suara tidak hadir langsung ke tempat suara berasal, dia hanya mendengar dari informasi orang lain yang mendengar.⁸⁰

Apa yang tergambar dalam al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 75, terkumpul di dalamnya kata kunci lafal epistemologi *'aqala, sami'a, dan 'alima*, menurut al-Rāzī, dalam proses mengetahui (proses epistemologi) dengan kata kunci lafal *sami'a* pada ayat ini, seseorang harus hadir langsung di tempat yang telah ditentukan.⁸¹ Dalam konteks 'mendengar kalam Allah' sebagaimana disebut dalam ayat tersebut, seseorang mendengar karena telah 'dibacakan al-Qur'an kepadanya'.⁸² Makna kata kunci lafal *sami'a* dalam penafsiran al-Rāzī di atas mengandaikan dua hal, yaitu: *pertama*, proses epistemologis *sami'a* dilakukan oleh subjek yang hadir mendengar objek secara langsung. *Kedua*, objek pengetahuan

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 3, 143-144.

⁸² Ibid.

dibacakan (diperdengarkan) langsung di hadapan subjek, sehingga subjek pengetahuan mendengar langsung.⁸³

Secara fenomenologis, dengan skema ekspresi bahasa makna *sami'a* oleh al-Rāzī di atas, proses epistemologis kata kunci lafal *sami'a* adalah subjek hadir secara langsung mendengar kalam Allah sebagai objek pengetahuannya. Setelah mendengar objek pengetahuan, orang tersebut mengetahuinya (*'aqalūhu*) sebagai pengetahuan konseptual (*wa hum ya'lamūn*). Kalam Allah hadir sebagai konsepsi (*taṣawwur*) pada diri subjek yang mendengar tersebut. Sementara itu, kata kunci lain yang terkumpul dengan *sami'a* pada al-Qur'an Surah al-Baqarah: 75, yakni *'aqala* dan *'alima* dimaknai oleh al-Rāzī sebagai *mutarādif*, maka keduanya memiliki pemaknaan yang sama, yaitu: “mengetahui”.⁸⁴

Pengetahuan konseptual yang telah diperoleh melalui indera pendengaran itu disampaikan dengan cara mengubahnya (*tahrīf*) kepada orang lain yang ingin mengetahuinya. *Tahrīf* itu dilakukan dengan sengaja bahkan ketika seseorang itu mengetahuinya (*'aqalūhu*).⁸⁵ Dengan kata lain, pengetahuan yang dihasilkan oleh proses inderawi masih memungkinkan terjadinya *inkoherensi* terhadap hasil pengetahuan yang diperoleh seseorang. Sehingga pengetahuannya justru menjadi sikap *tahrīf* terhadap pengetahuannya sendiri ketika disampaikan kepada orang lain. *Tahrīf* itu mengubah. Yang diubah adalah lafal dan sekaligus makna.⁸⁶

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid., 144.

Berbeda dengan al-Rāzī, Ibn ‘Arabī memaknai lafal *sami‘a* pada ayat ini dengan dua makna, yaitu: menerima sifat-sifat Allah dan menemukan atau mendapatkan makna-makna yang hadir dari sisi Allah melalui hati. Titik tekan Ibn ‘Arabī lebih kepada aspek ontologi objek, bukan proses epistemologisnya. Sehingga Ibn ‘Arabī lebih menafsirkan makna lafal ‘kalam Allah’ pada ayat tersebut.⁸⁷

Titik tekan Ibn ‘Arabī pada aspek ontologi objek semakin terlihat ketika menjelaskan kata kunci lafal epistemologi yang terkumpul pada ayat ini, yaitu ‘*aqala* dimaknai dengan dua makna, yaitu: mengerti (*‘alima*) ‘*tawhīd sifat*’ dan ‘sesuatu yang diperoleh melalui kesaksian langsung (*bil a’yan*)’, dan mencandra (*adraka*) keadaan atau situasi. Sementara itu, lafal ‘*alima* tidak dimaknai. Hanya disebutkan objek tersembunyi lafal ‘*alima* yaitu: sifat-sifat Allah dan *tahrīf* terhadapnya.⁸⁸

Sebagai implikasi dari titik tekan pada aspek ontologi objek, pemaknaan *tahrīf* juga mengurai penjelasan tentang kalam Allah sebagai objek dalam konteks ontologi. Menurut Ibn ‘Arabī ada dua macam pemaknaan *tahrīf*, yaitu: *pertama*, menyekutukan (Allah) dengan pikiran yang tidak sadar yang menguasai hati karena tiadanya *tawhīd* baik sebagai karakter ataupun perbuatan, bahkan ilmu pengetahuan. *Kedua*, melakukan simulasi dan banyak perubahan kepada sesuatu yang tersedia, perumpamaan, dan sesuatu yang bertolak-belakang. Dengan ungkapan lain, mereka adalah orang-orang yang bertauhid dengan *tawhīd* sifat,

⁸⁷ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 1, 63.

⁸⁸ Ibid., 64.

kemudian menggantinya dengan *shirk*. Yakni, mereka yang memiliki potensial ruhani (*al-quwwah al-rūḥāniyyah*), tetapi dalam mendengar kalam Allah menggunakan *wahm* dan *khayal* dari potensial ego (*al-quwwa al-nafsaniyyah*).⁸⁹

Tahrīf sering dilakukan oleh orang yang menggunakan nalarnya dan mengerti, tetapi diri mereka sendiri yang merusaknya. Karena itu mereka celaka (ayat 79) tersebut tidak menyadari, atau bahkan mungkin menyadari tetapi sengaja membuat *tahrīf* terhadap kalam Allah, lalu mereka tulis dan katakan dengan pendakuan sebagai dari Allah Swt.⁹⁰ Dengan kata lain, proses pengetahuan melalui indera dan akal, meski telah melahirkan pengetahuan tentang *tawḥīd* dan sifat Allah, masih rentan terjadi kesalahan konseptual (inkoherensi).

Ketika menjelaskan lafal *mīzān* (*the scale*) dalam al-Qur'an, Ibn 'Arabī menegaskan bahwa ada keterbatasan indera dan nalar dalam memahami Kalam Allah yang merupakan Sifat dan Asma Allah yang melekat pada Kalam Allah itu. Fakultas rasional dan inderawi yang mengandalkan refleksi akal (*fikr*) dan pertimbangan rasional (*nazar*) serta pengalaman dari luar diri, membuat subjek pengetahuan tidak dapat menemukan makna hadir pada sisi Allah langsung. Sebab pada refleksi dan pertimbangan rasional, subjek pengetahuan selalu memulai pencarian pengetahuan melalui definisi dan pembatasan. Padahal, objek pengetahuan jika dibatasi dengan definisi justru tidak menunjukkan keseluruhan dimensi objek pengetahuan itu. Apalagi yang akan dipahami adalah Tuhan dan

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., 63-64.

Kalam-Nya. Tuhan dan Kalam-Nya tidak bisa didefinisikan dan dibatasi dengan definisi itu sendiri.⁹¹

Oleh karena itu, Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa mendengar itu semestinya berkait dengan pernyataan (*qawl*) yang terhubung dengan wujud, yaitu: ‘*Kun Fayakun*’. Ketika pendengaran seseorang terhubung dengan asal wujud yang hadir dari lafal ‘*kun*’, pada saat itu, seseorang tersebut mengalami ‘*ayn al-mantiq*’, yaitu: ungkapan yang didengar karena seseorang mengalami sendiri peristiwa mendengar dan menyaksikan langsung. Mendengar seperti ini disebut ‘mendengar yang mutlak’ (*al-simā’ al-mutlaq*).⁹²

‘Mendengar yang mutlak’ ini terkait dengan dua hal, yaitu: *pertama*, objek yang didengarkan, dan *kedua*, proses dan hasil yang didengarkan. Mendengar bersifat mutlak ketika yang didengarkan adalah (objek) *qawl* yang berkenaan dengan wujud yang mutlak. Ketika seseorang mendengar suatu suara, dan suara itu berkenaan dengan pengetahuan yang diberikan kepadanya oleh Allah secara langsung melalui pendengarannya itu, kemudian pendengarannya itu tertuju pada Yang Maha Wujud (Allah) yang dirasakannya hadir bersamaan dengan proses mendengarnya, maka mendengarnya itu disebut mendengar yang mutlak. Dalam konteks ini, mendengar yang mutlak tidak bergantung pada alatnya, tetapi pada proses mendengar yang langsung terhubung dengan hati yang mendengar dan menyaksikan langsung Sang Maha Wujud dalam proses mendengarnya itu, dan

⁹¹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 163-173.

⁹² Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz 3, 548.

kemudian menjadi pengetahuan yang diberikan Allah Sang Maha Wujud secara langsung di hatinya.⁹³

Mendengar yang mutlak adalah proses mendengar *qawl* tentang wujud, yang hasilnya adalah pengetahuan yang diberikan langsung oleh Allah di hati orang yang mendengar. Mendengar seperti ini adalah mendengar dengan kesadaran tentang kehadiran Sang Maha Wujud. Mendengar al-Qur'an sebagai kalam Allah, dengan mendengar mutlak tidak bergantung pada sesuatu di luar proses mendengar itu dan lantunan kalam Allah yang dibacakan seseorang. Merasa *khushū'* ketika mendengar al-Qur'an yang dibaca oleh pembaca bersuara merdu, sementara tidak nyaman ketika mendengar al-Qur'an dibaca oleh orang bersuara biasa, adalah contoh tentang seseorang yang tidak mendengar dengan mendengar yang mutlak.⁹⁴

Senada dengan poin di atas adalah tafsir terhadap al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 171, yang terkumpul di dalamnya kata kunci lafal *sami'a* dan *'aqala*. Untuk ayat ini, baik al-Rāzī ataupun Ibn 'Arabī memaknai lafal *sami'a* dengan pemaknaan yang sama. Keduanya dalam menjelaskan keterkaitan fungsi lafal *'aqala* terhadap *sami'a* pada ayat ini juga dengan penjelasan yang sama. Simpulan dari pandangan keduanya: pengetahuan inderawi yang terpisah dari pengetahuan rasional, membuat subjek pengetahuan tidak dapat menangkap objek pengetahuan dengan benar (inkoherensi).⁹⁵

Kata al-Rāzī, subjek pengetahuan itu tidak dapat mengetahui apa yang didengarnya sebagai informasi yang benar, karena ia tidak mengetahui

⁹³ Ibid., 549.

⁹⁴ Ibid., 551-552.

⁹⁵ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 5, 8; dan Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 1, 86.

maknanya.⁹⁶ Subjek pengetahuan itu mendengar, tetapi tidak paham. Pada hakikatnya mereka ini bisu, tuli dan buta dan tidak mengetahui apa-apa.⁹⁷

Menurut al-Rāzī selanjutnya, keadaan mendengar yang dilakukan subjek pengetahuan tersebut, disebabkan karena ia tidak memakai nalarnya. Ia hanya mendengar lafalnya saja, tetapi tidak memahami maknanya. Ia dalam mendengar al-Qur'an meninggalkan nalar (*naẓar*) dan *tadabbur*, sebaliknya mengabadikan taklid.⁹⁸

Sementara itu, dalam menafsirkan al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 171, Ibn 'Arabī membahasnya sebagai bagian dari penafsiran al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 169-172. Ibn 'Arabī memaknai lafal *sami'a* dengan makna mendengar, ditambah penjelasan konteks ayat, yaitu, bahwa keadaan tidak mendengar adalah 'mendengar' tetapi hanya suara seperti bunyi yang lewat begitu saja. Tidak disertai keadaan memahami maknanya.⁹⁹ Sebab utama mereka tidak dapat memahami makna dari apa yang didengar karena taklid buta terhadap bapak-bapak mereka (meniru perbuatan pemborosan yang tercela pada masa Jahiliyah).¹⁰⁰

Untuk lafal *sami'a* seperti disebutkan dalam al-Qur'an Surah al-A'rāf [7]: 179 (terkumpul di dalamnya kata kunci lafal *sami'a*, *baṣura*, dan *faqaha*, *qulūb*, *a'yun*, dan *ādḥān*), oleh al-Rāzī ditafsirkan dengan 'manusia itu (menjadi dapat mendengar bila yang didengarnya adalah aspek keindahan duniawinya saja. Sedangkan, jika terkait kebaikan agama, mereka enggan mendengar.'¹⁰¹

⁹⁶ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 5, 8.

⁹⁷ Ibid., 8-9.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 1, 86.

¹⁰⁰ Ibid., لا يعقلون من الدين والعلم بسبب تقليدهم لأبائهم من الإسرافات المذمومة في الجاهلية.

¹⁰¹ Al-Rāzī, *Mafātīḥ*, Ibid., Juz 15, 67.

Sedangkan Ibn ‘Arabī menjelaskan lafal *sami‘a* dalam al-Qur’an Surah al-A‘rāf [7]: 179 dengan pemaknaan atas lafal-lafal epistemologi tersebut secara implisit saja, yaitu: tidak mendengar adalah tiadanya perolehan peringatan dan pemahaman dengan telinga.¹⁰²

Lebih tegas lagi, al-Rāzī menjelaskan berdasarkan penafsiran al-Qur’an Surah al-Ḥajj [22]: 46, yang terkumpul di dalamnya kata kunci epistemologis *sami‘a*, *‘aqla* (dan *absar*, *qulūb*, dan *ṣudūr*), disebutkan bahwa proses epistemologi inderawi dengan mendengar saja tidak cukup. Indera pendengaran harus diikuti oleh proses pengetahuan yang lainnya, yaitu: proses pengetahuan indera penglihatan dan pengetahuan hati.¹⁰³

Menggunakan nalar dimaknai mengambil pelajaran (*i‘tibār*), merefleksikan (*tadabbur*) dan mengerti.¹⁰⁴ Lafal *i‘tibār* dan *tadabbur* dalam ayat ini dikaitkan dengan kerja hati yang dihubungkan dengan kerja melihat dan mendengar. Kesempurnaan proses mengambil pelajaran dalam perjalanan adalah melalui *tadabbur* dan *i‘tibār* oleh hati. Sebab, melakukannya hanya dengan mata dan telinga, tanpa melalui hati yang bertadabbur dan beri‘tibar, tidak membawa manfaat apapun. Karena itu dipertegas, bahwa *al-absār* mungkin tidak buta, tetapi buta hati yang ada di dalam dada akan menjadi tidak bermanfaat.¹⁰⁵

Sedangkan Ibn ‘Arabī menafsirkan al-Qur’an Surah al-Ḥajj [22]: 46 dengan gambaran tentang bagaimana suatu pengetahuan, misalnya tentang kehalalan dan

¹⁰² Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 1, 270, عدم الاذكار والفهم بالأسماع، لَا يَسْمَعُونَ:

¹⁰³ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 23, 46.

¹⁰⁴ Ibid., 45-46.

¹⁰⁵ Ibid., 46.

keharaman makanan, dapat diketahui? Menurut Ibn ‘Arabī, bagi *ahl Allāh* (para sufi) penglihatan, pendengaran, hati, dan lisan yang dengannya dipergunakan sesuai fungsinya, adalah bentuk saja, yang tidak dapat berfungsi dengan baik sebagaimana mestinya, ketika hati tidak terpaut dengan Allah.¹⁰⁶ Pendengaran dan penglihatan menjadi rusak, karena rusaknya hati, yakni hati yang ada di dalam dada.¹⁰⁷

Dalam *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, penafsiran al-Qur’an Surah al-Ḥajj [22]: 46 merupakan bagian dari penafsiran ayat 42-53. Ibn ‘Arabī menafsirkan bagian ayat ini dengan uraian tentang *shayṭān*. *Shayṭān* membisikkan kegelapan dan sifat hitam pada hati, menutupnya untuk dijadikan lokus was-was. Manusia yang tetap mengikuti kegelapan dan hatinya tetap menghitam, pasti selalu menerima dan mengikuti apapun yang disampaikan *shayṭān*. *Ilqā’ shayṭānī* akan selalu menjadi fitnah bagi para peragu (*al-shākkīn*) yang munafik, yang hatinya tertutup dalam menerima kebenaran. Dalam kondisi ini, hati orang ini semakin ragu dan tertutup.¹⁰⁸ Kemudian Allah menghapus gangguan *shayṭān* tersebut, kemudian hati mendapatkan *ishrāq* (iluminasi) cahaya ruh dengan penetapan suci (*bi al-ta’yīd al-qudsī*) dan penghilangan kegelapan yang tampak pada diri.¹⁰⁹

Al-Rāzī dan Ibn ‘Arabī dalam menafsirkan al-Qur’an Surah al-Ḥajj [22]: 46 berbeda fokus. Al-Rāzī mengaitkan proses epistemologis pada proses pengetahuan inderawi pendengaran yang tidak cukup jika tidak melibatkan penglihatan, nalar

¹⁰⁶ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz 5, 19.

¹⁰⁷ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz 2, 227.

¹⁰⁸ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 2, 55-56.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 56.

dan hati sekaligus.¹¹⁰ Sedangkan Ibn ‘Arabī lebih fokus pada proses epistemologis hati saja. Menurutnya, hati adalah lokus rasa *ilāhiyah* (*al-sa‘at al-ilāhiyāt*), sedangkan dada (*ṣadr*) adalah lokus rasa hati (*al-sa‘at al-qalbiyāt*). Dada mungkin mengalami kelapangan dan kesempitan. Tetapi, sebagai lokus hati, dada dapat dijauhkan dari kesempitan, dan terus mengalami kelapangan dan keluasan, ketika hati (yang lokusnya di dalam dada) sebagai lokus ilahi, terus-menerus diberikan kepadanya rahmat (kasih sayang) Allah.¹¹¹

Tambahan penjelasan tentang kata kunci lafal epistemologi mendengar adalah penafsiran al-Qur’an Surah al-Nahl [16]: 78. Menurut al-Rāzī, lafal *lā ta‘lamūn shay’an* dalam al-Qur’an Surah al-Nahl [16]: 78 menegaskan bahwa manusia itu diciptakan kosong dari pengetahuan tentang segala sesuatu; kosong dari pengetahuan dan ilmu.¹¹² Allah menjadikan untuk manusia pendengaran, penglihatan dan *af’idah*. Allah memberinya indera-indera tersebut untuk memperoleh pengetahuan dan ilmu. Pendengaran untuk mendengar peringatan dari Allah; penglihatan untuk melihat dalil-dalil yang diberikan Allah; dan *af’idah* untuk menalar keagungan Allah.¹¹³

Pada diri kita yang kosong dari pengetahuan dan ilmu, melalui perantara indera pendengaran dan penglihatan, diperoleh pengetahuan. Ketika bayi melihat sekali dua kali, terlukis *māhiyah* (materi atau objek) yang dilihatnya di dalam khayalnya. Begitupula ketika mendengar. Oleh karena itu, perolehan inderawi

¹¹⁰ Al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, Juz 23, 46.

¹¹¹ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz 4, 419.

¹¹² Al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, Juz 20, 91. الإنسانُ خُلِقَ فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ خَالِيًا عَنْ مَعْرِفَةِ الْأَشْيَاءِ.

¹¹³ Ibid., 92. وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ لِتَسْمَعُوا مَوَاعِظَ اللَّهِ وَالْأَبْصَارَ لِتُبْصِرُوا إِدْلَالَاتِ اللَّهِ، وَالْأَفْئِدَةَ لِتَعْقِلُوا عَظَمَةَ اللَّهِ.

(*ḥuṣul al-ḥawas*) menjadi wasilah perolehan pengetahuan inderawi yang masuk pada diri dan nalar.¹¹⁴ Sebab utama perolehan pengetahuan pada diri dan nalar adalah karena Allah Swt telah memberi manusia indera (*al-ḥawas*).¹¹⁵

Sedangkan Ibn ‘Arabī dalam menjelaskan al-Qur’an Surah al-Naḥl [16]: 78, dengan uraian bahwa Allah Swt., *Mu‘allim* (Guru) bagi manusia, yang mengajarkan pengetahuan kepada mereka (misalnya: al-Qur’an Surah al-‘Alaq [96]: 1; al-Qur’an Surah al-Naḥl [16]: 78; al-Qur’an Surah al-Raḥmān [55]: 3; dan al-Qur’an Surah al-Nisā’ [4]: 113).¹¹⁶ Sebagai guru, Allah memberikan cahaya kepada manusia ketika keluar dari kegelapan *raḥim*, dengan menciptakan pendengaran (*al-sam‘a*), penglihatan (*al-abṣār*), dan intelektualitas (*al-af‘idah*). Dengan ketiganya, manusia dapat mencandra (*idrāk*) segala sesuatu.¹¹⁷

Ibn ‘Arabī menekankan bahwa manusia tidak memiliki pengetahuan apapun. Indera pendengaran dan penglihatan serta intelektualitas (*al-af‘idah*) juga sangat bergantung kepada Allah untuk dapat berfungsi dengan baik. Dikaitkan dengan ayat 80, *ru’yah* (penglihatan) terhadap *al-ṭayr*, pikiran (*al-fikr*), nalar rasional (*al-‘aql al-nazarī*), dan nalar praktis (*al-‘aql al-‘amalī*), bahkan *wahm* dan *takhayyul*, yang terdapat di alam arwah, yang tidak terkait dengan materi, dan badan fisik, kesemuanya hanya bergantung kepada Allah.¹¹⁸ Maka, jika pengingkaran dilakukan oleh manusia, dengan sendirinya mereka menafikan proses pengetahuan secara inderawi dan nalar, yang pada kelanjutannya dapat

¹¹⁴ Ibid., 91-92

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz 1, 421-422.

¹¹⁷ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz 3, 93.

¹¹⁸ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 1, 386-387.

menutup (*hijab*) mereka terhadap ilmu Allah yang tersembunyi.¹¹⁹ Penjelasan ini mempertegas pemaknaan mendengar sebagai proses epistemologi inderawi bagi Ibn ‘Arabī baru dapat *wuṣūl* kepada pengetahuan ketika objeknya adalah *qawl* ‘Kun Fayakun’ atau terkait dengan Sang Maha Wujud.¹²⁰

Dari uraian kata kunci dan ayat-ayat lafal epistemologi *sami‘a*, dapat dipahami bahwa proses epistemologi indera mendengar tidak sempurna bila tidak terhubung dengan kata kunci lafal epistemologi lainnya. Baik fokusnya pada relasi epistemologis menurut al-Rāzī, ataupun fokus mendengar objek pengetahuan yang terkait dengan Yang Maha Wujud dan Maha mendengar dalam pandangan Ibn ‘Arabī.

b. [Ra‘a]

Untuk kata kunci lafal epistemologi *ra‘a*, diambil dari tiga contoh ayat dari tiga surah dalam tafsir Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī, yaitu: al-Qur’an Surah Fuṣṣilat [41]: 53; al-Qur’an Surah al-Tawbah [9]: 105; dan al-Qur’an Surah al-Jāthiyah [45]: 23.

Kata kunci lafal epistemologi *ra‘a*—dalam bentuk kata kerja *muḍari‘*, dengan *ḍamir nahnu* (kami) yang merujuk kepada Allah Swt.—pada al-Qur’an Surah Fuṣṣilat [41]: 53—tidak terkumpul dengan kata kunci lafal epistemologi lainnya. Makna ‘*sanurīhim āyātina*’ dalam penafsiran al-Rāzī adalah bahwa Allah menunjukkan ayat-ayat (*dalā’il*—bukti-bukti). Allah memperlihatkan bukti-bukti

¹¹⁹ Mengacu pada al-Qur’an Surah al-Nahl: 77 Ibn ‘Arabī menjabarkan bahwa Allah memiliki ilmu yang tak terlihat (*khāfī*) di langit dan bumi, misalnya tentang *qiyāmah kubrā*, atau ilmu tentang susunan hal *ghayb* yang tujuh, yaitu: (i) alam jin, (ii) alam jiwa, (iii) *qalb*, (iv) *al-sirr* (rahasia), (v) *rūh*, (vi) yang tersembunyi (*al-khāfī*), dan (vii) kegaiban yang gaib itu sendiri atau (biasanya disebut) yang *ghayb* dari hakikat keduanya (alam malakut dan arwah serta alam jasad). Sementara itu, orang-orang kafir (*al-kāfirūn*) mengingkari persaksian jati diri (*fiṭrah*) mereka dengan hakikat dirinya yang bergantung pada Allah Swt. Ibid., 387.

¹²⁰ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 3, 549.

satu persatu tentang ayat dan *āfāq*. Ayat *ufuq* ini adalah ayat tentang *falakiyah* atau astronomi, siang-malam, cahaya terang, dan gelap gulita. Juga terkait dengan alam unsur yang empat dan alam *mawālid* yang tiga, yang disebut di al-Qur'an (alam arwah, alam *rahīm*, dan alam dunia). Ayat tentang diri (*anfus*) terkait dengan kegelapan alam *rahīm*, tentang kebaruan anggota tubuh dan susunannya yang unik, seperti disebut dalam al-Qur'an Surah al-Dhāriyat [51]: 21.¹²¹

Sementara itu, Ibn 'Arabī memaknai al-Qur'an Surah Fuṣṣilat [41]: 53 sebagai bagian dari rangkaian penafsiran ayat 42-54. Ibn 'Arabī menyatakan bahwa Allah memberi mereka *nazar* (penglihatan untuk memperhatikan), pada saat Allah mengubah sesuatu yang mungkin (*al-mumkināt*) dan keadaannya (*ahwāl al-mumkināt*).¹²²

Dalam kaitan ini, Ibn 'Arabī membagi objek pengetahuan *ra'a* dalam ayat ini kepada dua hal, yaitu: diri manusia sendiri dan apa yang di luar dirinya, yakni *āfāq*. Keduanya disebut *ishārāt*.¹²³ Ada dua kelompok orang yang berbeda metodenya dalam menangkap *ishārāt* tersebut. Kelompok *pertama* adalah mereka yang menggunakan nalar *zāhir* (*nazar bi al-'ayn al-zāhirah*) dalam memahami *ishārāt*. Kelompok *kedua*, adalah mereka yang meminta langsung pemahaman dari

¹²¹ Al-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 27, 140.

¹²² Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 2, 214..

¹²³ Semesta dan manusia keduanya oleh Ibn 'Arabi disebut sebagai *ishārāt* al-Qur'an al-Kabīr, sebagai tafsir atas al-Qur'an Surah Fuṣṣilat [41]: 53. Semesta *ufuq* adalah al-Qur'an, demikian pula manusia. Al-Qur'an al-Kabīr merupakan gambaran semesta dan manusia yang merupakan al-Qur'an al-Ṣaghīr. Keseluruhannya menunjukkan al-wujūd. Karena al-wujūd itu adalah eksistensi yang terdiri dari huruf, kalimat, surah dan ayat yang sejatinya adalah al-Qur'an al-Kabīr. Kata Ibn 'Arabi: "Kebenaran *Ilāhī* (*al-Ḥaqq*) itu terkadang hadir kepada dirimu dengan dibacakan di hadapanmu al-Kitāb al-Kabīr, terkadang juga datang ketika dibacakan di hadapanmu tentang dirimu sendiri." Lihat Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'jam al-Ṣūfī*, 908.

Allah tentang *ishārāt* tersebut.¹²⁴ Ibn ‘Arabī menegaskan bahwa untuk mencandra (*idrāk*) *ishārāt* tersebut dengan sempurna, seseorang harus meminta petunjuk Allah, sehingga ia dianugerahi rezeki pemahaman, yakni pemahaman makna khusus yang Allah berikan kepada hamba-Nya ketika Allah membuka untuknya pemahaman tersebut. Ini adalah pengetahuan yang diperoleh langsung dari Allah sebagai pengetahuan *rahmāni* dan *rabbāni*.¹²⁵

Selanjutnya, pada al-Qur’an Surah al-Tawbah [9]: 105, terkumpul kata kunci lafal *ra’a* dan *‘ālim* dalam bentuk *isim fā’il*. *Fasayara Llāh ‘amalakum* ditafsirkan oleh al-Rāzī dengan Allah yang disembah mengetahui ketaatan *‘ābid* dalam ibadahnya.¹²⁶

Secara bahasa penggunaan kata *ra’a* secara umum berfaedah hanya untuk satu objek. Kalau memiliki dua objek biasanya disebut *‘ilm*. Karena dikaitkan kepada Allah, bisa dua pengertian: *Pertama*, Allah, Rasul dan orang-orang yang beriman melihat *‘amaliyah* mukminun lainnya, berfungsi sebagai *targhīb* dan *tarhīb*, yakni Allah melihat baik di dunia maupun di akhirat; jika taat mereka memperoleh surga, dan jika ingkar mereka mendapatkan neraka.¹²⁷

Kedua, karena Allah mensifati diri-Nya dengan *‘ālim*, maka melihat bagi Allah bermakna *‘alima* (mengerti). Karena itu menjadi hukum bagi *‘amaliyah* orang-orang yang beriman, apakah termasuk taat atau maksiat. Sebagai penegasan *‘alima*, maka orang-orang yang beriman akan diperhadapkan dengan perhitungan

¹²⁴ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 1, 421.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 16, 192.

¹²⁷ Ibid.

yang mengetahui kegaiban dan yang nampak (*shahādah*). Kata kunci ‘melihat’ (*ra’ā*) objeknya dibagi dua: dengan satu objek dalam makna melihat (*ibṣār*) dan dua objek dengan makna mengetahui (*‘alima*). Bagi Allah, makna melihat dengan objek *ru’yah*, ada dua, yaitu: perbuatan lahir (*a’mal jawāriḥ*) dan perbuatan hati (*a’mal qulūb*). Ini disandarkan kepada keyakinan bahwa segala sesuatu pasti terlihat oleh Allah.¹²⁸

Ibn ‘Arabī dalam menafsirkan al-Qur’an Surah al-Tawbah [9]: 105 sebagaimana disebut dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyah* menjelaskan tentang perbedaan *ru’yah* dengan subjek yang berbeda, yaitu: Allah, Rasul dan kaum beriman. Setiap subjek melihat melalui mata. Setiap orang yang memiliki penglihatan mata, dapat mencandra objek yang dilihatnya, sejauh kemampuan mata yang dapat melihat. Maka subjek dan mata penglihatannya menjadi penting.¹²⁹

Rasul melihat berdasarkan apa yang diwahyukan kepadanya, dan orang-orang yang beriman melihat sesuai dengan yang mereka ketahui dari Rasul Saw. Tentu saja, penglihatan seorang mukmin berbeda dengan penglihatan Rasul Saw. Penglihatan mukmin tidak akan dapat sampai pada derajat pencapaian seperti yang dialami Rasul Saw. Karena itu, seorang *mujtahid* bisa salah (*mukḥṭi’*) dan bisa juga benar, sedangkan Rasul Saw., sudah pasti benar. Sebab, Rasul Saw., adalah orang yang menerima *sharī‘at*.¹³⁰ Rasul Saw., adalah pemutus perkara yang dua *mujtahid* berselisih tentangnya dan saling menyalahkan satu sama lain. Ketika kita

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz 7, 283.

¹³⁰ Ibid.

menghadapi perkara yang diperselisihkan itu, apakah kita akan mengikuti apa yang dilihat oleh Rasul Saw., atau oleh mukminun? Tentu pilihan jawabannya adalah yang pertama.¹³¹

Dalam hal melihat dengan kata kunci *ra'a* ini, menurut Ibn 'Arabī, Allah telah menyiapkan untuk manusia dua keadaan, yaitu: tidur (*al-nawm*) dan bangun (*al-yaqḍah*). Manusia dalam kondisi bangun dianugerahi oleh Allah pencandraan yang biasanya disebut indera, sedangkan dalam kondisi tidur, disebut indera yang *mushtarak* (tidak jelas atau ambigu fungsinya). Dalam keadaan bangun, bentuk melihat yang dilakukan manusia disebut *ru'yah* (melihat), sedangkan dalam keadaan tidur, disebut *ru'yan maqsuran* (melihat dengan terbatas yang tak sempurna).¹³²

Yang dicandra manusia ketika tidur adalah apa yang berasal dari *khayal* inderawi yang seolah diperoleh dalam keadaan bangun. Terdiri dari dua macam, yaitu: *pertama*, yang dicandra bentuknya oleh indera; dan *kedua*, yang dicandra sebagian bentuknya dari yang diperoleh oleh indera. Apa yang dialami oleh tangkapan inderawi ketika tidur, biasanya tidak dapat dicandra ketika bangun, begitupula sebaliknya.¹³³

Namun demikian, antara pencandraan ketika bangun dan *khayal* ketika tidur saling berkaitan. Meskipun kombinasinya jarang terjadi bersamaan. Mungkin

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid., Jilid 4, 6.

¹³³ Ibid.

hanya bisa terjadi pada *ahl al-ṭarīqah*, di antaranya para Nabi-Rasul, *waliyyu Llāh*, dan kaum *‘arīf billāh*.¹³⁴

Sementara dalam al-Qur’an Surah al-Jāthiyah [45]: 23, terkumpul kata kunci lafal epistemologi *ra’a* dalam bentuk *fi’il maḍī*, ditambah lafal *‘alima*, *sami’a*, dan *baṣura* dalam bentuk *isim maṣdar*, kemudian *lafal qalb*, serta *tadhakkara* dalam bentuk *fi’il muḍari’*. Al-Rāzī menafsirkan kata kunci lafal-lafal epistemologi dalam ayat tersebut: *ra’a* dengan makna melihat. Ditambahi dengan penjelasan objek lafal *ra’a* secara khusus yaitu orang yang meninggalkan hidayah dan justru menerima hawa nafsu; menyembah hawa nafsunya sebagaimana seseorang yang menyembah Tuhan.¹³⁵

Kata kunci epistemologi *‘ilm* dijelaskan oleh al-Rāzī sebagai *‘ilm* yang diperoleh oleh orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhan. *‘Ilm* orang ini berupa *jauhar ruh* yang tidak menerima perdamaian. Artinya, tidak menerima *tawhīd* sebagai kedamaian di dalam ruh-nya. Orang ini tersesat disebabkan oleh *‘ilm* yang diperolehnya itu.¹³⁶

Hakikat *jauhar ruh* ada dua, yaitu: *Pertama*, *nūrānīyah*, *ulūwīyah* dan *ilāhīyah* yang cenderung kepada *tawhīd*. *Kedua*, *zulmānīyah*, *sufliyah* dan *‘azīmah* yang cenderung ke *shahwah jasmanīyah*.¹³⁷

Tentang lafal *sami’a*, *baṣura* dan *qalb*, al-Rāzī mengupas perbedaan urutan yang disebut dalam al-Qur’an Surah al-Jāthiyah [45]: 23 dan al-Qur’an Surah al-

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 27, 269-270.

¹³⁶ Ibid., 270.

¹³⁷ Ibid.

Baqarah [2]: 7 yang mendahulukan *qalb baru sam'a*. Menurut al-Rāzī, al-Qur'an Surah al-Jāthiyah [45]: 23 lebih mendahulukan *sam'a* daripada *qalb* maknanya adalah 'orang mungkin mendengar sebuah pernyataan, dan membekas di hatinya. Misalnya, orang kafir menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw., adalah dukun dan orang gila. Yang mendengar pernyataan tersebut mungkin tidak terima hatinya, membekas di hatinya dan marah. Sementara kafir Makkah yang hatinya benci karena *hasad*, meski mereka mendengar pernyataan tersebut, mereka tidak memahami apapun, dan tidak mendapatkan manfaat sedikitpun darinya.¹³⁸

Lafal *tadhakkara* oleh al-Rāzī ditafsirkan dengan penjelasan bahwa Allah mencegah orang-orang kafir untuk mendapatkan hidayah dari-Nya. Hal itu karena mereka menolak Allah dan menuhankan hawa nafsunya. Apa yang dilakukan oleh orang-orang kafir ini perlu menjadi *tadhakkur* (kesadaran) bahwa menolak Allah dan menjadikan hawa nafsu sebagai Tuhan dapat berakibat ditutupnya telinga, hati dan penglihatan.¹³⁹

Al-Rāzī, dalam konteks yang lebih umum, menjelaskan kata kunci *tadhakkur* dan 'ilm dengan sub bab khusus dengan judul '*al-ta'allum lays bi al-tadhakkur*'. Dalam al-Qur'an Surah al-Jāthiyah [45]: 23 ini, lafal '*alima* dan *tadhakkara* adalah dua kata kunci yang berkumpul dalam satu ayat. Dalam penjelasannya al-Rāzī menjabarkan bahwa proses mengetahui itu mensyaratkan adanya aktifitas mempelajari. Mempelajari adalah proses mengetahui yang disertai dengan bertindak (*al-fi'l*) dan berpikir dengan nalar (*al-tafakkur*). Inilah yang

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Ibid.

disebut dengan *tadhakkur*. Belajar itu adalah proses *tadhakkur* (*al-ta'allum tadhakkur*), yakni proses lahirnya kesadaran bahwa belajar itu merupakan kegiatan mencari bukti ilmiah, yang selanjutnya harus ditindak-lanjuti dengan tindakan yang sesuai dengan (moralitas) aktifitas ilmiah itu.¹⁴⁰

Bila mengacu kepada al-Qur'an Surah al-Jāthiyah [45]: 23, format *al-ta'allum lays bi al-tadhakkur* atau *al-ta'allum tadhakkur*, menegaskan dua eksemplar teori, yaitu: *pertama*, belajar sebagai proses mengetahui adalah proses mencari bukti ilmiah belaka. Dalam hal ini, konteks belajar hanya melahirkan pajangan teoretik ilmiah, tanpa adanya tindakan yang dibutuhkan. Ilmu yang diperoleh dalam belajar bukan dijadikan landasan moral tindakan, melainkan hanya sebagai kecanggihan wacana, bahkan sebagai ketundukan terhadap hawa nafsu. Sebaliknya, *kedua*, belajar sebagai proses mengetahui adalah proses mencari bukti ilmiah yang disertai dengan kesadaran tindakan. Kesadaran ilmiah (*'alima*) yang menyatu dalam kesadaran tindakan (*tadhakkur*) dalam konteks ini terjadi ketika seseorang menindak-lanjuti aktifitas ilmiahnya dengan moralitas tindakan.

Selanjutnya, kata kunci epistemologi *ra'a* dalam al-Qur'an Surah al-Jāthiyah [45]: 23 tidak dimaknai oleh Ibn 'Arabī.¹⁴¹ Ibn 'Arabī fokus pada objek lafal *ra'a*, yakni orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya. Objek *ra'a* ini disebut Ibn 'Arabī sebagai orang yang 'berjalan menggunakan akal atau nafsunya'. Terkait objek *ra'a* ini, Ibn 'Arabī membaginya menjadi tiga kelompok, yaitu: *Pertama*, orang yang berjalan dalam upaya mengenal Allah (*ma'rifatu Llāh*)

¹⁴⁰ Al-Rāzī, *Mabāhith al-Mashriqiyyah*, 375-376.

¹⁴¹ Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 2, 239.

disertai keimanan kepada *shari'at*. *Kedua*, orang yang setelah diwahyukannya risalah, tetap memilih jalan akal (rasional) tanpa disertai keimanan. *Ketiga*, orang yang sebelum kedatangan risalah wahyu, dalam perjalanannya menuju tuhan dengan hawa nafsunya.¹⁴² Orang yang disebut sebagai kelompok kedua dan ketiga di atas, menurut Ibn 'Arabī, dikendalikan oleh akal dan hawa nafsunya. Hakikat hamba terhadap akal dan hawa nafsunya adalah raja, bukan sebagai hamba. Hakikat hamba (manusia) adalah hamba *Dhat* Yang Mewahyukan *Shari'at*, bukan hamba yang dikendalikan oleh akal dan hawa nafsunya. Orang yang dikendalikan akal dan hawa nafsunya, logisnya adalah hamba yang tidak memiliki akal, karena ia tidak dapat menguasai akalnya, yang pada akhirnya tidak menghantarkannya kepada keimanan.¹⁴³

Lebih lanjut, Ibn 'Arabī menjelaskan pemaknaan lafal *wa khatama 'alā sam'ih wa qalbih* dan *wa ja'ala 'alā baṣarih ghishāwah* dengan membagi makna lafal kafir menjadi dua, yaitu: *al-kāfir* dan *al-kāfir min al-awliyā'*. Makna yang pertama merujuk kepada pengertian kafir secara umum, yakni orang yang telah ditutup hati, pendengaran dan penglihatannya. Sedangkan makna kedua berorientasi positif, yakni orang yang menyimpan kebenaran di dalam hatinya. Hatinya selalu terpaut dengan Allah, pendengarannya tidak pernah dibuat mendengarkan kecuali kalam Allah, dan penglihatannya tidak pernah untuk melihat kecuali penglihatan terhadap ayat Allah.¹⁴⁴

¹⁴² Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 2, 524.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 3, 202.

Lafal *tadhakkara* tidak dimaknai, tetapi ditambahi penyebutan subjek (*fā'il*) dari kata kerja (*fi'il*) tersebut, yaitu: orang-orang yang bertauhid.¹⁴⁵ Dalam perjalanan mengenal Allah (*ma'rifatu Llāh*), jalan keimanan terhadap *sharī'at* adalah tujuan akhir kemuliaan dan kebahagiaan. Perjalanan menuju *ma'rifatu Llāh* dengan menggunakan akal dalam mencari *hujjah* dan dalil tanpa disertai keimanan, akan menyesatkan sang pencari jalan petunjuk dan keselamatan. Mengunggulkan akal yang tidak disertai keimanan terhadap *sharī'at* merupakan penghambaan terhadap hawa nafsu yang dijadikan tuhan seperti disebut dalam al-Qur'an Surah al-Jāthiyah [45]: 23.¹⁴⁶

Definisi tuhan yang disembah adalah yang ditaati dan dicintai. Jika seseorang taat dan cinta kepada hawa nafsunya, maka hawa nafsu adalah tuhannya. Termasuk ketika seseorang menyembah batu, dia taat dan cinta pada batu itu.¹⁴⁷ Orang ini disesatkan oleh Allah, karena dia berilmu tentang sesuatu yang harus dia amalkan dalam beragama, tetapi dia memilih untuk tidak mengamalkan ilmunya itu.¹⁴⁸ Orang ini ditutup pendengaran dan hatinya, yaitu: tertutup dari pintu hidayah dan semakin jauh dari mendengar kalam (Allah) yang *haq*, dan hatinya dari pemahaman untuk tempat yang terbuka dan tertutup hijab kesalahan. Penglihatannya tertutup dari melihat keindahan-Nya dan menyaksikan perjumpaan dengan-Nya.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 2, 240 الموحدون

¹⁴⁶ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 2, 524.

¹⁴⁷ Ibnu 'Arabī, *Tafsīr Ibnu 'Arabī*, Jilid 2, 239.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid., 240.

c. [Nazara]

Kata kunci lafal epistemologi *nazara* diambil dari satu ayat dari satu surah yaitu al-Qur'an Surah al-Kahfi [18]: 19. Dalam al-Qur'an Surah al-Kahfi [18]: 19 ini terkumpul lafal-lafal epistemologi *nazara* (dalam bentuk *fi'il muḍāri'* dengan *ḥarf lām ta'kid* perintah), *'alima* (dalam bentuk *isim tafḍīl*), dan *sha'ura* (*fi'il muḍāri'* dengan *ḥarf nūn ta'kid*). Al-Rāzī secara umum menafsirkan lafal *nazara* dengan makna memperhatikan. Pernyataan 'Perhatikan makanan apa yang halal dan yang paling lezat', dikaitkan dengan kondisi yang mengharuskan mereka untuk mencari makanan halal, karena masyarakatnya beragama Majusi.¹⁵⁰

Dalam konteks pengetahuan inderawi, lafal *nazara* pada al-Qur'an Surah al-Kahfi [18]: 19 ini, jika dilihat fokus objek yang diurai al-Rāzī bahwa Aṣḥāb al-Kahfi harus memperhatikan dengan benar kualitas kehalalan makanan karena masyarakatnya beragama Majusi, maka menegaskan proses epistemologis kata kunci lafal *nazara* tersebut dengan tidak hanya melihat bentuk makanan, lalu langsung dibeli. Melainkan harus memperhatikan kualitas kehalalan, bentuknya, dan cara memasaknya. Antara memperhatikan dan sekedar melihat, tentu saja memiliki proses epistemologis yang berbeda.

Kata kunci epistemologi *nazara* dalam ayat ini berkaitan dengan lafal *'alima* dan *sha'ura*. Lafal *'alima* dimaknai mengerti. Konteksnya adalah Tuhan lebih *mengerti* apa yang terjadi. Tetapi seolah mereka menolak bahwa Allah lebih mengerti tentang apa yang terjadi pada mereka. Meskipun menolak, mereka tetap tidak bisa melakukan penolakan itu karena mereka tidak bisa menghindar dari

¹⁵⁰ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 21, 104.

perubahan pada rambut dan wajah mereka. Sedangkan lafal *sha'ura* dimaknai memberitahu. Konteksnya, agar mereka tidak memberitahu tempat tinggal mereka kepada siapapun.¹⁵¹

Ibn 'Arabī menafsirkan al-Qur'an Surah al-Kahfi [18]: 19 dengan mengacu kepada kata kunci lafal-lafal epistemologisnya: *nazara* dimaknai memperhatikan dengan ditambahi uraian tentang *azkā ṭa'āman*. Berkaitan dengan *isim tafḥīl a'lam* dimaknai Allah paling tahu tentang apa yang disebut *al-waraq*. Lafal *sha'ura* dimaknai peka, ditambahi uraian tentang penyebutan siapa yang tidak peka, dan terhadap apa tidak pekanya. Menurut Ibn 'Arabī, yang berkata *Rabbukum a'lamu* adalah orang-orang yang ahli hakikat (*al-muhaqqiqūn*). Ibn 'Arabī menambahi objek yang diketahui Tuhan adalah *al-waraq*, yaitu ilmu utama yang ada pada *al-muhaqqiqūn*, yang untuk memperolehnya tidak dengan cara mempelajari (*lā tahtāju ilā kasb*). Karena dengan ilmu ini, dapat diperoleh ilmu hakikat dan pengetahuan *ilāhiyah*.¹⁵²

Dalam kaitan dengan '*falyanzur ayyuha azkā ṭa'āman*', yaitu 'Perhatikan *azkā ṭa'āman*'. *Azkā ṭa'āman* adalah ilmu terbaik dan paling utama. Ilmu ini adalah makanan hati sebagaimana makanan untuk badan. Ilmu ini adalah rizki hakiki *ilāhi*. Ibn 'Arabī melanjutkan bahwa ada sekelompok orang yang tidak peka. Mereka adalah *ahl al-zāhir* yang tidak tersingkap hatinya. Mereka adalah orang-orang yang bertempat tinggal dalam komunitas '*ālim* ilmu alam yang ingkar terhadap yang ruhani. Karena keingkarannya itu, mereka tidak peka kecuali

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 1, 422.

terhadap potensial jasmani saja. Sebaliknya, *Aṣḥāb al-Kahfi* itu memiliki potensial ruhani yang dimunculkan, yaitu nalar pikiran (*al-fikr*) yang didasarkan pada *shari'at* yang dibawa oleh sang utusan Saw.¹⁵³

Kata Madinah merupakan ruang perjumpaan potensial ruhani dan jasmani serta alam, yang merupakan makanan terbaik untuk nalar tanpa dikontaminasi oleh *wahm*, *khayal* dan *ḥawas*. Sebab setiap orang yang mencandra (pengetahuan) memperoleh 'makanan' dan rezeki, yaitu ilmu *nazari* terkait peristiwa yang ditakdirkan terjadi.¹⁵⁴

d. [Baṣura]

Kata kunci epistemologi *baṣura* diambil dari satu ayat dari satu surah yakni al-Qur'an Surah Āli 'Imrān (3): 13. Pada al-Qur'an Surah Āli 'Imrān (3): 13 ini, terkumpul kata kunci epistemologi *ra'a* (dan *ru'yah*) dan *ulu al-abṣār*. Al-Rāzī menafsirkan lafal '*ibrah* dan lafal *abṣār* pada kalimat *ulu al-abṣār* dengan uraian berikut: '*Ibrah* adalah ayat yang di-*ta'bir*, yakni ayat yang dimaknai dari posisi yang tidak diketahui (*manzilat al-jahālah*) kepada posisi yang diketahui (*manzilat al-'ilm*). Sedangkan *uli al-abṣār* ditafsirkan sebagai orang yang menggunakan nalar (*uli al-'uqūl*).¹⁵⁵

Sedangkan lafal *ra'a* dimaknai melihat. Ditambah dengan uraian ketika menjelaskan lafal *ra'y al-'ayn*, yaitu: penglihatan yang didasarkan pada praduga (*ẓan*) dan perkiraan (*ḥusbān*); dan pandangan yang didasarkan pada praduga yang kuat dan pencandraan (*idrāk*). Khusus kata *ru'yah* biasanya dimaksudkan untuk

¹⁵³ Ibid., 422-423.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 7, 208.

mimpi. Untuk penglihatan pertama yang didasarkan pada *zan* dan *husbān* yakni terjadi pada orang atau kelompok yang mengalami rasa takut yang sangat, sehingga mereka merasa perlu untuk meyakinkan diri dan menenangkan diri mereka dengan jumlah sebanyak mungkin (في غَايَةِ الْكُنُزَةِ).¹⁵⁶

Sementara itu, Ibn ‘Arabī memaknai lafal *ra’ā* dengan makna melihat (*ra’ā*) ditambahi uraian tentang subjeknya, dirangkaikan dengan ayat 14. Lafal *ra’ya al-‘ayn* dimaknai secara khusus sebagai jalan *ma‘rifatu Llāh* dan *tawhīd*. Lafal *ulu al-absār* dimaknai sebagai orang yang melihat karena telah dibuka mata *baṣīrah*-nya.¹⁵⁷

Subjek *ra’ā* yang dimaksud di atas adalah kelompok (*fi’atun*). Subjek tersebut penting dalam konteks ayat ini menurut Ibn ‘Arabī. Ada dua kelompok, yaitu: *pertama*, kelompok para *sālik* yang telah mencapai kesempurnaan *tawhīd*, dan oleh karena itu mereka dapat mencapai kekuatan ruhani sebagai orang yang disebut dengan *ahl Llāh* dan tentaranya.¹⁵⁸

Kedua, mereka yang disebut tentara nafsu dan kawan *shaytān* yang tertutup dari kebenaran.¹⁵⁹ Keduanya saling melihat, sehingga yang pertama, mengalahkan yang kedua, sebab pencandaraan (*mudrakātihim*) dan pengertian mereka (*ma‘lumātihim*) tentang jalan *ma‘rifatu Llāh* dan *tawhīd*.¹⁶⁰

Ini akan menjadi *i’tibar* bagi *ulu al-absār*, yaitu mereka yang dapat melihat karena telah dibuka mata *baṣīrah*-nya dan mabuk dengan cahaya keyakinan

¹⁵⁶ Ibid., 205-208

¹⁵⁷ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 2, 119.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

keilmuan dari *ahl al-ṭarīqah* yang mengambil pelajaran dengan keadaan yang mereka capai sampai akhir.¹⁶¹

Mata *baṣīrah* yang secara makna terkait dengan bentuk inderawi yang terhubung dengan ruh maknawi berupa *tawajjuh ilāhī* (perjumpaan dengan *Dhat Ilāhī*), diperoleh melalui proses melihat bentuk dengan penglihatan *ẓāhir (abṣār)* terlebih dahulu. Kemudian dilanjutkan dengan pencandraan bentuk-bentuk makna dan ruh secara batin melalui *baṣa'ir* (penglihatan batin). *Ahl al-jumūd* dari kaum *ẓāhiri* yang melihat makna hanya dari segi zahirnya, tidak menggunakan nalarnya, karena nalarnya mirip dengan nalar anak bayi. Menurut Ibn ‘Arabī, melihat aspek makna *ẓāhir* saja tidaklah cukup. Perlu ditindak-lanjuti dengan melihat melalui persaksian, proses mengetahui dengan anugerah penyingkapan, persaksian langsung dan rasa batin (*dhawq*).¹⁶²

e. [Dhāqa]

Kata kunci epistemologi *dhāqa* diambil dari lafal yang dimuat dalam al-Qur’an Surah al-An‘ām [6]: 148. Pada al-Qur’an Surah al-An‘ām [6]: 148 terkumpul lafal epistemologi *dhāqa dan ‘alima* (dalam bentuk *isim maṣdar*). Al-Rāzī menafsirkan lafal epistemologi *dhāqa* dalam ayat ini dengan ‘*wajib menerima ancaman*’, sedangkan lafal ‘*ilm* dimaknai sebagai ‘*ilm dan hujjah*’.¹⁶³

Kalimat *dhāqu ba’sana*, menurut al-Rāzī, menunjukkan bahwa orang-orang *mushrik* itu pasti menerima ancaman siksa. Sementara itu, kalimat *qul hal ‘indakum min ‘ilm* merupakan kata tanya dengan metode *inkari*. Pertanyaan yang

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 2, 255.

¹⁶³ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 13, 238.

diajukan memang ditujukan untuk meningkari argumentasi yang diajukan oleh pihak lawan bicara. Jadi, sejatinya mereka memang tidak mempunyai ilmu pengetahuan dan *hujjah*. Sebab, mereka lebih mengikuti *zan*. Padahal *zan* itu tidak berfaedah sama sekali karena tidak menghasilkan kebenaran, seperti disebutkan dalam al-Qur'an Surah Yūnus [10]: 36. Selanjutnya, mereka melakukan kebohongan yang lebih buruk (*yakhrūṣūn*), seperti dalam al-Qur'an Surah al-Dhāriyāt [51]: 10. Padahal Allah Swt, telah memberi mereka akal yang sempurna (*'uqūl kāmilah*), pemahaman yang cukup (*afhaman wāfiyah*), pendengaran yang dapat mendengar sempurna, mata yang dapat melihat, dan takdir baik-buruk.¹⁶⁴

Sementara itu, Ibn 'Arabī memaknai lafal *dhāqa* dengan merasakan *'adhāb* karena kekafiran. Sedangkan lafal *'ilm* dimaknai sebagai 'ilmu yang didasarkan pada *zan*. Menurut Ibn 'Arabī, *'adhāb* Allah yang dirasakan oleh manusia sejatinya menunjukkan Allah memiliki *rahmah* yang luas. Allah keras sekaligus lembut. Dia akan meng-*'adhāb* siapapun karena kekafiran yang dipilihnya. Tetapi karena *rahmat* Allah Yang Maha Luas: kelembutan Allah adalah bentuk keras-Nya, sedangkan keras-Nya adalah bentuk lembut-Nya.¹⁶⁵

Rata-rata orang seperti tersesat dalam *shirk*, padahal mereka mengaku bertauhid biasanya disebabkan oleh karena *'ilm* (pengertian mereka) didasari oleh *zan*. Sehingga mereka mencoba membangun kepercayaan kepada takdir di atas tujuan kebohongan. Hal ini dapat terjadi karena mereka tertutup (*mahjubun*) dalam tipuan *maqām* nafsu.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 1, 244.

¹⁶⁶ Ibid.

Apa yang dapat disimpulkan dari uraian tentang pengetahuan inderawi dalam ayat-ayat epistemologi dalam prasangka atau praduga teoretis tafsir al-Rāzī adalah bahwa penafsiran terhadap ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa indera pendengaran menjadi lokus pertama dari proses pengetahuan. Ada beberapa hal yang penting terkait dengan indera pendengaran ini, yaitu:

Pertama, proses pengetahuan melalui indera pendengaran dapat menjadi sumber pengetahuan yang baik. *Kedua*, indera pendengaran memiliki kekurangan dalam prosesnya bila proses mendengar hanya terfokus mengandalkan indera pendengaran saja.

Ketiga, ketidaksempurnaan pengetahuan inderawi juga terjadi ketika subjek pengetahuan melakukan disinformasi sumber pengetahuan terhadap orang lain, dengan menggunakan hasil pengetahuan inderawinya untuk mengubah sumber pengetahuan (*tahrīf*) yang telah diperolehnya itu. Dengan kata lain, perolehan pengetahuan dengan indera pendengaran bisa jadi mengalami kerusakan proses epistemologisnya, disebabkan oleh adanya perubahan terhadap sumber pengetahuan. Oleh karena itu, pengubahan kalam Allah (*tahrīf*) telah menjadi contoh dari proses pengetahuan inderawi yang tidak koresponden dalam hasilnya tersebut. Pengubahan kalam Allah dari segi lafal lebih berat, sebab makna sebuah kata bisa dimengerti sesuai lafal yang didengar. Maka ketika lafal diubah, maknapun akan berubah. Apalagi pengubahan kalam Allah itu (*tahrīf*) dilakukan dengan sengaja dan dengan ilmu yang dikuasai.

Kemempat, indera pendengaran merupakan sumber awal pengetahuan. Untuk melengkapi sumber pengetahuan, kelemahan indera pendengaran ditutupi

oleh sumber inderawi lainnya yakni indera penglihatan. Dalam kaitan dengan indera penglihatan, *ra'a*, *nazar* dan *başura* dikaitkan dengan penyempurnaan perolehan pengetahuan oleh subjek pengetahuan secara inderawi.

Tambahan lagi, rasa (*sensibility* dan *sensory*) juga dimasukkan sebagai sumber pengetahuan inderawi. Rasa cecap dan rasa *zāhir* berupa perasaan *zāhir* seperti rasa sakit fisik, bisa dikategorikan sebagai sumber pengetahuan inderawi. Ayat-ayat tentang lafal *dhāqa* kebanyakan dikaitkan langsung dengan objek *'adhāb*. *'Adhāb* meskipun diancamkan di akherat, sejatinya sebagai rasa sakit secara *zāhir* sudah bisa menjadi pengetahuan yang sumbernya adalah inderawi.

Catatan lain yang penting, lafal-lafal sumber pengetahuan inderawi berkumpul dengan lafal-lafal seperti *'aqala*, *'alima*, *faqaha*, *sha'ura*, *tafakkara*, *dhakara*, dan *tadhakkara* sebagaimana ditegaskan al-Rāzī, merupakan formula pengetahuan dalam al-Qur'an, bahwa pengetahuan inderawi belum bisa menjadi basis pengetahuan yang benar tanpa melalui proses mengetahui (*'alima*), mengerti (*'aqala*), mendalami (*faqaha*), merasakan (*sha'ura*), berpikir (*tafakkara*), mengingat (*dhakara*), dan menyadari (*tadhakkara*). Pengetahuan inderawi rentan berubah menjadi bukan pengetahuan yang benar bila ada gangguan terhadap proses inderawinya itu sendiri.

Sementara itu, menurut Ibn 'Arabī, pengetahuan inderawi perlu fokus memperhatikan bentuk objeknya. Untuk menjadi pengetahuan yang sebenarnya, pengetahuan inderawi harus mengarahkan objeknya menjadi *qawl* yang terhubung dengan *tawhīd*. Fokus kepada *'amaliyah tawhīd* dan menjaga *taqwā* dalam memahami objek pengetahuan akan melahirkan pengetahuan inderawi dan rasional

menjadi pengetahuan yang diberikan langsung oleh Allah melalui jalan penyingkapan dan penyaksian.

4. Pengetahuan Rasional dalam Penafsiran Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī

Dalam uraian tentang pengetahuan rasional, Ibn ‘Arabī seringkali menisbarkannya dengan lafal *nazara*. Oleh karena itu, kaum rasionalis disebut oleh Ibn ‘Arabī dengan *ahl al-nazar*, *al-nuzzar*, *ahl al-fikr*, *aṣḥāb al-afkār*, *ahl al-‘uqūl*, dan *al-‘uqalā’*.¹⁶⁷ Dalam proses perolehan pengetahuan secara rasional, *ahl al-nazar* menggunakan proses epistemologis yang melibatkan lima indera dan pertimbangan rasional (*al-nazar al-fikri* atau *reflection*). Refleksi adalah kekuatan pikiran dan kemampuan jiwa dalam mengumpulkan data yang diperoleh berdasarkan proses pengetahuan inderawi dan rasional dalam rangka mencapai kesimpulan rasional.¹⁶⁸

Dalam hal ini, *nazara* oleh Ibn ‘Arabī dipandang sebagai aktifitas nalar (*the activity of reason*) ketika melakukan refleksi. Aktifitas nalar tersebut bisa berupa investigasi terhadap fenomena atau proses berpikir yang menggunakan nalar untuk memperoleh kesimpulan. Bagi Ibn ‘Arabī, nalar (*reason*), *fikr* (*reflection*) dan *nazar* (*consideration*) dapat difungsikan sebagai realitas yang istimewa dengan peran yang positif, ketika digunakan dengan benar dalam proses penilaian terhadap objek yang dicendranya. Agar seseorang tetap dapat memperoleh pengetahuan dengan benar, maka indera dan rasio harus berada dalam bimbingan ‘*amal ṣālih* dan *taqwā*. Dengan jalan ‘*amal ṣālih* dan *taqwā*, seseorang mendapatkan pengetahuan yang

¹⁶⁷ Chittick, *the Sufi Path*, 160.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 159.

diberikan secara langsung oleh Allah, melalui proses penyingkapan, lalu orang tersebut bisa langsung menyaksikan pengetahuan yang dianugerahkan langsung oleh Allah kepadanya.¹⁶⁹

Ibn ‘Arabī menegaskan bahwa fakultas rasional dan inderawi dapat dipahami dari proses refleksi akal (*fikr*) dan pertimbangan rasional (*naẓar*) serta pengalaman di luar diri yang telah dilakukan seseorang. Di antara tanda pengetahuan rasional adalah pada refleksi dan pertimbangan rasionalnya, yaitu, subjek pengetahuan selalu memulai pencarian pengetahuan melalui definisi dan pembatasan. Padahal, objek pengetahuan jika dibatasi pada definisi justru tidak menunjukkan keseluruhan objek pengetahuan itu. Apalagi yang akan dipahami adalah Tuhan dan Kalam-Nya. Tuhan dan Kalam-Nya tidak bisa didefinisikan dan dibatasi dengan definisi itu sendiri.¹⁷⁰

Sedikit berbeda dengan Ibn ‘Arabī, al-Rāzī menisbahkan *ahl al-naẓar* kepada pengikut Muktazilah. Kelompok rasionalis muslim ini dalam *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb* seringkali dijadikan sasaran kritik oleh al-Rāzī. Meski al-Rāzī menyetujui pandangan yang bersifat rasional dalam penafsiran al-Qur’an, terutama dalam upayanya menolak taklid, rasionalitas Muktazilah yang terkadang dipandangnya taklid terhadap rasionalitas para tokohnya, tetap diapresiasi oleh al-Rāzī sebagai rasionalitas yang layak.¹⁷¹

Dalam menyebut rasionalisme, lafal yang menjadi penisbahan al-Rāzī adalah *tadabbara*, ‘*aqala* dan ‘*alima*. Dalam *tadabbara* ada proses nalar terhadap

¹⁶⁹ Ibid., 162-170.

¹⁷⁰ Ibid., 163-173.

¹⁷¹ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 2, 227.

ayat-ayat al-Qur'an. Seperti dalam al-Qur'an Surah al-Hajj [22]: 46, menggunakan nalar (*'aqala*) dimaknai mengambil pelajaran (*i'tabara*), merefleksikan (*tadabbara*) dan mengerti (*'alima*).¹⁷² Lafal *i'tabara* dan *tadabbara* dalam ayat ini dikaitkan dengan kerja hati yang dihubungkan dengan kerja melihat dan mendengar. Kesempurnaan proses mengambil pelajaran dalam perjalanan adalah melalui *tadabbur* dan *i'tibar* oleh hati. Sebab, melakukannya hanya dengan mata dan telinga, tanpa melalui hati yang ber-*tadabbur* dan ber-*i'tibar*, tidak membawa manfaat apapun. Karena itu dipertegas, bahwa *al-abṣār* mungkin tidak buta, tetapi buta hati yang ada di dalam dada akan menjadi tidak bermanfaat.¹⁷³

Uraian mengenai kata kunci dan ayat-ayat epistemologi pengetahuan rasional dalam prasangka dan praduga teoretis tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī adalah sebagai berikut:

a. [*'Aqala*]

Kata kunci *'aqala* diambil dari tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī atas al-Qur'an Surah Yusuf [12]: 109 dan al-Qur'an Surah al-Anbiyā' [21]: 10. Dalam al-Qur'an Surah Yusuf [12]: 109 terdapat kata kunci epistemologi pengetahuan rasional, yaitu *'aqala* dan *naẓara*. Kata kunci lafal epistemologi *'aqala* dalam ayat ini oleh al-Rāzī diberi makna sepadan dengan *'alima*, yakni: mengetahui. Lafal epistemologi *naẓara* diterjemahkan dengan makna memperhatikan.¹⁷⁴

Al-Rāzī memaknai lafal epistemologi *naẓara* dikaitkan dengan lafal *yasiru* dan tambahan objek khusus. Memperhatikan (*naẓara*) itu berkaitan dengan objek

¹⁷² Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 23, 45-46.

¹⁷³ Ibid., 46.

¹⁷⁴ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 18, 230.

berupa sejarah masa lalu, yakni, perbuatan-perbuatan yang dilakukan orang zaman dahulu yang secara historis perlu menjadi perhatian.¹⁷⁵

Sementara itu, terhadap al-Qur'an Surah Yusuf [12]: 109, Ibn 'Arabī menjelaskan makna lafal *naẓara* (*faḷ yanẓuru*) dan 'aqala (*afalā ta'qilūn*) dengan menambahi uraian tentang objeknya.¹⁷⁶

Fokus penafsiran pada ayat ini adalah menunjukkan sifat rajul yang menerima wahyu. Lelaki penerima wahyu itu adalah *qutb* (poros) yang memiliki kesiapan sempurna sebagai penutup para Nabi.¹⁷⁷ Umat lelaki penutup para Nabi ini selalu memperhatikan (*naẓara*) akhir dari sebuah perkara dan perintah (*nihāyāt amrin*) dan puncak kesempurnaan (*ghāyāt kamalihim*), yakni kesempurnaan yang ditunjukkan oleh umat muhammadiyah (umat Rasulullah Muhammad Saw.), dalam menyusun kesiapan mereka menuju kampung akhirat (objek lafal *falyanzurū*).¹⁷⁸ Penafsiran *afalā ta'qilūn* adalah “Apakah kalian tidak menggunakan nalar untuk mengerti *maqām* yang lebih baik daripada yang kalian nikmati di kampung dunia yang fana (objek lafal 'aqala).¹⁷⁹

Jadi objek *naẓara* adalah akhir dari suatu perintah dan puncak kesempurnaan dalam menyusun kesiapan mereka menuju kampung akhirat. Sedangkan objek 'aqala adalah *maqām* yang lebih baik dari apa yang diperoleh di dunia yang *fana'*. Dengan mempertimbangkan (*naẓara*) secara inderawi setelah melihat apa yang telah dilakukan umat terdahulu yang mendustakan Tuhan dan

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 1, 358.

¹⁷⁷ Ibid., 357.

¹⁷⁸ Ibid., 358. نهاية أمر وغاية كمالهم أي كمال الأمة المحمدية: استعدادهم للدار الآخرة.

¹⁷⁹ Ibid., 357. هذا المقام خير مما أنتم عليه من الدار الفانية وتمتعاتها.

‘*adhāb*’ yang mereka terima, umat Muhammad tentu seharusnya menggunakan nalarnya (‘*aqala*’) untuk tidak meniru mereka, dan fokus menyiapkan diri menempati *maqām* terbaik di kampung akherat.¹⁸⁰

Al-Qur’an Surah al-Anbiyā’ [21]: 10 memuat kata kunci epistemologi ‘*aqala*’ dan *dhikr*. Lafal epistemologi *dhikr* secara umum dimaknai oleh al-Rāzī sebagai al-Qur’an. Sedangkan lafal epistemologi ‘*aqala*’ dimaknai sebagai *tadabbur* terhadap al-Qur’an.¹⁸¹

Sementara itu, ‘*aqala*’ dimaknai al-Rāzī dengan *tadabbara*. Karena itu, orang yang tidak melakukan *tadabbur*, sejatinya ia telah keluar dari nalarnya. Dia tidak menggunakan nalarnya itu dengan baik. Orang terkadang lalai (*ghaflah*) dalam menggunakan nalarnya untuk men-*tadabburi* al-Qur’an. Orang-orang yang lalai (*ghufalā*) itu menjadi lalai karena mereka menolak serta membohongi dirinya sendiri (*yakhūdūna āyātina*) dalam menerima kebenaran al-Qur’an (ayat-ayat Kami). Karena itu, *al-khawḍ* (menolak dan membohongi diri sendiri untuk menerima kebenaran al-Qur’an) menjadi penyebab pasti kelalaian (*lawazim al-ghaflah*). Sementara itu, *tadabbur* adalah tameng dari *al-khawḍ* dan *al-ḍarar* (bahaya) yang menimpa diri mereka ketika melakukan perbuatan yang terkait *al-khawḍ* itu.¹⁸²

Ibn ‘Arabī tidak menafsirkan kata kunci epistemologi ‘*aqala*’ dalam al-Qur’an Surah al-Anbiyā’ [21]: 10 ini. Pada ayat lain yang memuat lafal ‘*aqala*’, misalnya al-Qur’an Surah al-Baqarah [2]: 75, Ibn ‘Arabī memberinya dua makna,

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 22, 145.

¹⁸² Ibid.

yaitu: mengerti ('*alima*) '*tawhīd* sifat' dan 'memperoleh sesuatu melalui kesaksian langsung (*bil a'yan*)', dan mencandra (*adraka*) keadaan atau situasi.¹⁸³ Pemaknaan '*aqala* oleh Ibn 'Arabī ini diuraikan sebagai refleksi menggunakan nalar secara benar. Objeknya adalah *tawhīd* sifat dan proses perolehannya melalui kesaksian langsung, bukan nalar yang lepas dari keimanan.¹⁸⁴

Dipertegas oleh al-Rāzī sebagaimana disebut dalam tafsir al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 75, jika proses rasional (*aqalūhu* dan *wa hum ya'lamūn*) tidak membawa seseorang kepada tuntunan tindakan yang selaras dengan pengetahuan rasional yang telah diperolehnya, maka yang salah adalah penggunaan alat (rasionalitas) dan isi pengetahuan yang telah diperolehnya itu.¹⁸⁵

Kasus *tahrīf* yang dilakukan dengan sengaja dalam proses konseptual ('*aqalūh*),¹⁸⁶ menunjukkan bahwa proses epistemologis rasional tidak menjamin hadirnya kebenaran mutlak pengetahuan (rasional). Apalagi yang diubah (*tahrīf*) adalah lafal dan sekaligus makna.¹⁸⁷

b. [*Adraka*]

Kata kunci *adraka* dan ayat-ayat yang memuatnya yang dikaji secara fenomenologis dalam bagian ini adalah al-Qur'an Surah al-An'ām [6]: 103. Surah dan ayat ini memuat lafal *adraka* dan *başura*. *Adraka* dalam bentuk *fi'il muḍāri'* dan *başura* dalam bentuk *isim jama'*. Menjelaskan pemaknaan kata kunci epistemologi *adraka*, al-Rāzī mengatakan bahwa *idrāk al-başar* tidak terkait

¹⁸³ Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 1, 63.

¹⁸⁴ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 2, 524.

¹⁸⁵ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 3, 145.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ibid., 144.

dengan *'ibārah* tentang *ru'yah* (melihat dengan mata). Argumentasi yang dibangunnya adalah bahwa lafal *idrāk* secara bahasa merupakan *'ibārah* terkait perjumpaan (*al-luhūq*) dan sampai (*al-wuṣūl*). Dalam ayat-ayat al-Qur'an, makna yang dekat dengan *idrāk* adalah perjumpaan dan sampai. Misalnya, al-Qur'an Surah al-Shu'arā' [26]: 61 dan al-Qur'an Surah Yūnus [10]: 90. Pada dua ayat dalam dua surah di atas *adraka* bermakna *al-luhūq*. Sementara itu, dalam kalimat *'adraka fulan fulanan'* atau *'adraka al-ghulam'* dan *'adrakat al-tsamarah'*, maknanya adalah sampai. Makna *idrak* dengan demikian adalah sampai pada sesuatu.¹⁸⁸

Sesuatu yang dilihat (*al-mar'ā*) jika memiliki batas dan ujung, dan dicandra oleh mata *zāhir* seluruh batas (*had*), pinggir (*jawanib*) dan ujungnya (*nihāyah*), seolah-olah penglihatan itu meliputinya, maka penglihatan ini (*al-ru'yah*) disebut *idrāk*. Sebaliknya, jika penglihatan tidak meliputi batas pinggir sesuatu yang dilihat, maka penglihatan itu (*al-ru'yah*) tidak disebut *idrāk*. Kesimpulannya, *al-ru'yah* itu ada dua macam, yaitu: *al-ru'yah ma'a al-ihāṭah* (penglihatan yang meliputi keseluruhan objek yang dilihat) dan *al-ru'yah lā ma'a al-ihāṭah* (penglihatan yang tidak dapat meliputi keseluruhan objek yang dilihat). Yang pertama biasanya disamakan dengan *idrāk*, sedangkan yang kedua disebut *ru'yah*. Dalam kaitan dengan *ru'yah 'an Allah*, penafian *idrāk 'an Allah* tidak serta-merta penafian *ru'yah 'an Allah*. Sebab, penafian *idrāk* hanya berimplikasi kepada penafian salah satu bentuk dari *ru'yah*. Penafian salah satu bentuk itu, tidak serta-

¹⁸⁸ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 13, 133.

merta menjadi wajib dalam penafian seluruh jenis *ru'yah*. Ini adalah model argumen yang bisa diterima dengan baik.¹⁸⁹

Idrāk berkaitan dengan *ru'yah* dan juga *baṣar*. *Idrāk* dalam kaitan *ru'yah*, biasanya objeknya konkret dan terlihat dengan mata *ẓāhir*. Sedangkan dalam kaitan dengan *baṣar*, objeknya biasanya lebih kompleks, *ẓāhir* dan *baṭin*, fisik dan metafisik. Potongan ayat *lā yudrikuhu al-abṣār* menunjukkan kaitan *idrāk* dan *baṣar*. Penafsirannya yaitu bahwa orang yang dapat melihat (*al-abṣār*) tidak memperoleh kemampuan melihat-Nya, sedangkan *wa huwa yudriku al-abṣār* bermakna Dia dapat melihat orang-orang yang melihat dengan *al-abṣār*.¹⁹⁰

Menurut al-Rāzī, ayat ini menjabarkan bahwa Allah Swt bisa dilihat *Dhat-Nya*, dan dapat melihat diri-Nya sendiri. Orang-orang mukmin dapat melihat-Nya pada hari kiamat kelak. *Lā tudrikuhu al-abṣār* ditafsirkan dengan penjelasan bahwa Allah tidak dapat dilihat oleh mayoritas yang dapat melihat (*jamī' al-abṣār*). Premis ini mengandung penjelasan bahwa Dia dapat dilihat oleh sebagian orang yang dapat melihat (*ba'd al-abṣār*). Premis ini serupa dengan pernyataan: “Tidak semua orang beriman kepada Nabi Muhammad Saw”, yang bermakna bahwa sebagian dari semua orang, beriman kepada beliau Saw.¹⁹¹

Dalam uraian lebih lanjut al-Rāzī mengutip penjelasan Ḍarar bin Amrin al-Kūfī yang pernah mengatakan bahwa Allah Swt tidak dapat dilihat dengan mata inderawi *ẓāhir* (*al-'ayn*), tetapi hanya dapat dilihat dengan indera keenam yang diciptakan khusus pada hari kiamat. Ḍarar berhujjah dengan kandungan makna

¹⁸⁹ Ibid., 133-134.

¹⁹⁰ Ibid., 130-132.

¹⁹¹ Ibid., 132.

ayat ini, yakni bahwa ayat ini menunjukkan tentang adanya *takhṣīṣ* tidak dapatnya Allah dilihat dengan mata. Kaidah *takhṣīṣ* tentang sesuatu itu biasanya menunjukkan suatu tindakan yang berbeda dari yang ada secara umum. Oleh karena itu, menjadi suatu keadaan wajib bahwa *idrāk* terhadap Allah menggunakan selain penglihatan *zāhir* (*baṣar*) dapat dibolehkan. Seperti diketahui bahwa semua indera yang ada saat ini tidak dapat digunakan untuk *idrāk* Allah. Dapat dikatakan bahwa untuk memenuhi premis yang terkait dengan dalil yang menetapkan bahwa orang-orang yang beriman dapat melihat Allah pada hari kiamat, maka Allah menciptakan indera keenam pada hari kiamat nanti agar mereka dapat melakukan *ru'yah* dan *idrāk* terhadap Allah Swt.¹⁹²

Wa huwa yudriku al-abṣār menegaskan suatu pemaknaan bahwa Allah Swt dapat melihat diri-Nya (*mubaṣṣir li nafsihi*). Dengan pemaknaan ini, menurut al-Rāzī, Allah dapat dilihat *Dhat*-Nya (*ja'iz al-ru'yah fī dhātihi*). Penafsiran ini menjadi dalil, kata al-Rāzī, tentang dapatnya orang-orang yang beriman melihat-Nya pada hari kiamat.¹⁹³

Tentang orang-orang yang beriman dapat melihat Allah, berikut argumen dari al-Qur'an dan *'aqliyah*-nya. *Pertama*, Nabi Musa As meminta berjumpa Allah Swt. Permohonan Nabi Musa ini menunjukkan tentang kebolehan *ru'yat* Allah. *Kedua*, Allah Swt mengaitkan *al-ru'yah* bertempat di gunung, seperti dalam firman-Nya di al-Qur'an Surah al-A'rāf [7]: 143. Melihat dengan mendaki gunung

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ibid., 131.

diperbolehkan. Maka, mengaitkan sesuatu yang boleh sebagai dasar kebolehan menunjukkan hukum kebolehannya.¹⁹⁴

Ketiga, al-Qur'an Surah al-Kahfi [18]: 110. Lafal *liqa'* dalam ayat ini dan ayat-ayat yang lainnya bermakna melihat secara langsung. *Keempat*, al-Qur'an Surah Yūnus [10]: 26 dan *kelima*, ayat yang sedang dibahas saat ini: al-Qur'an Surah al-An'ām [6]: 103. *Kecenam*, al-Qur'an Surah al-Insān [76]: 20. Salah satu *qirā'at* untuk lafal '*malaka*' di ayat ini adalah *malikan*. Kaum muslimin bersepakat, siapa lagi yang dimaksud Raja di al-Qur'an kalau bukan Allah Swt.¹⁹⁵

Dalil kelima ini (al-Qur'an Surah al-An'ām [6]: 103), menurut al-Rāzī adalah dalil terkuat untuk persoalan *ru'yah* Allah dibandingkan yang lain-lainnya. *Ketujuh*, al-Qur'an Surah al-Muṭaffifin [83]: 15. *Takhṣīṣ* untuk *kuffār* tertutup tidak bisa melihat Allah. Sebaliknya, mukminun tidak tertutup dan dapat melihat Allah Swt. *Kedelapan*, al-Qur'an Surah al-Najm [53]: 13-14. *Kesembilan*, hati yang suci bersih (*al-qulūb al-ṣūfiyah*) pasti tertarik untuk *ma'rifatu Llāh* dengan bentuk dan cara paling sempurna. *Al-ma'rifah adalah al-ru'yah*, sesuai dengan isi al-Qur'an Surah Fuṣṣilat [41]: 31. *Kesepuluh*, al-Qur'an Surah al-Kahfi [18]: 107. Surga itu indikasi orang-orang beriman diturunkan kepada kesempatan berjumpa dengan Allah dalam surga Firdaus.¹⁹⁶

Terakhir, al-Qur'an Surah al-Qiyāmah [75]: 22-23. Terkait dengan isi kandungan dalil terakhir ini banyak disebutkan juga dalam *hadīth-hadīth* Nabi Muhammad Saw. Misalnya: « سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لاتضامون في رؤيته ». Perlu

¹⁹⁴ Ibid., 137-138.

¹⁹⁵ Ibid., 138.

¹⁹⁶ Ibid.

diketahui bahwa metafora itu dapat terjadi dalam metafora *al-ru'yah* dengan *al-ru'yah* yang tampak dan jelas, bukan pada metafora yang dilihat dengan yang dilihat. Di antaranya seperti telah disepakati oleh *ulama'* tafsir bahwa Rasulullah Saw membaca firman Allah dalam al-Qur'an Surah Yūnus [10]: 26 (لَّذِينَ أَحْسَنُوا) (الحسنى وزيادة) dengan pemaknaan terhadap *al-ḥusnā*: surga. Sedangkan *al-ziyādah* sebagai *nazar* ke wajah Allah. Sementara itu, para sahabat RA., berbeda pendapat tentang apakah Nabi Saw., dapat melihat Allah pada malam *al-Mi'raj*. Mayoritas berpandangan bahwa Rasulullah Saw., dapat melihat Allah pada malam itu. Perbedaan ini menunjukkan bahwa mereka bersepakat tidak ada yang dapat mencegah secara nalar untuk dapat melihat Allah (*ru'yat* Allah).¹⁹⁷

Al-Rāzī secara khusus membahas tentang '*wa huwa yudrik al-absār*'. Masalah yang menjadi konsen al-Rāzī adalah bahwa Allah Swt., melihat segala sesuatu (*al-ashyā'*), melihatnya (*yubṣiruhā*) dan mencandranya (*yudrikuhā*), sebab mungkin makna *al-absār* kaitannya dengan *idrāk* adalah *pertama*, mata *ẓāhir* ('*ayn al-absār*'), atau *kedua*, orang-orang yang melihat-Nya. Jika makna yang pertama, maka sudah seharusnya premis terkait itu adalah Allah Swt., melihat penglihatan orang-orang yang melihat-Nya (*bikaunih ra'iyān li ru'yat al-rā'īn*), dan mata orang-orang yang melihat-Nya (*li absār al-mubaṣṣirīn*). Dengan premis ini dapat dikatakan bahwa Allah Swt melihat semua yang dilihat (*al-mar'iyāt wa al-mubaṣṣarāt*).¹⁹⁸ Sedangkan jika makna yang kedua, maka sudah seharusnya premis terkait itu adalah bahwa Allah melihat orang-orang yang melihat (*rā'iyān li al-*

¹⁹⁷ Ibid., 138-139.

¹⁹⁸ Ibid., 139.

mubaṣṣirin). Pendeknya, kedua premis di atas menyatakan bahwa Allah Swt melihat yang terlihat (كونه تعالى مبصراً للمبصرات رانياً للمرئيات).¹⁹⁹

Tambahan lagi, menurut al-Rāzī, ayat ‘*wa huwa yudrik al-absār*’ bermakna menguasai (*al-ḥaṣhr*), yakni bahwasanya Allah Swt dapat mencandra orang yang melihat dan sekaligus inderanya (*al-absār*), dan tak ada yang mencandranya kecuali Allah Swt. Yang dimaksud adalah bahwa masalah (*al-’amr*) yang dengannya Allah Yang Maha Hidup melihat yang terlihat dan mencandra yang tercandra (رائياً للمرئيات ومبصراً للمبصرات ومدركاً للمدركات), merupakan perkara yang menakjubkan (*’amr ’ajib*) dan substansi yang hebat (*mahiyah sharīfah*) yang akal tidak bisa meliputi hakekat dan substansinya sekaligus (*la yuḥīṭu al-’aql bi kanhiha*). Sementara itu, Allah adalah *Dhat* Yang Maha Mencandra hakikatnya dan Menerbitkan substansinya. Oleh karena itu, makna ayat ‘*lā tudrikuhu al-absār*’ adalah sesuatu yang merupakan bagian dari kekuatan yang mencandra (*min al-quwa al-mudrikah*) tidak (dapat) meliputi hakikatnya.²⁰⁰

Sedangkan, akal dari seluruh akal tidak bisa mendefinisikan hakikat dan substansi maksudnya (*la yaqifū ’alā kanhi ṣamadiyatih*); penglihatan tidak mampu mencandranya (*fā kallat al-absār ’an idrākih*); seluruh akal (*al-’uqūl*) tidak mampu (*irtada’at*) sampai ke dalam ranah agungnya (‘*an al-wuṣūl ilā mayādin ’izzatih*). Sebab Dia tidak bisa diliputi oleh sesuatu apapun, maka ‘ilmu-Nya meliputi segala sesuatu, pencandraan-Nya mencandra segala sesuatu.²⁰¹

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

Untuk ayat *wa huwa al-laṭīf al-khabīr*, mengutip *al-Kashāf*, al-Rāzī menjelaskan salah satu poin penafsirannya, yaitu *al-Laṭīf* maknanya adalah bahwasanya Allah Swt sangat lembut untuk dapat dicandra oleh *al-abṣār*. Sedangkan *al-Khabīr*, dengan Kemahalemahlembutan, Dia mencandra *al-abṣār*, dan tidak ada sesuatupun yang dapat menjadi sangat lembut untuk mencandra-Nya.²⁰²

Sementara itu, Ibn ‘Arabī menafsirkan al-Qur’an Surah al-An’ām [6]: 103 yang memuat lafal epistemologi *adraka* dan *abṣār*, yaitu lafal *adraka* dalam ayat ini dimaknai ‘tidak meliputinya (*lā tuḥīṭu bihī*)’. Sedangkan *al-abṣār* dimaknai diri (*al-anfus*). Sementara itu, *basā’ir* diartikan sebagai tanda *tajalliyāt* sifat Allah yang sangat jelas, yang merupakan cahaya tanda terang hati.²⁰³

Dari pemaknaan di atas, penafsiran yang diberikan Ibn ‘Arabī adalah sebagai berikut, diri itu (*al-abṣār*) tidak dapat meliputi-Nya, karena Dia Maha Lembut sekaligus Maha Agung dari pencandraan. Bagaimana mungkin *al-abṣār* itu dapat mencandra-Nya, sementara untuk mencandra diri sendiri (*al-anfus*) saja tidak bisa, padahal *anfus* itu cahaya dari-Nya. Dari penafsiran ayat lanjutannya, yakni: 104, makna *al-baṣīrah* adalah cahaya yang dengannya hati dapat memandang, sama seperti *al-baṣar* merupakan cahaya yang dengannya mata dapat memandang.²⁰⁴

²⁰² Ibid., 139-140.

²⁰³ Ibn Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 1, 237. لَا تُدْرِكُهُ: لَا تَحِيطُ بِهِ.

²⁰⁴ Ibid.

c. [*Tafakkara*]

Al-Qur'an Surah al-Nahl [16]: 44 memuat lafal epistemologi *tafakkara* dan *dhikr*. Lafal *tafakkara* secara *ẓāhir* tidak dimaknai dan tidak ditafsirkan oleh al-Rāzī dari ayat ini. al-Rāzī lebih menekankan tentang pentingnya penggunaan *qiyās* sebagai metode untuk memahami hakekat penjelasan Rasulullah Saw. Proses memahami dengan *qiyās* inilah yang mungkin, menurut al-Rāzī, bisa dipahami sebagai proses *tafakkara*.²⁰⁵

Lafal *dhikr* bermakna *al-'ilm*. Yakni, terkait dengan ayat '*fas-alu ahl al-dhikr...bi al-bayyināt wa al-zubur in kuntum lā ta'lamūn*'. Yang dimaksudkan adalah, siapapun yang tidak mengetahui tentang *al-bayyināt* dan *al-zubur*, tanyalah kepada *ahl al-dhikr*.²⁰⁶ Sementara itu, secara detail, ayat *wa anzalnā ilaika al-dhikr li tubayyina li al-nās mā nuzzila ilaihim*, menurut al-Rāzī, mengandung beberapa masalah yang perlu dijelaskan.

Persoalan *pertama*, menurut *ẓāhir* ayat ini, lafal *al-dhikr* membutuhkan penjelasan (*bayān*) dari Rasulullah Saw. Sesuatu yang membutuhkan *bayān* itu bersifat *mujmal* (global). Al-Qur'an menurut teks ayat di atas seluruhnya bersifat *mujmal*. Dengan pemaknaan ini, ketika terjadi pertentangan antara al-Qur'an dan *Hadīth*, wajib mendahulukan *Hadīth* yang merupakan penjelas bagi al-Qur'an dengan petunjuk yang dimuat dalam ayat tersebut. Yang menjelaskan (terperinci) harus didahulukan daripada yang dijelaskan (global).²⁰⁷ Persoalan *kedua*, *ẓāhir* ayat

²⁰⁵ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 20, 38-39.

²⁰⁶ *Ibid.*, 38.

²⁰⁷ *Ibid.*

ini menjelaskan bahwa Rasulullah Saw merupakan *mubayyin* dari setiap ayat yang diturunkan Allah sebagai wahyu untuk para *mukallaf*.²⁰⁸

Sementara itu, terhadap al-Qur'an Surah al-Nahl: 44, fokus Ibn 'Arabī adalah pada potongan ayat *li tubayyina li al-nās mu nuzzila ilayhim*. Ibn 'Arabī mengatakan bahwa penjelasan yang berasal dari Allah langsung melampaui penjelasan dari manapun. Meskipun hal tersebut bertentangan dengan dalil *naqlī* ataupun *'aqlī*, terlihat buruk (*sū'*) di hadapan manusia ataupun baik. Contohnya, perbuatan Nabi Khidir As., yang diperintah Allah langsung untuk membunuh seorang anak berhadapan dengan dalil *sharī'at* Nabi Musa yang melarang membunuh siapapun tanpa alasan yang benar.²⁰⁹ Di samping itu, riwayat tentang fakta kebenaran yang disampaikan secara benar, misalnya tentang kesembuhan seseorang tanpa perantaraan pengobatan dokter. Kesembuhannya karena *ma'unah* Allah Swt., dengan kepercayaan *'fa idhā mariḍtu fa Huwa yashfīn*. Riwayat faktual ini tetap benar, meski menurut *ahl al-naql* dianggap lemah.²¹⁰ Ibn 'Arabī konsisten dengan pandangan bahwa *fikr*, *'aqala* dan *nazar*, memiliki keterbatasan di hadapan penjelasan Allah dan Rasul-Nya. Yang menyelamatkan nalar rasional adalah ketundukan kepada keimanan.

d. [*Tadabbara*]

Al-Qur'an Surah Ṣād [38]: 29 memuat lafal epistemologi *tadabbara*, *tadhakkara* dan *ulu al-albāb*. Lafal *tadabbara* dimaknai dengan *ta'ammala*, *sa'adahu bi al-tawfiq al-ilāhī*. Al-Rāzī menjelaskan dengan redaksi atau kalimat

²⁰⁸ Ibid., 38-39.

²⁰⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 1, 343.

²¹⁰ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid 4, 178.

negatif, ‘Barangsiapa tidak memperhatikan dengan nalarnya, dan tidak dibantu dengan petunjuk ilahi, tidak akan dapat menangkap rahasia-rahasia yang menakjubkan yang disebutkan dalam al-Qur’an yang agung ini.’²¹¹

Al-Qur’an Surat Ṣād [38]: 29 ini, dalam penafsiran al-Rāzī dirangkaikan dengan penafsiran ayat sebelumnya, yaitu: 26, 27, dan 28. Sebagai rangkaian ayat, menurut al-Rāzī, ayat-ayat tersebut menjelaskan bagaimana Rasulullah Saw harus bersikap atas pengingkaran orang-orang kafir terhadap hari kebangkitan dan hari kiamat. Jawaban Allah sebagaimana dalam rangkaian ayat 26-28, bercerita tentang perlunya bersabar, sebagaimana yang dilakukan Nabi Daud As.²¹²

Dalam kaitan dengan al-Qur’an, mengutip Muktazilah, al-Rāzī mengatakan, ayat ini menunjukkan bahwasanya Allah Swt mewahyukan al-Qur’an untuk tujuan kebaikan (*al-khayr*), rahmah (*al-raḥmah*), dan petunjuk (*al-hidāyah*). Hal ini berimplikasi kepada dua hal, yaitu: *pertama*, bahwa perbuatan-perbuatan Allah menjadi sebab dijaganya kemaslahatan. *Kedua*, bahwa Allah Swt., berkehendak atas semua orang untuk beriman, baik, dan taat; sesuatu yang bertolak-belakang dengan yang mengatakan bahwa Allah berkehendak atas kekafiran orang kafir.²¹³

Sementara itu, Ibn ‘Arabī terhadap al-Qur’an Surah Ṣād [38]: 29 memaknai lafal *tadabbara* dalam ayat dengan tambahan uraian sebagai *nazar ‘aqfī* (pertimbangan nalar). Sedangkan lafal *tadhakkara* dimaknai dengan menyebut objek tersembunyinya, yaitu situasi perjanjian (diri dan ruh) awal mula (di hadapan

²¹¹ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 26, 203.

²¹² *Ibid.*, 199-203.

²¹³ *Ibid.*, 201.

Allah) dan *tawhīd* yang suci (*al-tawhīd al-fiṭrī*) ketika dalam kondisi kesadaran murni atau tidak *biased* (*‘inda tajarrud*). Sementara itu, *ulu al-albāb* dimaknai sebagai orang yang memiliki ilmu tentang hakikat yang murni suci (*al-haqā’iq al-mujarridah al-ṣāfiyah*) dari dominasi makhluk ciptaan.²¹⁴

Secara epistemologis, menurut Ibn ‘Arabī, *tadabbur* itu dilakukan dengan menggunakan *nazar ‘aqlī* (pertimbangan nalar), terkait dengan *maqam* diri, dengan cara menanggalkan sifat-sifat diri untuk mengikuti sifat-Nya. Sedangkan *tadhakkur* dilakukan sebagai kemurnian tindakan sebagaimana perjanjian awal dalam melakukan *tawhīd* yang *fiṭrī*. Yang bisa melakukan *tadabbur* dan *tadhakkur* adalah *ulu al-albāb*, yakni mereka yang mampu mengetahui hakikat yang murni pada proses penciptaan.²¹⁵

Al-Qur’an Surah Muhammad [47]: 24 memuat lafal epistemologi *tadabbara* dan *qulūb*. Al-Rāzī memaknai *tadabbara* dengan tambahan penjelasan kaitannya dengan perilaku orang kafir yang menolak untuk men-*tadabburi* al-Qur’an. Hati mereka tertutup. Karena itu, mereka boleh jadi men-*tadabburi* al-Qur’an, tetapi dengan tidak memahami makna-maknanya. Menurut al-Rāzī, mengajak orang kafir men-*tadabburi* al-Qur’an sama dengan kita berkata kepada orang buta, ‘wahai, lihatlah!’; dan kepada orang tuli, ‘wahai, dengarlah!’. Hal ini menjadi *munāsabāt* al-Qur’an Surah Muhammad [47]: 23, yakni bahwa orang-orang kafir itu telah Allah tulikan (telinga) dan butakan matanya, bagaimana mungkin mereka men-*tadabburi* al Qur’an.²¹⁶

²¹⁴ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 2, 177.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 28, 65.

Dalam kondisi demikian, menurut al-Rāzī, orang-orang kafir itu berada di antara dua situasi, yaitu: *pertama*, tidak men-*tadabburi* al-Qur'an dan karenanya mereka semakin jauh dari al-Qur'an. Kemudian Allah melaknat mereka, dan membuat mereka semakin jauh dari kebaikan dan kebenaran. *Kedua*, mungkin mereka men-*tadabburi* al-Qur'an, tetapi makna-makna yang dikandung al-Qur'an tidak (dapat) masuk ke dalam hati mereka karena hati mereka telah tertutup. Mereka men-*tadabburi* al-Qur'an, tetapi tidak dapat memahami makna-maknanya.²¹⁷

Dalam kaitan perbedaan lafal *qafī* dan *khatam* dalam firman Allah Swt: “Allah telah menutup hati mereka” (al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 7) dan “Neraka *wayl* bagi mereka yang hatinya telah membatu untuk mengingat Allah” (al-Qur'an Surah al-Zumar [39]: 22), menurut al-Rāzī lebih dahsyat (*ablagh*) lafal *aqfal* daripada *khatam*. Karena itulah, tidak ada *idāfah* untuk konteks al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 7. Sedangkan lafal *aqfaluha* berbentuk *idafah*. Tidak disebutkan *aqfalun*, seperti lafal 'am 'alā qulūbin, karena *aqfalun* merupakan keadaannya (hati), karena itulah di-*idafah*-kan kepadanya (hati). Al-Rāzī menegaskan, bahwa yang dibutuhkan dari pengertian lafal *aqfal* adalah definisi *aqfal* yang khusus, yaitu hati terkunci oleh kunci *kekafiran* (*al-kufī*) dan keras kepala karena kebodohan (*al-'inād*).²¹⁸

Sementara itu, dalam menafsirkan al-Qur'an Surah Muhammad [47]: 24 ini, Ibn 'Arabī mengaitkan dengan ayat 19 yang menjelaskan tentang *tawhīd*

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid.

sebagai ‘*ilm al-yaqīn*, dan *sulūk*-nya adalah *istighfār* untuk diri, dan kaum mukminin dan mukminat.²¹⁹

Istighfār merupakan bentuk *sulūk* yang harus diikuti dengan iman yang bersifat ‘*ilmī* bukan *ẓannī*. Sebab tanpa iman, tidak mungkin ada *sulūk*. Yang pasti itu (*al-tsabat*) tidak mungkin terjadi tanpa *al-yaqīn*.²²⁰

Dari data-data prasangka atau praduga teoretis tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya al-Rāzī dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat epistemologi terkait pengetahuan rasional dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, proses pengetahuan yang menjadikan akal sebagai sumber pengetahuan bersinggungan dengan sumber pengetahuan inderawi, terutama *ra’a* dan *naẓara*. Sehingga, lafal ‘*aqala* yang dimaknai menggunakan nalar harus melibatkan proses inderawi yang tidak sekedar melihat, tetapi memperhatikan. Misalnya, dalam memperhatikan sejarah, diperlukan penggunaan nalar, agar memperoleh proses pengetahuan yang benar.

Kedua, objek ilmu di antaranya, bahasa, hal-hal yang *ghayb* (metafisika), dan hal-hal yang *ẓāhir*. *Ketiga*, lafal *sha’ura* (merasakan) menjadi pengetahuan inderawi dan rasional setelah proses *naẓara* (memperhatikan) dan ‘*alima* (mengetahui). Berbeda dengan *dhāqa*—yang mengindikasikan rasa inderawi—*sha’ura* adalah pengetahuan merasakan yang terjadi dalam proses setelah seseorang mengetahui baik secara inderawi rasional (*naẓara*) atau rasional saja (‘*alima*).

²¹⁹ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 2, 251.

²²⁰ Ibid.

Keempat, adraka terkait dengan *ra'a*, *nazara*, *başura* dan *faqaha*. Perolehan pengetahuan itu terjadi setelah melihat, memperhatikan, dan lalu memperoleh pemahaman. Dengan kata lain, perolehan pengetahuan secara rasional melewati proses yang panjang, tidak sekedar mengaitkan indera dan rasio. Objek pengetahuan dalam proses ini lebih kompleks: *zāhir-bāṭin* dan fisik-metafisik.

Karena itulah, al-Rāzī membagi ilmu menjadi dua untuk yang rasional ini, yaitu: *'ilm badihī* dan *'ilm kasbī*. *'Ilm badihī* adalah ilmu yang bersifat apriori, sedangkan *'ilm kasbī* adalah ilmu yang diupayakan diperoleh (*huşūli*), baik dengan jalan *tajribi* ataupun rasional.

Sedangkan dari prasangka atau praduga teoretis *Tafsīr Ibn 'Arabī* dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat epistemologi terkait pengetahuan rasional dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, pengetahuan rasional terkait dengan lafal epistemologi *tafakkara*, *nazara*, *adraka* dan *'aqala*. *Kedua*, pemaknaan untuk *tafakkara* adalah pemikiran reflektif; *nazara* adalah pengetahuan dengan penggabungan pertimbangan perolehan pengetahuan dari indera yang lima ditambah rasionalitas; *adraka* adalah pengetahuan yang diterima baik melalui pengetahuan intuitif yang tidak membutuhkan instrumen apapun dari luar, ataupun diperoleh dari instrumen dari luar berupa pertimbangan reflektif (*nazara* dan *tafakkara*) ataupun panca indera; dan *'aqala* adalah potensial nalar (*reason*) dan intelektualitas yang dapat melahirkan konsepsi rasional.

Ketiga, sama dengan pengetahuan inderawi, pengetahuan rasional akan menghasilkan pengetahuan yang membingungkan dan mengalami penolakan, kecuali fokus pengetahuan itu kepada objek *tawhīd* dan jalan *sulūk*, *'amal ṣāleḥ*

dan *taqwā*. Pada saat itu, pengetahuan rasional dan pengetahuan inderawi akan mengalami penyingkapan dan persaksian oleh subjek tentang pengetahuan yang diperolehnya langsung dari Allah Swt.

5. Pengetahuan *Huḍūrī* dalam Penafsiran Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī

Berbeda dengan *‘ilm huṣūlī*, yang diperoleh melalui indera dan rasio (*al-nazar al-fikrī*), dengan proses subjek pengetahuan yang aktif berelasi dengan objek pengetahuan, *‘ilm huḍūrī* diperoleh dengan proses anugerah langsung dari Sumber Pengetahuan, yaitu Allah Swt.²²¹ Dalam tradisi tasawuf pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Allah Swt., ini disebut sebagai *‘ilm wijdān* yang berasal dari istilah *wujūd* dan *tawajjud*. Perolehan secara langsung itu melalui penyingkapan oleh Tuhan, agar seorang hamba menyadari kehadiran Allah Swt (*‘ilm huḍūrī*).²²²

Al-Qur’an mengekspresikan pengetahuan model ini dengan istilah *ilhām* dan wahyu. Secara teoretis, makna ilham menurut al-Kashshānī adalah pencapaian atas perolehan rahasia-rahasia *ghayb* melalui *‘ayn al-baṣīrah* (mata hati) tanpa ada keraguan dan ketidakjelasan. Secara keilmuan, *ilhām* adalah kebenaran pandangan yang jelas (*ṣidq al-khawāṭir*). Suatu kebenaran pengetahuan yang langsung disampaikan malaikat utusan ke hati hamba-hamba Allah yang terpilih.²²³

Secara praktis, *ilhām* merupakan petunjuk ilahi yang menjadikan seorang hamba selalu berada dalam akhlak *ilāhī* yang diridhai-Nya. Pengetahuan praktis tersebut merupakan penyampaian pengajaran langsung oleh Allah (*al-ta’dībāt al-*

²²¹ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid 3, 447-448.

²²² Chittick, *the Sufi Path of Knowledge*, 212.

²²³ Al-Kashshānī, *Mu’jam Istilāḥāt al-Sūfiyyah*, 298-299.

ilāhiyah), yang diperoleh dengan syarat-syarat *sulūk* dan petunjuk kebenaran dari Yang Maha Benar. Sebagai pengajaran langsung dari Allah, *ilhām* tidak diperoleh melalui upaya inderawi dan rasional belaka (*bila ta‘ammul wa kasb*), melainkan melalui penglihatan dan pendengaran yang terhubung dengan Yang Maha Melihat dan Maha Mendengar.²²⁴

Berikut praduga teoretis tafsir Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī terkait kata kunci *ilhām* dan wahyu, yang diambil dari al-Qur’an Surah al-Shams [91]: 8, al-Qur’an Surah al-An‘ām [6]: 50, dan al-Qur’an Surah al-A‘rāf [7]: 203.

Al-Qur’an Surah al-Shams [91]: 8, memuat kata kunci epistemologi *alhama*. Dalam penafsiran al-Rāzī, asal makna lafal *ilhām* adalah menyampaikan. Kemudian pada perkembangannya *ilhām* dipergunakan untuk menyebut ‘apa yang disampaikan Allah ke dalam hati seorang hamba’.²²⁵ Dalam hal ini ‘Allah Swt menciptakan (*khalaqa*) jalan *taqwā* untuk orang mukmin, dan jalan *fujūr* untuk orang kafir’. ‘Allah dengan *tawfiq*-Nya menjadikan *nafs* untuk mengikuti jalan *taqwā*, dan dengan penghinaan-Nya menjadikan *nafs* untuk mengikuti jalan *fujūr*.’ Dengan kata lain, Allah Swt memberi manusia potensi untuk memilih jalan *taqwā* atau jalan *fujūr*.²²⁶

Lafal *alhama* dalam al-Qur’an Surah al-Shams [91]: 8 oleh Ibn ‘Arabī dimaknai dengan uraian sebagai paling paham dan paling peka. *Ilhām* yang diberikan oleh Allah kepada diri telah membuatnya sebagai diri yang paling paham dan paling peka dalam menyampaikan hal yang menyangkut kekuasaan dan

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 31, 193.

²²⁶ Ibid.

kemungkinan dari pengetahuan tentang keduanya berupa *taqwā* terbaik dan durjana terburuk yang diakibatkan oleh nalar yang dasar dan dangkal (*al-‘aql al-hayulanī*).²²⁷

Sementara itu, pada al-Qur’an Surah al-An‘ām [6]: 50, terkumpul kata kunci epistemologi *awhā*, *‘alima* dan *tafakkara*. Lafal *awhā* dalam ayat ini, menurut al-Rāzī, menjelaskan bahwa Nabi Saw tidak pernah menganggap dirinya disifati dengan pengetahuan Allah²²⁸ serta tidak menganggap dirinya bersifat *ilāhiyah*.²²⁹ Ayat ini juga menegaskan bahwa Rasulullah Saw., tidak bersabda dan tidak bertindak kecuali dengan dasar wahyu.²³⁰ Nabi Saw., tidak berijtihad atas semua hukum, tetapi seluruh hukum terbit dengan perantaraan wahyu. Oleh karena itu, amal yang dikerjakan tanpa dasar wahyu akan berujung kepada kebutaan, sedangkan *‘amal* yang dikerjakan dengan sinaran wahyu, akan melahirkan cahaya penglihatan.²³¹

Nabi bersabda bahwa beliau Saw hanya mengikuti apa yang diwahyukan kepadanya. Beliau Saw tidak melakukan sesuatu kecuali dengan petunjuk wahyu. Hal itu menunjukkan bahwa Nabi Saw tidak pernah membuat hukum tentang sesuatu dengan kemauan dirinya, tidak pernah berijtihad. Seluruh hukum yang diputuskannya muncul dari wahyu (al-Qur’an Surah al-Najm [53]: 3-4). Nabi Saw., tidak pernah melakukan sesuatu kecuali dengan tuntunan wahyu yang turun kepadanya. Oleh karena itu, wajib bagi umatnya untuk melakukan sesuatu selalu

²²⁷ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 2, 407.

²²⁸ Al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, Juz 12, 242.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid., 243.

²³¹ Ibid.

dengan tuntunan wahyu (al-Qur'an Surah Sabā' [34]: 20). Terhadap orang-orang kafir yang mengolok-olok Nabi Saw., terkait dengan wahyu yang diterimanya, jawaban al-Qur'an adalah bahwa al-Qur'an hanya bisa dipahami oleh orang yang berpikir (*yatafakkarūn*).²³²

Ibn 'Arabī tidak memberikan pemaknaan dan penafsiran terhadap al-Qur'an Surah al-An'ām [6]: 50. Ayat 50 ini merupakan rangkaian penafsiran terhadap ayat: 39-50. Namun demikian, fokus penafsiran Ibn 'Arabī hanya pada ayat 39-40.

Yang pertama membahas tentang orang-orang yang mendustakan *tajalliyāt* Allah karena tertutup oleh angkara murka jiwanya. Tersebab itulah mereka mengalami *ṣummun* (tuli) tidak dapat mendengar kalam Allah, dan *bukmun* (bisu) lisannya karena nalarnya tidak dapat berkata tentang Allah atau kebenaran karena kegelapan dan *kezaliman* dirinya.²³³ Sedangkan yang kedua, mengibaratkan kematian sebagai *qiyāmah ṣughrā*, yaitu sebagai tersingkapnya *hidāyah haqqāniyah* menuju *tawhīd* yang hakiki; dan juga *qiyāmah kubrā*, yakni terlepas dari *shirk*.²³⁴

Pada al-Qur'an Surah al-A'raf [7]: 203, terkumpul kata kunci *awhā* dan *basā'ir*. Penjelasan al-Rāzī tentang lafal *awhā* disebutkan dengan pernyataan bahwa Nabi Saw., tidak mungkin mengusulkan sesuatu kepada Tuhan, karena beliau Saw., hanya menunggu wahyu saja.²³⁵ Sementara itu, lafal *basā'ir*

²³² Ibid.

²³³ Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 1, 223.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 15, 106.

ditafsirkan al-Rāzī dengan al-Qur'an.²³⁶ Sifat al-Qur'an ditunjukkan dengan dua konsep:

Pertama, basā'ir dari Tuhanmu. Al-Qur'an adalah sebab 'melek'nya akal untuk mengetahui *tawhīd*, kenabian dan hari perjanjian. *Kedua, Hudan*. Perbedaan urutan ini dengan yang sebelumnya adalah bahwa manusia dalam mengetahui *tawhīd*, kenabian dan hari perjanjian ada dua macam, yaitu: yang mengetahuinya dengan langsung menyaksikan, biasanya disebut kelompok *'ayn al-yaqīn*. Kemudian yang mengetahuinya melalui dalil-dalil. Biasanya disebut kelompok *'ilm al-yaqīn*. Bagi kelompok *pertama*, al-Qur'an sebagai *basā'ir*, sedangkan bagi kelompok *kedua*, al-Qur'an sebagai *hudan*.²³⁷

Terhadap lafal *awhā* dalam al-Qur'an Surah al-A'rāf [7]: 203, Ibn 'Arabī memaknainya dengan makna mewahyukan ditambahi uraian tentang Rasulullah Saw. Sedangkan lafal *basā'ir* tidak dimaknai dan ditafsirkan. Ibn 'Arabī menguraikan dengan penafsiran bahwa yang diterima Nabi Muhammad Saw., adalah wahyu dari Allah. Apa yang disampaikan bukan pernyataan dan perbuatan yang dilakukannya sendiri. Melainkan Rasulullah Saw menyampaikan sabda dan melaksanakan perbuatan yang senantiasa didasarkan pada perintah-Nya, bukan dari dirinya sendiri.²³⁸

Ayat ini oleh Ibn 'Arabī ditafsirkan sebagai rangkaian penafsiran atas ayat: 201-206 ini. Pada ayat 201 ada kata kunci epistemologi *tadhakkara* dan *mubṣirūn*. Lafal *tadhakkara* bermakna sadar tentang *maqām tawhīd* dan persaksian perbuatan

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Jilid 1, 272.

dari Allah. Sedangkan lafal *mubṣirūn* dimaknai *naẓara*, yakni memandang perbuatan Allah, tidak ada *shayṭān* dan siapapun selain Allah dalam pandangan mereka.²³⁹

Apa yang dapat disimpulkan dari prasangka atau praduga teoretis tafsir Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī terkait dengan pengetahuan *ḥuḍūri*, yaitu:

Pertama, secara epistemologis, menurut Ibn ‘Arabī, pengetahuan dengan penyingkapan oleh Tuhan (*ilhām* dan wahyu) muncul dalam dua bentuk perolehan pengetahuan, yaitu: ontologis dan kognitif, sebagai eksistensi dan pengetahuan sekaligus. Ibn ‘Arabī tidak membedakan dua bentuk perolehan pengetahuan tersebut. Penyingkapan pengetahuan oleh Tuhan dapat berupa eksistensi dan bisa berupa pengetahuan. Oleh karena itu, term *wujūd* dalam pandangan Ibn ‘Arabī dapat bermakna eksistensi (*existence* atau *wujūd*), bisa juga berarti perolehan (*finding* atau *wijdān*).²⁴⁰ Dalam kaitan ini, Ibn ‘Arabī menafsirkan *wujūd Allāh* sebagai sesuatu yang identik dengan pengetahuan-Nya. *Wājib al-wujūd* biasanya diterjemahkan sebagai Wajib Ada (*Necessary Existence/Being*) atau Perolehan/Kesadaran Yang dibutuhkan (*Necessary Finding/Awareness*). Dengan demikian, makna *wujūd* dalam perspektif Ibn ‘Arabī adalah memperoleh pengalaman atau mengalami Yang Maha Nyata dalam kesadaran penuh (*wijdān al-haqq*).²⁴¹ Proses memperoleh pengalaman pengetahuan tentang Yang Maha Nyata ini dilakukan melalui proses penyingkapan (*mukāshafah* atau *unveiling*) dan

²³⁹ Ibid., 271-272.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Ibid.

penyaksian (*mushāhadah* atau *witnessing*), yang mensyaratkan jalan *taqwā*, amal saleh dan *sulūk mujāhadah* bagi hamba yang berharap memperolehnya.²⁴²

Sementara itu, al-Rāzī menyebut bahwa ilham dan wahyu merupakan pengetahuan yang diberikan langsung oleh Allah melalui proses inderawi yang secara fitrah tidak bertentangan dengan hukum rasional. Al-Qur'an disampaikan oleh Allah kepada Rasul Saw., melalui perantara malaikat Jibril, dengan proses inderawi yang langsung diterima oleh Rasul Saw., tanpa proses belajar atau proses memahami. Pengetahuan berupa *ilhām* dan wahyu adalah pengetahuan yang proses, bentuk serta pemahamannya langsung diperoleh dari Allah, melalui pengajaran Allah. Inilah yang disebut oleh al-Rāzī dengan *'ilm al-mughībāt*.²⁴³

Ilhām dan wahyu hanya diperoleh oleh orang-orang terpilih. Menurut al-Rāzī, ada beberapa syarat memperolehnya, yang biasanya disebut *al-ilhāmat* dan *al-nubuwwah*. Proses perolehannya melalui proses yang tidak biasa (*khawāriq al-'ādāt*), dan hanya dapat dialami oleh seorang terpilih yang memiliki keistimewaan berikut: *Pertama*, kekuatan akal yang cerdas (*quwwatuhu al-'āqilah*) yang dengannya seorang yang terpilih dapat mencerna pengetahuan yang diperolehnya secara langsung dari Allah, tanpa ada kesalahan dan kekeliruan. *Kedua*, kekuatan imajinasi yang sadar (*quwwatuhu al-mutakhayyilah fī ḥāl al-yaqzah*) yang dengannya seorang yang terpilih dapat melihat kehadiran malaikat utusan dan mendengar kalam Allah yang dibacakan untuknya. *Ketiga*, seorang yang terpilih

²⁴² Ibid., 213.

²⁴³ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 2, 227.

itu dikenal memiliki mukjizat.²⁴⁴ Karena itulah, *awḥā* bersanding dengan kata kunci *‘alima* dan *baṣā’ir*.

C. Konsep Epistemologi dan Hierarki Ilmu Perspektif Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī

Sub bab ini menampilkan prasangka dan praduga teoretik tafsir Ibn ‘Arabī dan al-Rāzī dalam menjelaskan konsep epistemologi dan hierarki ilmu didasarkan pada simpulan tafsir keduanya terhadap kata kunci dan ayat al-Qur’an tentang sistem pengetahuan. Beberapa aspek penting yang dijelaskan secara fenomenologis dalam sub bab ini, yaitu: konsep pengetahuan (epistemologi), konsep objek (ontologi), produk atau hasil epistemologi, serta relasi subjek dan objek pengetahuan (proses epistemologi).

1. Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī
 - a. Konsep Pengetahuan (Epistemologi)

Secara teoretis, *‘ilm mukāshafah wa mushāhadah* adalah pengetahuan yang diperoleh seseorang setelah melakukan *sulūk mujāhadah* mendekati diri kepada Allah Swt., lalu dengan kehendak-Nya, Allah Swt., membuka tabir pengetahuan (*mukāshafah*) dan menganugerahkan pengetahuan-Nya secara langsung kepada orang tersebut, sehingga orang tersebut mengalami penyaksian dan kesaksian langsung (*mushāhadah*) *‘ilm* dari Allah Swt. Epistemologi sebagai proses aktifitas mengetahui menurut Ibn ‘Arabī dimaknai sebagai proses mendekati diri kepada Allah, sebagai jalan utama mengetahui-Nya. Epistemologi sebagai proses perolehan pengetahuan merupakan pengetahuan yang didasarkan pada *tawḥīd*, yakni pengetahuan yang langsung diajarkan oleh Allah Swt. Epistemologi yang

²⁴⁴ Al-Rāzī, *al-Mabāhith al-Mashriqiyyah*, Juz 2, 523-524.

disusun Ibn ‘Arabī berbeda dengan epistemologi ahli fiqh yang fokus pada objek teks detail hukum Allah, dan juga berbeda dengan ahli kalam yang mementingkan penggunaan akal (*reason*) sebagai alat dalam memahami al-Qur’an.²⁴⁵

Kendati epistemologi yang disusunnya berbeda dengan ahli fiqh dan ahli kalam, Ibn ‘Arabī tetap memandang pengetahuan yang dikembangkan oleh ahli fiqh dan ahli kalam sebagai sesuatu yang bermanfaat dan berguna dengan baik. Namun, menurutnya, jika pengetahuan ahli fiqh dan ahli kalam ini dikembangkan kepada keputusan tindakan, akan menjadi penghalang perolehan pengetahuan sejati (*most real*) dan yang bermanfaat (*useful*), yaitu memperoleh pengetahuan yang diajarkan secara langsung oleh Allah kepada hamba-Nya.²⁴⁶ Landasan teori epistemologi Ibn ‘Arabī adalah bahwa pengetahuan itu sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an merupakan pengetahuan yang mencakup sifat-sifat *ilāhī* salah satunya, “Allah Maha Mengetahui (*‘alīm*) atas segala sesuatu” (al-Qur’an Surat 4: 176; dan al-Qur’an Surat 8: 75).²⁴⁷ Pengetahuan yang diajarkan secara langsung oleh Allah kepada hamba-Nya tersebut diperoleh melalui penyingkapan (*al-kashaf*) yang berkaitan dengan makna al-Qur’an.²⁴⁸

Dengan kata lain, seluruh pengetahuan itu—baik inderawi ataupun rasional—menjadi pengetahuan yang diajarkan secara langsung oleh Allah, bila subjek pengetahuan fokus kepada objek Allah Yang Maha ‘Alīm melalui jalan *taqwā* dan *‘amal ṣaleh*. Ketika subjek dapat dengan sabar menjalaninya, Allah berkenan membukakan (*mukāshafah*) pengetahuan hakiki untuknya. Kuncinya,

²⁴⁵ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 147.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid., xv.

objek apapun yang didekati oleh subjek pengetahuan, harus diarahkan kepada penghambaan kepada Allah Yang Maha ‘Alīm melalui jalan *taqwā* dan ‘amal *ṣaleh*.²⁴⁹

b. Produk Epistemologi

Fokus Ibn ‘Arabī dalam menyusun konsep epistemologinya lebih tertuju pada penghayatan terhadap konsep ontologi. Apapun bentuk epistemologinya, asalkan dalam memandang ontologi tertuju kepada Tuhan, maka melahirkan suatu model pengetahuan langsung yang diterima dari Tuhan. Oleh karena itulah, sebagai produk epistemologi, Ibn ‘Arabī membagi pengetahuan kepada ‘ilm *kasbī* dan ‘ilm *qalbī*.²⁵⁰ Pengetahuan ini sebagai produk epistemologi hadir karena perbedaan dalam memandang sudut pandang konsep ontologinya. ‘*Ilm kasbī* adalah ‘ilm yang diperoleh melalui jalan inderawi, rasional, ataupun rasa, tetapi fokus objeknya pada yang selain Tuhan. Pengetahuan model ini, sebagai produk epistemologi, hadir sebagai pengetahuan *ḥusūli*, yang diperoleh melalui jalan usaha (*kasb*) oleh subjek pengetahuan, baik melalui jalan inderawi ataupun rasional.²⁵¹

Sebaliknya, ‘ilm *qalbī* menekankan pentingnya dua hal, yaitu: objeknya adalah Tuhan, dan prosesnya melalui jalan ‘amal *ṣaleh* dan *taqwā*. Sebagai produk epistemologi, pengetahuan model ini adalah pengetahuan yang hadir bukan melalui proses perolehan inderawi ataupun rasional, melainkan melalui jalan penyingkapan (*mukāshafah*). Allah yang langsung memberikannya pengetahuan ini.²⁵²

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid I, 85-95

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Ibid.

c. Konsep Objek (Ontologi) dan Proses Epistemologi

Menurut Ibn ‘Arabī, proses epistemologi dibagi tiga, yaitu: proses epistemologi inderawi, epistemologi rasional, dan epistemologi *mukāshafah*.²⁵³ Dua proses epistemologi yang pertama fokus pada objek ontologis yang fisik (*zāhir* inderawi), dan metafisik (idea-rasional dan rasa), dan tidak tertuju kepada mengikutkan Allah sebagai objek. Subjek pengetahuan dalam menjalankan proses epistemologis hanya menggunakan nalar inderawi dan nalar rasional, meskipun objek ontologisnya adalah yang metafisik, bahkan Tuhan dan firman-Nya sekalipun yang menjadi objek ontologisnya, apalagi yang objeknya *zāhir* inderawi. Pengetahuan ini hanya akan sampai (*wuṣul*) pada pengetahuan *ḥuṣūli* atau *kasbī* (yang diperoleh dengan upaya inderawi dan rasional).²⁵⁴

Oleh karena itu, yang diperlukan agar proses epistemologis menjadi sempurna, yakni secara pengetahuan dibukakan langsung oleh Allah pemahaman tentangnya, maka proses epistemologis dijalankan dengan jalan ‘*amal ṣaleh* dan *taqwā*. Objek *zāhir* inderawi, idea rasional, rasa *bāṭin*, akan disingkap makna dan maksudnya langsung oleh Allah, sehingga pemahaman tentangnya langsung diberikan oleh Allah Swt.²⁵⁵ Contoh masyhur yang diberikan oleh Ibn ‘Arabī orang yang mempelajari *tawhīd* dengan jalan inderawi dan rasional, bisa saja masih jauh dari *tawhīd*.²⁵⁶ Contoh lain, orang yang mendengarkan bacaan al-Qur’an, tetapi fokus kepada suara *qārī*’-nya, bukan Allah dan al-Qur’annya, sebenarnya sedang

²⁵³ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 147.

²⁵⁴ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Jilid I, 85-95.

²⁵⁵ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Ibid., 232-233.

²⁵⁶ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Jilid 1, 63-64.

menggunakan proses *zāhir* inderawi mendengar, meski yang didengarkan adalah kalam Allah, yakni objek yang secara ontologis berwujud metafisik.²⁵⁷ Pandangan tentang objek ontologis, dan keberhasilan mengidentifikasinya sebagai objek ontologis yang terkait dengan Allah, dan ditindak-lanjuti dengan jalan *taqwā* dan *‘amal ṣāleh* dalam menggapainya, akan membuat proses epistemologisnya *wuṣul* kepada *mukāshafah*.²⁵⁸ Dari uraian di atas, dapat ditipologisasi konsep epistemologi dan hierarki ilmu menurut Ibn ‘Arabī seperti dalam tabel berikut:

Tabel 2.1
Konsep Epistemologi Ibn ‘Arabī

<i>Macam Ilmu</i>	<i>Epistemologi</i>	<i>Objek</i>	<i>Subjek</i>	<i>Bentuk Ilmu</i>
<i>‘Ilm Kasbī</i>	<i>Nazar – ‘Aqlī</i>	<i>Haḍrat Insāniyah</i>	<i>Ahl al-Nazar</i>	Inderawi, Rasional, dan Rasa tanpa <i>mukāshafah wa mushāhadah</i>
<i>‘Ilm Qalbī</i>	<i>Kashaf</i>	<i>Haḍrat Ilāhiyah</i>	<i>Ahl al-Mukāshafah</i>	Inderawi, Rasional, dan Rasa dengan <i>mukāshafah wa mushāhadah</i>

Tabel 2.2
Konsep Hierarki Ilmu Ibn ‘Arabī

<i>Hierarki Ilmu</i>	<i>Epistemologi</i>	<i>Lokus</i>	<i>Bentuk</i>	<i>Praxis/Akhlak</i>
Pengetahuan Inderawi	<i>Ra’a, Sami’a, & Baṣura</i>	<i>‘Aql Hissī</i>	<i>Nafsanīyah & Shaitaniyah</i>	Munafik/Kafir/Musyrik/Mukmin
Pengetahuan Rasional	<i>Nazara, ‘Alima, ‘Aqala, Tafakkara</i>	<i>‘Aql-Sadr-Fuad</i>	<i>‘Aqlaniyah-Nazariyah</i>	Munafik/Kafir/Musyrik/Mukmin
Pengetahuan <i>Mukashafah</i>	All (Inderawi, Rasional, Rasa)	<i>‘Aql-Qalb-Fuad-Lubb</i>	<i>Mukāshafah-Mushāhadah</i>	Mukmin/Muttaqi/Muhsin

²⁵⁷ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz 3, 551-552.

²⁵⁸ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Ibid., 232-233.

d. Kritik atas Konsep Epistemologi Ibn ‘Arabī

Fokus Ibn ‘Arabī dalam epistemologi adalah agar subjek semuanya terfokus kepada ontologi, hakikat objek. Semakin fokus subjek pengetahuan terhadap ontologi objek, pengetahuannya tidak diperoleh melalui jalan biasa, melainkan jalan penyingkapan dan penyaksian langsung dari Allah.

Subjek pengetahuan harus selalu tertuju kepada objek pengetahuan sejati, yaitu: Allah Swt. Sehingga, dalam proses epistemologi, subjek pengetahuan meskipun menggunakan perangkat pengetahuan inderawi, rasionalitas, ataupun intuisi, untuk mencapai penyingkapan dan penyaksian harus melalui jalan *taqwā* dan *‘amal saleh*.

Studi fenomenologis dalam aspek proses epistemologi mengamini teori epistemologi yang dikembangkan Ibn ‘Arabī tersebut. Catatan penting yang perlu dikemukakan sebagai kritik adalah pada subjek pengetahuan yang menurut Ibn ‘Arabī harus dalam posisi pasif. Pasrah menerima pengetahuan dari Allah untuk mendapatkan penyingkapan dan penyaksian pengetahuan. Bagi penulis, sesuai dengan telaah sistem pengetahuan dalam al-Qur’an, subjek pengetahuan bisa saja tetap aktif, seperti pada tahap inderawi dan rasional. Kesemuanya memang perlu dimuarakan kepada Yang Maha Hakiki. *Ulu al-albāb, ulu al-absār, al-rasikhūn fi al-‘ilm* adalah mereka yang aktif dalam proses epistemologi inderawi, rasional dan rasa. Pengaturan hatinya untuk tetap rendah hati, tidak sombong, dan terbangun kesadaran hanya untuk Allah adalah kondisi yang lebih sesuai dalam proses epistemologis subjek pengetahuan.

2. Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī

a. Konsep Pengetahuan (Epistemologi)

Hampir semua karya al-Rāzī tentang al-Qur'an dan tema keagamaan menggunakan pendekatan rasional sebagai basis argumentasi penjelasannya.²⁵⁹ Dalam meneguhkan pandangannya ini, al-Rāzī mengatakan bahwa filsafat dan ilmu kalam berada pada posisi sentral dalam proses perolehan pengetahuan. Dengan kata lain, secara epistemologis, dalam memperoleh pengetahuan, seseorang membutuhkan pendekatan rasional filsafat dan ilmu kalam. Oleh karena itu, akal—alat (*device*) yang dipakai dalam filsafat dan ilmu kalam, merupakan '*wajh*' (argumen, pandangan, aspek) untuk memperoleh pengetahuan tersebut, termasuk dalam hal ini juga penafsiran al-Qur'an.²⁶⁰

Pendekatan rasional filsafat dan ilmu kalam menurut al-Rāzī berfungsi sebagai upaya membangun otokritik (*self criticism*) dan juga sistem metode untuk mencapai objektivitas dalam melakukan proses epistemologis, misalnya menafsirkan al-Qur'an. Oleh karena itu, dasar pengetahuan dan penafsiran al-Qur'an, misalnya, menurut pandangan al-Rāzī adalah argumen '*aqli* dan *naqli*'.²⁶¹

b. Produk Epistemologi

Sesuai konsep pengetahuan yang disusunnya di atas, al-Rāzī membagi '*ilm* sebagai produk epistemologi kepada dua macam, yaitu: '*ilm badihī* dan '*ilm kasbī*. *Badihī* itu '*ilm yang apriori* sifatnya (sebelum upaya rasional dan pengalaman),

²⁵⁹ Aswadi, "Konsep Syifa dalam Tafṣīr Mafātih al-Ghayb Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī", (Disertasi, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007), 78.

²⁶⁰ Tariq Jaffer, *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning*, Oxford: Oxford University Press, 2015, 37.

²⁶¹ Ibid. Lihat juga Lihat juga Yesin Ceylan, "Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Din al-Razi" (Dissertation – Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1980), 25-30.

sedangkan *kasbī* itu ‘ilm yang diperoleh berdasarkan upaya rasional dan inderawi (*aposteriori*). Pada dasarnya, ilmu yang diperoleh manusia melalui indera dan *af'idah* tersebut dapat berupa ‘ilm *kasbī* dan ‘ilm *badihī*. ‘Ilm *kasbī* diperoleh melalui ‘ilm *badihī*. Sedangkan ‘ilm *badihī* diperoleh melalui upaya (*kasb*) dan pencarian (*ṭalab*). Setiap ‘ilm *kasbī* diperoleh sebelumnya melalui perantara ‘ilm lain. Inilah yang disebut ‘ilm *badihī* yang berubah menjadi ‘ilm *kasbī*. Begitulah seterusnya sampai tak berujung. ‘Ilm *badihī* pada awalnya tidak terdapat pada diri manusia, kemudian muncul dan diperoleh melalui ‘ilm *kasbī*.²⁶² ‘Ilm *badihī* dan *kasbī* ini termasuk kategori ‘ilm yang rasional, baik rasional inderawi (*naẓara*) ataupun rasional saja (*‘alima*).

Di samping itu, al-Rāzī menambahi kategori ‘ilm selain yang rasional di atas kepada pengetahuan (*al-ma’ārif*) dan pengetahuan yang *ghayb*. Tambahan kategori ini didasarkan pada penafsiran atas al-Qur’an Surat al-Baqarah [2]: 32. Pengetahuan (*al-ma’ārif*) diperoleh melalui makna bahasa (*al-dalālah*) dengan jalan rasionalitas, sedangkan pengetahuan yang *ghayb* diperoleh hanya melalui *wasilah* pengajaran Allah secara langsung.²⁶³

c. Konsep Objek (Ontologi) dan Proses Epistemologi

Pembagian ilmu oleh al-Rāzī di atas mengikuti pembagian objek pengetahuan (ontologi atau *mahiyah*) dan proses epistemologi yang dibuatnya. Objek pengetahuan secara ontologi oleh al-Rāzī dikelompokkan menjadi tiga, yaitu: *ẓāhir*, bahasa, dan *ghayb*. Objek *ẓāhir* dan bahasa bisa berupa objek fisik dan

²⁶² Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 20, 91.

²⁶³ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 2, 227.

inderawi. Objek bahasa dan *ghayb* bisa berwujud objek idea dan metafisik. Terhadap objek *ẓāhir* dan bahasa yang berupa fisik, subjek pengetahuan dalam melakukan proses epistemologi, menurut al-Rāzī, adalah melalui proses rasionalitas inderawi. Sedangkan, objek bahasa dan *ghayb* yang berwujud metafisik, subjek dalam memroses secara epistemologis melalui pengajaran langsung dari Allah.

Pandangan al-Rāzī di atas berkenaan dengan penafsirannya atas '*ibarah 'illaa maa 'allamtanaa*'. Al-Rāzī memaknainya dengan 'tiada '*ilm* yang kita hasilkan kecuali yang diperoleh melalui pengajaran langsung (dari Allah) ataupun yang diperoleh melalui makna bahasa (*al-dalālah*).'²⁶⁴ Perolehan pengetahuan yang sempurna tidak akan terjadi kecuali ketika seseorang benar-benar telah menguasai setiap pengetahuan. Proses seseorang memperoleh pengetahuan sempurna ini dapat terjadi hanya karena kuasa Allah Swt., semata yang menganugerahkan pengetahuan untuknya secara langsung. Proses ini tidak masalah dan tidak menyalahi logika ilmiah, karena tiada yang memiliki sifat '*al-'alim al-mutlaq*' kecuali Allah Swt.²⁶⁵ Sepertinya, al-Rāzī tetap teguh berpandangan bahwa proses perolehan pengetahuan itu bersifat logis dan rasional. Sedangkan tentang hasil pengetahuan (produk epistemologi), seberapa sempurna seseorang memperoleh pengetahuan, merupakan kuasa Allah. Dari uraian di atas, tipologisasi konsep epistemologi dan hierarki ilmu menurut al-Rāzī dapat disimpulkan seperti dalam tabel berikut:

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid., 228

Tabel 2.3
Konsep Epistemologi Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Macam Ilmu	Epistemologi	Objek	Subjek	Bentuk Ilmu
<i>'Ilm Badihī</i>	-	<ol style="list-style-type: none"> 1. Fisik (flora fauna, fakta sejarah, fakta bahasa, segala sesuatu yang bersifat <i>zāhir</i>); 2. Metafisik (peristiwa sejarah, bahasa, langit, tata surya, bintang, jin, malaikat, alam barzakh, alam akherat, alam malakut, dan segala sesuatu yang bersifat batin dan <i>ghayb</i>) 	Manusia (Umum)	Pengetahuan <i>apriori</i>
<i>'Ilm Kasbī</i>	<i>Nazar – 'Aqfī</i> (Inderawi-Rasional dan Rasional)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Fisik (flora fauna, fakta sejarah, fakta bahasa, segala sesuatu yang bersifat <i>zāhir</i>); 2. Metafisik (peristiwa sejarah, bahasa, langit, tata surya, bintang, jin, malaikat, alam barzakh, alam akherat, alam malakut, dan segala sesuatu yang bersifat batin dan <i>ghayb</i>) 	<i>Ahl al-Nazar</i> (Kaum Rasional-Inderawi) & <i>Ahl 'Ilm wa al-Fikr</i> (Kaum Rasional)	Pengetahuan Aposterori
<i>'Ilm al-Mughībāt</i>	<i>Ta'limuLlāh</i>	<i>al-Mughībāt</i>	Nabi, Rasul, <i>Ulu al-Albāb</i> , <i>al-Rāsikhūna fi al-'ilm</i>	Pengetahuan dengan pengajaran langsung dari Allah

Tabel 2.4
Konsep Hierarki Ilmu Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Hierarki Ilmu	Epistemologi	Lokus	Bentuk	Praxis/Akhlak
Pengetahuan Inderawi	<i>Ra'a (& Sami'a)- Idrāk</i>	<i>Ṣadr</i>	Pengetahuan Inderawi	Mukmin/Munafik/Kāfir/ <i>Mushrik</i>
Pengetahuan Inderawi-Rasional	<i>Nazara (& Baṣura), 'Alima, Tafakkara</i>	<i>'Aql-Ṣadr & 'Aql-Hissī</i>	Pengetahuan Inderawi Rasional	Mukmin/Munafik/Kāfir/ <i>Mushrik</i>
Pengetahuan Rasional-Rasional	<i>Nazara (& 'Alima), Faqaha, Tadabbara</i>	<i>'Aql-Hissī</i>	Pengetahuan Rasional	Mukmin
Pengetahuan Logis-Metafisik	<i>Baṣura (& 'Alima), Tadhakkara</i>	<i>'Aql-Qalb-Fu'ad-Lubb</i>	Pengetahuan yang tunduk pada kekuasaan Allah	Mukmin/Muttaqi/Muḥsin

d. Kritik atas Konsep Epistemologi al-Rāzī

Pandangan al-Rāzī ini, bila dilihat dalam konteks studi fenomenologis terhadap sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, dapat dinilai lebih berorientasi pada metode rasional. Sehingga semua hal terkait konsep pengetahuan harus bersifat rasional. Padahal, dalam studi fenomenologis terhadap kata kunci dan ayat-ayat epistemologi dalam al-Qur'an menunjukkan bahwa tidak semua objek pengetahuan dapat diperoleh oleh subjek pengetahuan dengan jalan rasional. Objek pengetahuan ada yang bersifat *ẓāhir* fisik, dan *bāṭin* metafisik, yang artinya proses perolehannya beragam, mulai dari inderawi, rasional, gabungan rasional inderawi, bahkan yang selain keduanya.

Subjek pengetahuan dapat menggunakan keseluruhan perangkat pengetahuannya disesuaikan dengan objeknya dari segi ontologisnya. Kendati demikian, al-Rāzī dalam menghadirkan rasionalitas argumentasi pengetahuan cukup solid. Namun, sebagai implikasi dari pandangan rasionalnya, al-Rāzī membagi pengetahuan kepada pengetahuan tentang yang *ghayb*, yang dari sisi perolehannya harus melalui pengajaran Allah secara langsung. Al-Rāzī belum memberikan catatan apakah epistemologi dan ontologi terpisah atau saling terkait. Termasuk model perolehan pengetahuan itu sepertinya terpisah, antara yang inderawi, rasional dan *keghayban*. Masing-masing berdiri sendiri. Ukuran pengetahuannya ada pada rasionalitas.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB III
DESKRIPSI STRUKTUR
SISTEM PENGETAHUAN DALAM AL-QUR'AN

Setelah pada bab sebelumnya, peneliti memaparkan prasangka atau praduga teoretis tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, pada bab ini penulis menjabarkan pembahasan tentang objek material inti dalam penelitian ini, yaitu studi fenomenologis tentang sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Sebagai kajian fenomenologis, setelah menguraikan prasangka atau praduga teoretis atas tafsir Ibn 'Arabī dan al-Rāzī sebagai eksemplar penerapan tahapan *epoche* dan reduksi fenomenologis, uraian tentang sistem pengetahuan berikutnya adalah mendeskripsikan strukturnya. Pemahaman terhadap struktur sistem pengetahuan dalam al-Qur'an ini sebagai penerapan tahapan reduksi *eudetik* dan *transendental* serta intensionalitas objek, sebagai jawaban atas rumusan masalah kedua dalam penelitian ini.

Secara detail, uraiannya fokus pada isu tentang proses epistemologi, relasi subjek dan objek pengetahuan, serta lokus pengetahuan. Pada poin ini juga diuraikan bagaimana posisi sistem pengetahuan dalam al-Qur'an dalam konstruk epistemologi rasionalisme dan empirisme. Simpulan analisisnya diuraikan pada bab 4, meramu relasi antar kata kunci epistemologi dalam ayat-ayat yang diklasifikasi serta pembahasan kata kunci lokus pengetahuan, dikonseptualisasi

menjadi sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an sebagai temuan penelitian ini.

A. Proses Epistemologi dan Relasi Subjek-Objek Pengetahuan

Salah satu problem utama dalam kajian sistem pengetahuan adalah proses epistemologi. Yang ditelaah adalah bagaimana subjek pengetahuan memperoleh pengetahuan, apakah melalui rasio atau pengalamannya. Proses rasional atau empiris itu apakah berlaku sama terhadap objek antara yang berupa idea ataupun materi? Perdebatan tentang proses epistemologi ini dalam tradisi filsafat dirumuskan dalam pertanyaan: “Bagaimana manusia sebagai subjek melakukan proses persepsi (*perception*) terhadap objek, sehingga subjek tersebut memperoleh pengetahuan?”

Dalam tradisi filsafat Barat problem tentang epistemologi biasanya memang dikaitkan dengan persoalan tentang persepsi. Para filsuf sejak awal tertarik dengan pembahasan tentang masalah-masalah yang berhubungan dengan persepsi karena mereka ingin mendapatkan jawaban mengenai pertanyaan yang sudah muncul sejak 2300-an tahunan lebih; yang sampai saat ini masih menjadi perdebatan yang belum selesai, yaitu: *‘apakah pengetahuan itu?’*, sebuah pertanyaan sentral dalam bidang epistemologi. Plato misalnya menjawab pertanyaan tersebut dengan mendiskusikan antara sensasi dan persepsi.¹ Menurut Plato, pengetahuan itu dapat diperoleh melalui proses pemikiran abstrak. Plato dan para pendukungnya percaya bahwa abstraksi dapat mencapai pengetahuan dan

¹ Roderick Firth, "Sense Experience", dalam *Handbook of Perception, Historical and Philosophical Roots of Perception*, Volume I, edited by Edward C. Carterette and Morton P. Friedman (New York And London: California Academic Press, 1974), 4.

kebenaran fundamental yang tidak dapat disangkal mengenai realitas dan strukturnya serta tentang alam semesta pada umumnya.²

Sementara itu, Aristoteles mengaitkan persoalan persepsi dengan teorinya tentang perubahan (*change*). Menurut Aristoteles, jiwa atau diri (*soul*) itu memiliki kekuatan untuk melakukan persepsi, dengan panca indera: melihat, mendengar, membau, mencecap, dan menyentuh. Di samping itu, ada beberapa fungsi kognitif pada jiwa atau diri berkenaan dengan pemahamannya atas objek eksternal, yaitu akal sehat (*the koinē aisthēsis* atau *the common sense*) dan imajinasi (*phantasia* atau *imagination*).³

Pertanyaan ‘*apakah pengetahuan itu?*’ yang sejak awal dikaitkan dengan persepsi dapat saling terhubung dengan proses konseptual tentang pengetahuan. Dengan kata lain, proses persepsi dapat dihubungkan dengan ketertarikan para filsuf dalam mengkaji persepsi sebagai konsep pengetahuan. Selanjutnya, persepsi dalam hal ini merupakan bahan diskusi untuk menjawab tentang proses epistemologi, atau proses lahirnya konsep tentang pengetahuan itu.⁴

Proses epistemologi yang dikaitkan dengan persepsi juga telah melahirkan beragam konsepsi tentang pengetahuan dan proses memperolehnya. Misalnya,

² Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik hingga Kontemporer*, (Depok, Rajagrafindo Persada, 2016), 32. Lihat juga D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception, A History of the Philosophy of Perception* (London: Routledge and Keagan Paul, 1961), 10-17.

³ Akal sehat adalah kekuatan yang dapat menyatukan informasi yang diperoleh melalui panca indera. Sedangkan imajinasi—meskipun bukan termasuk kekuatan perseptual—adalah kekuatan inderawi (*sensory*) yang berisi persepsi dan cara menampilkan proses kognitif dengan pola yang disebut dengan proses paska inderawi (*post-sensory processes*), seperti contohnya bermimpi. Lihat David Bennett and Juhana Toivanen (Editors), *Philosophical Problems in Sense Perception: Testing the Limits of Aristotelianism*, Vol. 26 Springer Studies in the History of Philosophy of Mind (Switzerland: Springer, 2020), 3. Lihat juga D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception*, 17-30.

⁴ Roderick Firth, "Sense Experience", *Ibid.*, 4.

persepsi tentang warna,⁵ suara,⁶ waktu dan tempat,⁷ perasaan,⁸ kognisi,⁹ persepsi metafisik,¹⁰ ilusi,¹¹ dan lain-lain. Singkatnya, proses epistemologi, relasi subjek-objek pengetahuan, melibatkan banyak sekali proses persepsi, seperti auditori, mendengar, melihat, berpikir, mengindra, hingga tercipta kesadaran konseptual epistemologi.

Dalam konteks inilah, proses epistemologi menjadi relevan dalam kerangka studi fenomenologis atas kata kunci dan ayat-ayat epistemologi dalam al-Qur'an sebagai sajian data analisis sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Dalam diskursus tentang persepsi dan proses pengetahuan, proses epistemologi biasanya menggunakan beberapa istilah yaitu: proses pencerapan (proses pencerapan ke konsepsi), proses konseptual (dari persepsi ke *memory* ke akal pikiran menjadi pengetahuan konseptual), dan proses abstraksi (dari persepsi ke *memory* ke akal pikiran, kemudian menjadi pengetahuan dengan kategori dan logika yang terstruktur).

Penulis membagi kata kunci epistemologi dalam al-Qur'an kepada tiga klasifikasi lafal proses epistemologi, yaitu: lafal-lafal proses pencerapan (*sami'a, ra'a, nazara, basura, dhāqa, alhama, dan awḥā*); lafal-lafal proses konseptual

⁵ Rainer Mausfeld and Dieter Heyer (ed.), *Colour Perception, Mind and The Physical World* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

⁶ Matthew Nudds and Casey O'Callaghan, *Sounds and Perception, New Philosophical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

⁷ Roderick Firth, "Sense Experience", 4-6.

⁸ James D. Laird, *Feelings, The Perception of Self* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

⁹ Diane Pecher and Rolf A. Zwaan (ed.), *Grounding Cognition The Role of Perception and Action in Memory, Language, and Thinking* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

¹⁰ Paul Coates, *The Metaphysics of Perception* (New York: Routledge, 2007).

¹¹ Nicholas J. Wade, *Perception and Illusion, Historical Perspectives* (Dordrecht: Springer Science, 2005).

(‘*aqala*, ‘*alima*, ‘*faqaha*, ‘*sha’ura*, ‘*adraka*); dan lafal-lafal proses abstraksi (*tafakkara*, *tadabbara*, *tafaqqaha*, dan *tadhakkara*).¹²

Sedangkan lafal-lafal lokus pengetahuan, yaitu *ṣadr*, *fu’ād*, *qalb*, dan *lubb* dalam bab ini diurai sebagai bagian dari proses epistemologis. Sementara itu, telaah atas kata kunci lokus pengetahuan tersebut secara lebih detail dan eksplorasinya dalam konteks relasi lafal epistemologi dan lokus epistemologi akan diurai dalam bab selanjutnya (Bab IV), yakni sebagai bagian kajian atas struktur fundamental serta sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur’an. Proses epistemologi dalam kaitan ini juga membahas tentang relasi subjek pengetahuan terhadap objeknya. Dalam bahasa yang lebih teknis, epistemologi

¹² Sebagaimana disebutkan dalam catatan kaki nomor 66 pada Bab I, dalam mengklasifikasi lafal-lafal tersebut di atas, penulis terinspirasi oleh pemikiran Aristoteles, al-Farābī, Ibn Sīnā, Abū Ḥamīd al-Ghazālī, dan Immanuel Kant. Aristoteles menyebut proses perolehan pengetahuan dengan istilah persepsi. Pengetahuan di antaranya diperoleh melalui proses perseptual. Sementara itu, untuk menjembatani antara *madhhab* rasionalisme dan empirisme, Immanuel Kant menawarkan tiga kata kunci perolehan pengetahuan, yaitu: nalar murni (*pure reason*—pengetahuan sebelum pengalaman—*a priori*), nalar praktis (*practical reason*—pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman—*a posteriori*), dan nalar praktis murni (*pure practical reason*—pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman yang memang sudah seharusnya dilakukan—*categorical imperative*). Sementara itu, Ibn Sīnā mengurai proses epistemologi dan intensionalitas objek dengan rumusan proses inderawi, proses *maqūlāt* I (konseptual) dan proses *maqūlāt* II (abstraksi). Al-Ghazālī menyebut proses pengetahuan dengan *bi al-hissiyah* (pencerapan inderawi), kemudian *bi al-quwwah* (konseptual) dan *bi al-fi’l* (abstraksi). Dari telaah epistemologis oleh empat filsuf di atas, penulis mengklasifikasi lafal-lafal epistemologi dalam al-Qur’an menjadi tiga, yaitu: *pertama*, lafal yang menunjukkan aktifitas empiris disebut sebagai lafal proses pencerapan; *kedua*, lafal yang memuat proses perseptual dilanjutkan menjadi proses konsepsi dinamai dengan lafal proses konseptual; dan *ketiga*, lafal yang memandu proses perseptual, konseptual menuju abstraksi disebut dengan lafal proses abstraksi. Lihat misalnya David Bennett and Juhana Toivanen (Editors), *Philosophical Problems in Sense Perception: Testing the Limits of Aristotelianism*, Vol. 26 Springer Studies in the History of Philosophy of Mind (Switzerland: Springer, 2020), 3-7. Lihat juga D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception, A History of the Philosophy of Perception* (London: Routledge and Keagan Paul, 1961), 17-30 dan 131-140. Bacaan utama tentang ini: David Furley, *Routledge History of Philosophy on Islamic Philosophy*, Volume 12 (London: Routledge, 1999), 267-290 & 300; Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle On Sense Perception*, translated by Alan Towey (London: Bloomsbury, 2000); Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), dan Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, revised edition, translated by Mary J. Gregor, with Introduction by Andrews Reath (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), dan Wawan Kurniawan, *Epistemologi Dzawq Al-Ghazālī* (Ciputat: Cinta Buku Media, 2018), 49-80 dan 207-219.

adalah aktifitas (*fi'īl*—lafal epistemologi) subjek (*fā'īl*) yang berelasi dengan objek pengetahuan (*maf'ūl bih*).

B. Objek Pengetahuan dalam Al-Qur'an

Sebelum membahas lebih jauh proses epistemologi dalam al-Qur'an, yang pasti melibatkan diskusi tentang relasi subjek dan objek pengetahuan, sub bab ini mengkaji objek pengetahuan dalam al-Qur'an. Kata kunci apa yang dimuat dalam al-Qur'an untuk menunjukkan objek pengetahuan itu.

Dalam kamus filsafat, objek pengetahuan dalam bahasa Arab adalah *mawḍū'*. Dalam kerangka pemikiran Rene Descartes, istilah bahasa Arab ini bermakna objek. Sebab, menurut Descartes, apa yang tergambar dalam benak pikiran subjek merupakan sesuatu yang diperoleh (*al-mudrak*) olehnya. Inilah yang disebut dengan realitas objektif (*al-ḥaqīqīyah al-mawḍū'īyah*) yang tergambar di dalam benak pikiran sebagai realitas formal. Sebaliknya Immanuel Kant menerjemahkan subjek sesuai dengan padanan kata *mawḍū'* dalam bahasa Arab. Bagi Kant, apa yang diperoleh dengan pencerapan inderawi (*al-a'yān*) dan yang terdapat di alam eksternal diri (*al-'ālam al-khārijī*), merupakan bahasan yang melekat pada subjek. Istilah *mawḍū'* dipergunakan sebagai subjek dalam kajian *manṭiq*, yang menurut Kant adalah untuk menunjukkan salah satu pembahasan tentang subjek dan atribut-nya.¹³

Istilah lain untuk menyebut objek dalam bahasa Arab adalah *wujūd*, yang biasanya diulas dengan pengertian *existence*. Istilah ini juga berkaitan dengan lafal

¹³ Tawfiq Ṭawīl dan Sa'īd Zayd, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: Majma' al-Lughāt al-'Arabiyyah al-Hay'ah al-'Ammah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyah, 1979), 196-197.

al-kawn, suatu istilah lain yang pemaknaannya juga direlasikan dengan objek. Objek sebagai *wujūd bi al-dhāt* atau *Being in itself* (Yang Wajib Ada) merupakan salah satu sifat Tuhan yang khusus. Dalam hal ini, perlu dibedakan antara sebab ada (*'illat al-wujūd*) dan sebab mengada (*'illat al-ijād*).¹⁴

Menurut Ṭabāṭabā'ī, *term wujūd (existence)* sebagai sebuah konsep merupakan *term* yang dapat membuktikan dirinya sendiri dan tidak membutuhkan *term-term* pendukung. Sebagai konsep, *existence* itu memiliki banyak makna, yang pembuktiannya dapat terkait dengan perbedaan kategori, yaitu: *Necessary Being (Wujūd al-Wājib)* dan *the existence of the contingent being (wujūd al-mumkin)*. Sementara itu, yang mungkin ada (*wujūd al-mumkin*) dibagi lagi menjadi wujud substansi (*wujūd al-jawhar*) dan wujud tindakan (*wujūd al-mumkin*).¹⁵

Pembuktian adanya ragam makna *wujūd (existence/being)* dapat pula didasarkan pada karakteristik inti pencipta. Di antara sifat pencipta itu adalah wajib ada (*necessary being*) dan mungkin ada (*contingent being*). Kemudian karakter pencipta itu dipertanyakan hakekatnya (*māhiyyah*). Di antara karakter 'yang mungkin ada', bila dikaitkan dengan manusia yang memiliki jiwa (*soul*), ada keraguan eksistensial yang diperdebatkan, yaitu: jiwa itu material (*maddī*) atau *immaterial (mujarrad)*; substansi (*jawhar*) atau aksidensi (*'araḍ*). Di samping itu, pembuktian lainnya adalah dikaitkan dengan konsep *non-existence (ādam)* yang

¹⁴ Murād Wahbah, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: Dār Qubā' al-Hadīthah, 2007), 680.

¹⁵ Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *the Elements of Islamic Metaphysics*, translated by Sayyid 'Alī Qūfī Qarā'ī (London: ICAS Press, 2003), 3-4.

pasti bertolak-belakang dengan *existence* (*wujūd*).¹⁶ Dalam kaitan keseluruhan pembuktian makna di atas, *existence* sebagai konsep objek, merupakan tambahan konseptual terhadap hakekat ada (*the additional to quiddity/māhiyyah*).¹⁷

Dalam kaitan dengan relasi subjek dan objek pengetahuan, sebagaimana didasarkan pada telaah filsafat Aristoteles tentang epistemologi, objek itu dibedakan pada dua konteks jenis tindakan manusia, yaitu: tindakan imanen dan tindakan transitif. Yang pertama adalah pengetahuan manusia yang hadir di dalam pikiran subjek yang mengetahui; sedangkan yang kedua adalah tindakan yang benar-benar melalui pikiran dan menjadi stabil secara mandiri di antara objek-objek fisik eksternal di dunia eksternal. Didasarkan pada kategori Aristoteles tersebut, bila fokus pada objek pengetahuan yang diketahui subjek, maka objek itu dibagi dua, yaitu: objek imanen atau internal atau subjektif dan objek transitif atau eksternal atau objektif.¹⁸

Dalam konteks al-Qur'an, lafal yang dapat dirujuk pada konsep objek adalah *al-kawn* dan *wujūd*. Dua istilah ini secara intensif disebutkan di dalam al-Qur'an sebanyak masing-masing 1315 dan 106 kali dengan beragam *ṣiḡḡah*-nya.¹⁹ Sebagai konsep objek, *al-kawn* menegaskan tentang objek tunggal (*al-waḥidah*) yang kemudian berubah menjadi objek yang banyak (*al-kathrah*).²⁰ Diri (*al-'ayn*) itu tunggal, sedangkan alam (*al-kawn*) beragam. Sebab, dalam perspektif ini, diri

¹⁶ Ibid., 4.

¹⁷ Ibid., 5.

¹⁸ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohamad, (Bandung: Mizan, 1994), 54-57.

¹⁹ ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Halcem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 826 dan 1012.

²⁰ Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'jam al-Sūfī: al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah* (Beirut: Dandalat Print Book, 1981), 22.

(*al-‘ayn*) itu adalah *wujūd* atau *being* atau *existence*, sedangkan alam (*al-kawn*) adalah gradasi yang menjadi media bagi wujud untuk menampakkan diri.²¹ *Al-kawn* yang diikuti kata *al-jāmi‘* dinisbahkan pertama sekali kepada sosok Nabi Adam As., sebagai insan kamil. Kata *al-jāmi‘* merupakan petunjuk tentang berkumpulnya hakikat dari segala hakikat yang tersebar di penjuru semesta (*al-akwān*). Dia adalah ruh alam semesta, khalifah di muka bumi, jiwa awal mula yang satu, yang dari jiwa ini diciptakanlah makhluk bernama manusia ini.²²

Perbedaan penting antara *wujūd* dan *kawn* dalam konteks konsep objek pengetahuan adalah bahwa *wujūd* selalu berbentuk tunggal, sedangkan *kawn* berbentuk tunggal dan jamak sekaligus (*al-akwān*). Konsep bahasa ini semakin menegaskan bahwa *wujūd* itu adalah objek tunggal, sedangkan *kawn* bisa tunggal dan bisa juga jamak.²³

Untuk istilah *wujūd*, Ibn ‘Arabī menambahinya dengan kata *ummahāt al-wujūd*, sebuah konsep tentang objek yang terdiri dari sepuluh macam, yaitu: substansi (*al-jawhar*), aksidensi waktu (*‘ard al-zamān*), aksidensi tempat (*‘ard al-makān*), kondisi tindakan (*al-ḥāl*), tindakan disengaja (*al-waḍ‘u*), tindakan yang disandarkan (*al-‘idāfah*), tindakan eksternal (*infī‘āl*) dan tindakan internal (*fi‘il*).²⁴

Dari uraian di atas, dapat dijelaskan bahwa konsep objek dalam tradisi filsafat dan tasawuf cukup beragam, dan terlihat saling melengkapi. Dari perspektif al-Qur’an yang penting digaris-bawahi adalah bahwa konsep al-Qur’an

²¹ Ibid., 126.

²² Ibid., 54.

²³ Ibid., 126.

²⁴ Ibid., 127.

tentang objek mengacu kepada dua terms, yaitu: *wujūd* dan *kawn*. Dari dua *term* ini muncullah beragam konsepsi tentang objek, yang dalam konteks relasinya dengan subjek, dapat disebutkan bahwa objek dalam al-Qur'an diawali dari *wujūd al-wājib*, yang tunggal, yang merupakan *al-kawn al-awwal*, kemudian beranjak menjadi *al-akwan*. Objek dengan demikian, bila ditelaah uraiannya di atas secara unsurnya: tunggal, parsial, dan kompleks. Sedangkan secara ontologiya: material atau fisik dan immaterial atau metafisik. Studi fenomenologis tentang unsur objek dan ontologinya, diurai dalam sub bab tentang lafal-lafal proses epistemologi dan relasi subjek-objek pengetahuan. Namun, sebelum itu, perlu dipaparkan juga alur proses dan prosedur studi fenomenologis terhadap lafal proses epistemologi dalam al-Qur'an.

C. Alur Proses dan Prosedur Lafal Epistemologi dalam al-Qur'an

Secara teknis, alur pembahasan dalam bab ini menggunakan tahapan sebagai berikut, yaitu: *Tahap Pertama*, identifikasi atau pengumpulan bahan mentah (*raw material*), yakni lafal dan redaksi ayat (yang lafal-lafal epistemologinya terkumpul seperti telah diklasifikasi dan disebutkan dalam Bab I), struktur gramatikanya atau *i'rab*-nya (dengan struktur gramatika *fi'il*, *fā'il*, dan *maf'ūl bih* atau *mubtada' khabar*), dan struktur gramatika peristiwanya (gambaran peristiwa apa yang dapat diambil sebagai jalan cerita dari struktur ayat yang dikaji).

Tahap Kedua, klasifikasi konsep lafal dan derivasinya (*wazan*), dan struktur peristiwanya. Konsep apa yang dikandung oleh lafal epistemologi dengan bentuk kata (*sīghat*) dan model kata (*wazan*) tertentu yang disebutkan dalam

redaksi ayat, serta struktur gambaran peristiwa apa yang menyertainya adalah poin-poin yang dibahas dalam tahap kedua ini. *Tahap Ketiga*, tipologisasi konsep lafal dan struktur peristiwanya. Pada tahap ketiga ini, lafal epistemologi dikaji kandungan konseptualnya beserta struktur peristiwanya. Ditelusuri apa konteks dan struktur peristiwa yang dikandung oleh lafal epistemologi.

Tahap Keempat, proses konseptualisasi terhadap sistem konsep lafal. Pada tahap keempat yang diabstraksi adalah sistem konsep lafal proses epistemologi. Dalam tahap ini, ditelaah apa unsur-unsur yang dikandung oleh lafal epistemologi, yakni proses epistemologi (subjek dengan aktifitas epistemologisnya, objeknya beserta unsur-unsur yang dikandungnya, hasil atau produk epistemologinya, dan lokusnya). Tahap keempat ini merupakan penerapan teori studi fenomenologis dalam menelaah proses epistemologis dan relasi subjek-objek pengetahuan dalam al-Qur'an.

Tahap Kelima, abstraksi, yakni konsep lafal sebagai makna lafal. Dalam tahap ini, ditentukan apa makna lafal epistemologi yang didasarkan pada konsep lafal epistemologi sebagaimana tergambar dalam redaksi ayat, dengan pertimbangan reflektif berdasarkan *sīghat*, *wazan*, struktur gramatika, struktur gramatika peristiwanya dan konteks paradigma peristiwanya. Dalam tahap kelima ini, akan diberikan penerapan terjemahan lengkap redaksi ayat dengan menggunakan konsep lafal sebagai makna lafal.

Di bawah ini akan dibahas secara komprehensif lafal-lafal proses epistemologis dalam ayat-ayat al-Qur'an.

D. Lafal-Lafal Proses Epistemologi dan Relasi Subjek-Objek Pengetahuan

1. Lafal-Lafal Proses Pencerapan

Lafal-lafal proses pencerapan yang akan dikaji, yaitu: *sami'a*, *ra'a*, *nazara*, *başura*, *dhāqa*, *alhama*, dan *awḥā*. *Sami'a* adalah mendengar. Untuk melihat disebutkan dengan tiga lafal yang berbeda, yakni *ra'a* (melihat), *nazara* (memperhatikan), dan *başura* (memandang). Untuk *dhāqa* secara umum sepadan dengan merasakan atau *to feel* dalam bahasa Inggris. Dalam konteks indera rasa, *dhāqa* memuat juga konteks makna membau, mencecap, dan menyentuh.

Memberi ilham (*alhama*) dan mewahyukan (*awḥā*) memuat konteks makna menyampaikan sesuatu secara langsung ke dalam hati, dan tetap melalui proses inderawi. Proses inderawi dalam *alhama* dan *awḥā* berbeda dengan proses inderawi lainnya. Karena, subjek pengetahuan dalam kondisi pasif. Subjek pengetahuan hanya menerima objek pengetahuan sebagai pengetahuan yang tidak bisa ditolak lagi. Subjek pengetahuan dalam kondisi pasif tetapi dengan indera yang tetap sadar, menerima pengetahuan yang langsung menghunjam ke lubuk hatinya. Hatinya tersingkap, dan langsung terisi pengetahuan.

Berikut ini adalah studi fenomenologis atas kata kunci dan ayat-ayat yang memuat lafal-lafal pencerapan, dimulai dari *sami'a* dan seterusnya.

a. *Sami‘a*²⁵

Mendengar adalah satu proses epistemologi melalui pencerapan dengan indera pendengaran. Definisi lafal *sami‘a* menurut al-Rāghib al-Asfāhāni secara mendasar adalah potensial indera pendengaran untuk mencandra suara.²⁶ Sebagai potensial, aktifitas terkait indera pendengaran yang dikandung oleh lafal *sami‘a* ada empat, yaitu: perilaku mendengar (*al-sam‘u*);²⁷ sesuatu yang didasarkan pada prinsip mendengar dan mendengarkan (*al-sima‘*);²⁸ memahami (*al-fahm*);²⁹ dan ketaatan (*al-tā‘atu*).³⁰

Sementara itu, Ibn Manẓūr dalam Kamus *Lisān al-‘Arab* dan Majd al-Dīn Muhammad bin Ya‘qūb al-Fairuzabadi dalam Kamus *al-Muḥīṭ* menekankan salah satu pemaknaan lafal *sami‘a* pada tiga hal: pemahaman pengetahuan melalui indera pendengaran (*sam‘an* dari *hiss al-udhūn*); transmisi pengetahuan melalui mendengar langsung (*sima‘an*); dan memperdengarkan perbuatan dengan niat ingin dipuji dan sombong (*sum‘ah*).³¹ Secara umum, dari sisi makna leksikal dan konteks bahasa dari kamus-kamus di atas, dan juga contoh pemaknaan lafal al-

²⁵ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur’an 185 kali, dengan perincian *sami‘a* 85 kali; *asma‘a* 11 kali; *asmi‘* 2 kali; *yassam‘ūna* satu kali; *istama‘a* 16 kali; *sam‘u* 22 kali; *sami‘u* 47 kali; *samma‘ūn* 47 kali; *musmi‘* dan *musma‘* masing-masing satu kali; dan *mustami‘* dua kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Halcem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 455-456. Juga Faiḍullāh al-Ḥasani al-Maqḍisi, *Faṭḥu al-Rahmān li Ṭalabī Āyāt al-Qur’an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 220-222.

²⁶ al-Rāghib al-Asfāhāni, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, disunting oleh Ṣafwan Adnan Dawudi, Cetakan IV (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 425-426.

²⁷ Contohnya, al-Qur’an Surah al-Baqarah [2]: 7. Lihat al-Asfahāni *Mufradāt*, Ibid.

²⁸ Contohnya al-Qur’an Surah al-Shu‘arā [26]: 212. Lihat al-Asfahāni, *Mufradāt*, Ibid.

²⁹ Contohnya al-Qur’an Surah al-Anfal [8]: 21. Lihat al-Asfahāni, *Mufradāt*, Ibid.

³⁰ Contohnya al-Qur’an Surah al-Baqarah [2]: 285. Lihat al-Asfahāni, *Mufradāt*, Ibid.

³¹ Jamal al-Dīn Abī al-Faḍl Muḥammad bin Mukrim ibn Manẓūr al-Anṣarī al-Afriqī al-Miṣrī, *Lisān al-‘Arab*, Jilid III (Lebanon: Penerbit Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah (DKI), 2009), 2095-2098; Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya‘qūb al-Fairuzabadi, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Cetakan VIII (Beirut: al-Resālah, 2005), 730.

Qur'an dari *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, yang dapat dirumuskan adalah bahwa *sami'a* itu merupakan potensial dan aktifitas dari indera pendengaran, yang secara perseptual menghantarkan kepada pemahaman, pengetahuan, dan tindakan.

Dari klasifikasi ayat-ayat al-Qur'an dengan lafal epistemologi yang terkumpul dalam satu ayat, seperti ditunjukkan oleh ayat-ayat di bawah ini, memiliki beberapa konsep pencerapan mendengar. Secara global dibagi menjadi empat macam, yaitu: *pertama*, mendengar dengan asumsi bahwa objek yang didengar tidak penting (al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 75); *kedua*, mendengar hanya untuk tujuan mendengar saja tidak menyertakan akal atau kehendak untuk memahami objek yang didengar (al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 171); *ketiga*, mendengar tetapi tidak menggunakan indera pendengarannya (lalai) dan penglihatan batin buta (al-Qur'an Surah al-A'rāf [7]: 179 dan al-Qur'an Surah al-Hajj [22]: 46); dan *keempat*, mendengar karena percaya terhadap objek yang didengar (wahyu), disertai mendengar dengan seksama menggunakan indera pendengaran sebagai bentuk terima kasih dan ketundukan (al-Qur'an Surah al-Nahl [16]: 78 dan al-Qur'an Surah Ṭāhā [20]: 113-114).

Sebagai proses epistemologi, konsep mendengar yang pertama, kedua dan ketiga tidak menghasilkan pengetahuan yang meyakinkan. Bahkan, bisa jadi tidak memperoleh pengetahuan apapun dari proses mendengarnya. Mendengar sebagai proses epistemologi membutuhkan sikap mendengar dengan seksama, bukan sekedar untuk mendengar, mendengar tanpa menggunakan alat pendengaran, dan tidak meyakini objek yang didengar sebagai sesuatu yang penting. Apalagi ditambah tanpa melibatkan proses akal yang berpikir dan penolakan sejak awal

dari hatinya untuk mendengar. Kehadiran subjek pengetahuan dalam proses mendengar informasi, tetapi dengan melakukan salah satu dari tiga persepsi mendengar di atas, menjadikan subjek tidak akan menghasilkan pengetahuan apapun.

Oleh karena itu, al-Qur'an memberi eksemplar contoh ayat bahwa proses perseptual mendengar yang benar dalam kerangka epistemologi adalah ketika subjek pengetahuan memiliki keyakinan terhadap objek yang akan didengarnya. Subjek pengetahuan melakukannya dengan sikap positif (rasa syukur dan ketundukan). Sikap positif ini membawa energi pendengaran menghadirkan persepsi mendengar yang baik, dan informasi yang diperoleh menjadi benar.

Dalam konteks ini, konsep mendengar dalam al-Qur'an itu memiliki keterkaitan kontekstual dengan lafal-lafal epistemologi yang lainnya. Lafal-lafal tersebut misalnya adalah pertama, *sami'a*, *'aqala*, *'alima*; kedua, *sami'a*, *başura*, dan *faqaha*, *qulūb*, *a'yun*, serta *ādhān*; dan ketiga, *sami'a*, *'aqala*, *abşār*, *qulūb*, dan *sudūr*; serta *sami'a*, *başaran* (*isim masdar*), *'alima* dan *af'idah*. Sejauh dapat diamati, jika lafal-lafal epistemologi lain yang terkumpul dengan *sami'a* itu tidak berfungsi dengan baik, maka proses epistemologi dengan lafal *sami'a* menjadi tidak menghasilkan proses pencerapan yang baik, dan sebaliknya.

Untuk detailnya, berikut diambilkan salah satu ayat yang menunjukkan model mendengar di atas, yaitu:

Al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 75.³² Lafal *sami'a* dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika *fi'il muḍāri' marfū'*, dan *wawu* jamak adalah *fā'il*-nya (*hum—fariq minhum* atau sebagian kelompok orang-orang kafir dari kalangan Yahudi), dan *maf'ūl bih*-nya *kalam Allah*. Kalimat *yasma'ūna* adalah *khbar fi'il nāqis kana*.³³ Khiṭāb ayat ini yang dimulai dengan *a fataṭma'ūna* adalah Rasulullah Saw., dan orang-orang yang beriman.³⁴ Struktur gramatika peristiwanya adalah orang-orang kafir dari kalangan Yahudi itu mendengarkan Kalam Allah. Tetapi, sebagiannya memang sangat sukar diharapkan keimanannya. Bahkan mereka melecehkan Kalam Allah dengan cara mengubahnya, padahal mereka mengetahui kebenaran dari Kalam Allah itu. Mereka melakukan perubahan Kalam Allah serupa dengan ketika mengubah kitab-kitab sebelumnya dengan sengaja.³⁵

Selanjutnya, lafal *sami'a* dalam ayat ini adalah *fi'il thulāthi mujarrad* dengan *wazan fa'ila-yaf'alu*,³⁶ dengan makna *muta'addī*. *Fi'il muta'addī* adalah *fi'il* yang dalam sebuah kalimat lengkap (*jumlah*) membutuhkan *maf'ūl bih*.³⁷ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah kekerasan hati itu dapat membuat proses mendengar menjadi acuh tak acuh, bahkan ada

³² Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur'an al-Karīm* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1434), 11. Lihat juga *al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 12.

³³ Muḥyi al-Dīn bin Aḥmad Muṣṭafā Darwish, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuh*, Juz 1, Cetakan IV (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1415), 130.

³⁴ Abū al-Qāsim Maḥmūd bin Amrin bin Aḥmad al-Zamakhsharī JārulLah, *al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawamiq al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, 1407 H), Juz 1, 156.

³⁵ Ibid.

³⁶ Muḥammad Ma'sūm bin 'Alī, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah* (Semarang: Pustaka al-'Alawiyah, 1992), 4.

³⁷ Abū al-Ḥasan 'Alī bin Hishām al-Kailāni, *Sharah al-Kailāni* (Surabaya: al-Hidayah, 1357 H), 6. Lihat juga Ahmad al-Hamlawi, *Shadh al-'Arf fi Fan al-Ṣarf* (Kairo: Dār al-Kayan, 1957), 87-89.

agenda untuk melakukan perubahan terhadap Kalam Allah sebagai bentuk pengingkaran.

Konsep lafal *sami'a* dalam redaksi ayat ini mendengar (kalam Allah) dengan tujuan untuk melakukan perubahan terhadapnya.³⁸ Struktur peristiwanya adalah setelah orang-orang kafir dari sebagian kalangan Yahudi itu mendengar Kalam Allah dan mengerti tentangnya, mereka justru dengan sengaja berniat melakukan perubahan terhadapnya.

Proses epistemologi dalam al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 75 ini adalah manusia (orang-orang kafir dari sebagian kalangan Yahudi) mendengar. Objek yang mereka dengar adalah Kalam Allah. Kalam Allah memiliki unsur-unsur objek yang dapat diidentifikasi berupa: lafal, rangkaian lafal, makna lafal, makna jumlah atau kalimat lengkap, idea atau maksud *mutakallim*. Subjek, dalam proses epistemologi ini, mendengar kalam Allah. Subjek mendengar keseluruhan unsur kalam Allah itu, sehingga *aqalūhu* dan *wahum ya'lamūn*, yaitu mengerti kalimat lengkap (jumlah) dari kalam Allah itu, bukan sekedar mengerti makna lafal.

Jumlah objek proses epistemologi *sami'a* dalam ayat di atas bersifat kompleks abstrak, yakni terdiri dari relasi unsur yang bersifat fisik, semi metafisik, dan metafisik berupa kalam Allah (bahasa) yang abstrak. Relasi unsur yang kompleks abstrak tersebut adalah lafal, makna lafal, makna jumlah atau kalimat lengkap, dan idea atau maksud *mutakallim*. Relasi antar unsur yang dicerap dengan

³⁸ Sama dengan salah satu makna lafal *sami'a*, yaitu, terkait makna *al-fahm* ataupun *al-ta'ah*. Jadi, orang kafir itu mungkin memahami al-Qur'an, tetapi bukan untuk ketaatan, melainkan justru untuk merusak al-Qur'an. Tentang hal ini bisa dilihat Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid III, 2095-2098; dan al-Fairuzabadi, *al-Qāmūs al-Muḥīt*, Cetakan VIII, 730.

lengkap menghasilkan proses epistemologis yang sempurna, yakni mengerti kalimat lengkap (*aqalūhu wa hum ya‘lamūn*).

Sebagai sebuah proses sistem epistemologis, lafal *sami‘a* dalam redaksi ayat ini memuat pengingkaran dan agenda perubahan Kalam Allah. Hasil epistemologisnya adalah pengetahuan tentang Kalam Allah yang telah didengar, dimengerti dan diketahui itu diingkari dan diubah. Lokus pengetahuannya berada dalam indera pendengaran (telinga) dan *fu‘ād*, tidak masuk ke dalam hati mereka.

Konsep makna lafal *sami‘a* dalam redaksi ayat ini adalah *pura-pura mendengar, atau mendengar basa-basi, mendengar informasi tertentu untuk tujuan buruk terhadap informasi itu*. Jika diterjemahkan dengan menggunakan konsep makna lafal *sami‘a* dengan konteks tersebut di atas, maka terjemahan kontekstual al-Qur’an Surah al-Baqarah 75³⁹ adalah sebagai berikut: “Apakah kalian (Rasulullah Saw., dan kaum mukminun) masih mengharapkan mereka akan percaya kepada kalian, sedangkan segolongan dari mereka *pura-pura mendengar atau mendengar basa-basi, atau mendengar informasi tertentu untuk tujuan buruk terhadap firman Allah*, lalu mereka mengubahnya setelah memahaminya, padahal mereka mengetahui?”⁴⁰

³⁹ Terjemahan makna lafal epistemologi berasal dari refleksi penulis. Untuk membedakannya, terjemahan lafal epistemologi dicetak miring. Sedangkan bagian terjemahan selain tentang lafal epistemologi adalah terjemahan lengkap ayat ini yang diambil dari Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *Al-Qur’an Al-Karim wa Tarjamatu Ma’anih ila al-Lughah al-Indunisyah* (Madinah: Percetakan Al Qur’an Raja Fahd, 1437 H), 19; juga diambil dari <https://quran.kemcnag.go.id/>, last accessed 30 January 2021, 08:23. Sebagai pembanding terjemahan penulis juga mengkroscek dengan terjemahan H. Zaini Dahlan, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 19.

⁴⁰ Kalimat terjemahan dengan cetak miring adalah penerjemahan kontekstual untuk menunjukkan proses epistemologis lafal-lafal yang dikaji. Untuk selanjutnya, pada setiap ayat yang dikaji lafal epistemologis-nya pada bab ini, penerjemahan kontekstualnya ditulis dengan cetak miring.

b. *Ra'a*⁴¹

Lafal epistemologi *ra'a* sebagaimana tergambar dari ayat-ayat yang diurai di bawah ini memiliki konteks proses epistemologis yang beragam. Ada beberapa konsep melihat dalam al-Qur'an dengan lafal *ra'a*, yaitu: *pertama*, melihat objek sepintas secara langsung (al-Qur'an Surah al-A'raf [7]: 198);⁴² *kedua*, Allah memperlihatkan objek alam semesta dan diri manusia sendiri sebagai fakta (al-Qur'an Surah Fuṣṣilat [41]: 53);⁴³ *ketiga*, melihat amal perbuatan manusia (al-Qur'an Surah al-Tawbah [9]: 105);⁴⁴ dan *keempat*, melihat manusia lain yang tersesat karena menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya (al-Qur'an Surah al-Jāthiyah [45]: 23).⁴⁵

Ra'a-yara-ru'yatan, menurut al-Rāghib al-Asfahāni, memuat beberapa makna yang prinsipnya bermuara kepada potensial perolehan apa yang dilihat (*idrāk mar'iyyi*) oleh seseorang. Beberapa makna dimaksud adalah: *pertama*, melihat dengan indera penglihatan (*bi al-ḥassah*);⁴⁶ *kedua*, melihat dengan perkiraan dan khayalan (*bi al-wahm wa al-takhayyul*);⁴⁷ *ketiga*, melihat sambil

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁴¹ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur'an 327 kali, dengan perincian *ra'a* 265 kali; *arā* 43 kali; *yurā* 1 kali; *yurā'una* 2 kali; *tarā* 2 kali; *ri'ā* 3 kali; *ra'yu* 2 kali; *ri'yu* 1 kali; dan *ru'ya* 7 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 339-341. Lihat juga Muḥammad Sa'īd al-Luham, *al-Mu'jam al-Mufahrash li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Marefah, 2015), 524-525. Juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Faḥḥ al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur'ān* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 166-170.

⁴² Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur'an al-Karīm wa Tarjamatu Ma'ānih ilā al-Lughah al-Indūnisyah* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1437 H), 263.

⁴³ Ibid., 775.

⁴⁴ Ibid., 305.

⁴⁵ Ibid., 810.

⁴⁶ Contohnya al-Qur'an Surah al-Zumar [39]: 60. Lihat al-Rāghib al-Asfahāni, *Mufradāt*, 374.

⁴⁷ Contohnya al-Qur'an Surah al-Anfāl [8]: 50. Lihat al-Rāghib al-Asfahāni, *Mufradāt*, Ibid.

berpikir (*bi al-tafakkur*);⁴⁸ melihat dengan menggunakan nalar (*bi al-‘aqli*).⁴⁹ Selanjutnya, lafal *ra’a* ini jika menjadi *muta‘addī* dengan dua *maf‘ūl bih* (*maf‘ūlain*), maka menghasilkan makna pengetahuan (*al-‘ilm*).⁵⁰ Sementara itu, al-Fairuzabadi, menyebutkan bahwa *ru’yah* adalah melihat dengan indera mata (penglihatan) dan hati (*al-naẓar bi al-‘ayni wa bi al-qalbī*).⁵¹ Sedangkan Ibn Manẓūr menyatakan bahwa bila *ra’a* dengan satu *maf‘ūl bih* bermakna *al-ru’yah*, yakni melihat dengan mata *ẓāhir* (inderawi), dan jika dengan dua *maf‘ūl bih* bermakna *al-‘ilm*, yaitu melihat dengan indera, akal dan hati.⁵²

Secara umum *ra’a* merupakan aktifitas melihat secara sepintas atau sekejap dan secara langsung dengan mata kepala sendiri. Karena sepintas atau sekejap saja, maka proses epistemologi yang diperoleh bersifat kurang pasti dan kurang bisa dipercaya sebagai pengetahuan. Seperti pendapat (*ra’yun*) yang dilontarkan sebagai pandangan umum atau opini, yang tentu berbeda dengan pengetahuan.⁵³ Sedangkan melihat objek alam semesta dan diri sendiri, termasuk melihat hawa nafsu bisa menjadi proses langkah berikutnya, tetapi hasil penglihatan dengan lafal *ra’a* masih berupa pandangan awal.

Oleh karena itu, pada beberapa ayat yang dipilih, lafal *ra’a* dipasangkan dengan lafal epistemologi lain, agar lafal epistemologi ‘melihat’ itu menjadi proses

⁴⁸ Contohnya al-Qur’an Surah al-Anfāl [8]: 48. al-Rāghib al-Asfahāni, *Mufradāt*, Ibid.

⁴⁹ Contohnya al-Qur’an Surah al-Najm [53]: 11 & 13. Lihat al-Rāghib al-Asfahāni, *Mufradāt*, Ibid.

⁵⁰ Contohnya al-Qur’an Surah Saba’ [34]: 6 dan al-Qur’an Surah al-Kahfi [18]: 39. Lihat al-Rāghib al-Asfahāni, *Mufradāt*, Ibid.

⁵¹ al-Fairuzabadi, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Cetakan VIII, 1285; dan lihat juga Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid III, 1537.

⁵² Ibid.

⁵³ Mulyadhi Kartanegara, *Essentials of Islamic Epistemology: A Philosophical Inquiry into the Foundation of Knowledge* (Brunei: UBD Press, 2014), 8-15.

pencerapan berikutnya. Misalnya untuk yang *pertama*, dipasangkan dengan *nazara* dan *bas̄ura*.⁵⁴ Pada ayat yang kedua, *wazan ara-yuri* dengan tambahan satu huruf (*hamzah al-qat‘i*), *fā‘il*-nya Allah. Pada ayat ini lafal *ara-yuri* tidak dipasangkan dengan lafal epistemologi lain. Tetapi yang dapat dipelajari dari *mathūm* ayat ini adalah ketika Allah memperlihatkan tanda-tanda kebesaran dan kekuasaan-Nya, manusia mau tidak mau pasti harus melihatnya.⁵⁵

Secara tersembunyi, manusia dalam ayat ini diproyeksikan melihat dengan dua pola: keimanan atau kekafiran. Pola tersembunyi tersebut dapat diambil penjelasannya dari ayat lainnya. Misalnya dari al-Qur’an Surah al-A‘rāf [7]: 179⁵⁶ didapatkan petunjuk bahwa manusia memilih kekafiran karena enggan menggunakan perangkat pengetahuannya, yakni: akal, indera penglihatan dan pendengaran. Ayat ini juga bisa dipahami dengan kaidah *mathum mukhalafah*, bahwa manusia bisa melakukan sebaliknya, yakni menggunakan perangkat pengetahuannya dengan baik, maka dia memilih keimanan.

Lafal *ra’a* pada ayat ketiga dipasangkan dengan ‘*alima*. Manusia beriman diminta bekerja semaksimal mungkin. Dengan demikian, Allah, Rasulullah Saw., dan kaum mukminun lainnya akan melihat amal perbuatan mereka. Penglihatan kaum mukminun hanya tertuju pada apa yang *zāhir* yang dilihatnya secara langsung, sedangkan penglihatan Rasulullah Saw., juga sama, bila tidak diberi pengetahuan tentang apa yang sebenarnya dari rahasia *bāṭin* amalan itu oleh Allah

⁵⁴ Al-Qur’an Surah al-A‘rāf [7]: 198.

⁵⁵ Al-Qur’an Surah Fuṣṣilat [41]: 53.

⁵⁶ Ibid., 259.

SwT. Sebab, hanya Allah yang Maha Mengetahui yang *ẓāhir* dan *bāṭin* dari amal perbuatan manusia itu. Lafal ‘*alima* pada ayat ini adalah untuk Allah SwT.⁵⁷

Sementara itu, lafal *ra’a* pada ayat keempat dipasangkan dengan *sami’a dan baṣura* (*isim maṣdar*), *qalb dan tadhakkara*. Rasulullah Saw., melihat orang-orang yang tersesat dengan menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan. Mereka melakukan itu karena tidak menggunakan perangkat pengetahuan (indera pendengaran, akal, dan indra penglihatan), sehingga mereka tidak *tadhakkur*, yakni tidak sadar dan tidak dapat mengambil pelajaran dari orang-orang yang melakukan hal buruk serupa.⁵⁸ Untuk contoh analisis proses epistemologi dan relasi subjek-objek, berikut salah satu contoh ayat yang memuat lafal *ra’a*:

Al-Qur’an Surah al-A’rāf [7]: 198.⁵⁹ Struktur gramatika lafal *ra’a* dalam redaksi ayat ini adalah *fi’il muḍāri’ marfū’*, *fā’il-nya anta* (*Nabi Muhammad Saw*), dan *maf’ūl bih-nya hum* (*mereka berhala-berhala yang diseru orang-orang mushrik*).⁶⁰ Struktur gramatika peristiwanya adalah Nabi Muhammad melihat berhala-berhala yang diseru orang-orang *mushrik* itu seolah melihat balik, padahal mereka tidak melihat.

Lafal *ra’a* dalam ayat ini adalah *fi’il thulāthī mujarrad* dengan *wazan fa’ala-yaf’alu*.⁶¹ *Fi’il* dengan makna *muta’addī*, yaitu *fi’il* yang dalam sebuah kalimat lengkap membutuhkan *maf’ūl bih*.⁶² Struktur peristiwa yang

⁵⁷ Al-Qur’an Surah al-Tawbah [9]: 105.

⁵⁸ Al-Qur’an Surah al-Jāthiyah [45]: 23.

⁵⁹ Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur’an al-Karīm* (Madinah: Percetakan al-Qur’an Raja Fahd, 1434), 176. Lihat juga *al-Qur’an al-Karīm dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 177.

⁶⁰ Muḥyi al-Dīn bin Aḥmad Muṣṭafā Darwish, *I’rāb al-Qur’ān wa Bayānuh*, Juz 3, 516.

⁶¹ Muḥammad Ma’sūm bin ‘Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 4.

⁶² al-Kailani, *Sharah al-Kailānī*, 6. Lihat juga al-Hamlawī, *Shadh al-‘Arf fi Fan al-Ṣarf*, 87-89.

dikandung oleh redaksi ayat ini adalah Rasulullah Muhammad Saw., melihat dengan mata kepala sendiri bahwa berhala-hala itu seolah melihat balik (*yanzurūna*), tetapi sejatinya mereka tidak bisa balik melihat (*lā yubsirūna*).

Selanjutnya, konsep lafal *ra'a* dalam redaksi ayat ini yakni melihat secara langsung meski sekali dan sebentar saja telah bisa menjadi pengetahuan atau informasi tentang suatu hal. Struktur peristiwanya adalah melihat yang dilakukan Rasulullah Saw atas berhala-berhala yang biasa disembah orang *mushrik* membuktikan bahwa mereka seperti melihat balik ketika dilihat, padahal mereka sejatinya sama sekali tidak bisa melihat.⁶³

Proses epistemologi dalam al-Qur'an Surah al-A'rāf: 198 ini adalah Nabi Muhammad Saw., melihat (konsep epistemologi). Objek yang Nabi Muhammad lihat adalah sesembahan selain Allah. Sesembahan selain Allah memiliki unsur-unsur objek yang dapat diidentifikasi berupa: bentuk, fungsi, konsep, dan idea atau maksud *mutakallim*. Nabi Muhammad Saw sebagai subjek dalam proses epistemologi ini melihat sesembahan selain Allah. Subjek melihat gambaran atau konsep (*tasawwur*) patung itu seolah-olah memperhatikannya (*yanzurūna*). Subjek mempersepsikan (dengan *ra'yun*) bahwa patung itu memperhatikannya sebagai hasil atau produk dari proses epistemologis terhadap objek.

Jumlah unsur objek proses epistemologi *ra'a* dalam ayat di atas tunggal, yakni terdiri dari unsur patung yang bersifat fisik (bentuk). Proses epistemologis *ra'a* menghasilkan patung itu seolah-olah memperhatikan (*yanzurūna*), padahal sebenarnya tidak bisa melihat (*lā yubsirūna*). Sebagai sebuah proses sistem

⁶³ al-Zamakhsharī, *al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawamiq al-Tanzīl*, Juz 2, 189.

epistemologis, lafal *ra'a* dalam redaksi ayat ini berkaitan dengan proses memperhatikan oleh patung (mata), yang sebenarnya patung itu tidak dapat melihat (*lā yubṣirūna*, dengan mata *ẓāhir batin*). Lokus pengetahuan dalam redaksi ayat ini adalah mata dan *qalb* (hati).

Konsep makna lafal *ra'a* dalam redaksi ayat ini adalah *melihat langsung dengan mata kepala sendiri*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *ra'a* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-A'raf: 198⁶⁴ adalah sebagai berikut: "Dan jika kalian menyeru berhala-berhala untuk memberi petunjuk, niscaya mereka tidak dapat mendengarnya. Dan kalian *melihat (mereka) langsung dengan mata kepala kalian sendiri (seolah mereka) memperhatikan* kalian padahal mereka tidak melihat."

Al-Qur'an Surah Fuṣṣilat [41]: 53.⁶⁵ Struktur gramatika lafal *ra'a* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il mudāri' marfū'*, yang diawali huruf *sīn* yang menunjukkan waktu akan datang yang dekat dan bersifat pasti (*li al-istiqbāl al-qarīb*). *Fā'il*-nya *nahnu* (*Kami Allah Swt*), dan *maf'ūl bih*-nya ada dua, yaitu: *hum* (*mereka—manusia pada umumnya atau manusia yang ingkar secara khusus seperti disebut dalam ayat sebelumnya*) dan *āyātina* (ayat-ayat Kami). Untuk *maf'ūl bih*

⁶⁴ Terjemahan makna lafal epistemologi berasal dari refleksi penulis. Untuk membedakannya, terjemahan lafal epistemologi dicetak miring. Sedangkan bagian terjemahan selain tentang lafal epistemologi adalah terjemahan lengkap ayat ini yang diambil dari Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur'an al-Karīm wa Tarjamatu Ma'ānih ilā al-Lughah al-Indūnisyah* (Madinah: Percetakan Al Qur'an Raja Fahd, 1437 H), 263; juga diambil dari <https://quran.kemenag.go.id/>, last accessed 30 January 2021, 08:23. Sebagai pembanding terjemahan penulis juga mengkoscek dengan terjemahan H. Zaini Dahlan, *al-Qur'an al-Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 311.

⁶⁵ Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur'an al-Karim* (Madinah: Percetakan Al Qur'an Raja Fahd, 1434), 482. Lihat juga *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 483.

yang kedua ini dibagi dua bagian, yaitu: yang terkait dengan *ufuq* dan yang berkenaan dengan diri manusia sendiri. Karena itu, menurut Muḥyi al-Dīn bin Aḥmad Muṣṭafā Darwish, lafal *wa fī al-āfāq* dan *wa fī anfusihim* merupakan *hal* (keadaan yang terkait dengan) *āyatina*. Khusus *wa fī anfusihim* posisinya *ma'tuf* kepada *wa fī al-āfāq*.⁶⁶

Lafal *ra'a* dalam ayat ini adalah *fī 'il thulāthi mazīd bi harf wāḥid* (dengan tambahan satu huruf), *wazan af'ala-yuf'ilu*.⁶⁷ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah Allah akan menunjukkan keagungan ayat-ayat-Nya terkait *ufuq* dan diri manusia sendiri.

Konsep lafal *ra'a* dalam redaksi ayat ini yakni memperlihatkan secara langsung ayat-ayat tentang keagungan Tuhan melalui tanda alam semesta (makrokosmos—*ufuq*) dan diri manusia sendiri (mikrokosmos). al-Zamakhsharī menafsirkan *al-āfāq* dan *fī anfusihim* sebagai tanda-tanda keagungan Allah terkait dua hal, yaitu: Allah memudahkan untuk Rasulullah Saw., dalam menyebarkan dakwah Islam, dan menolongnya Saw., hingga Islam tersebar dari Timur sampai ke Barat. Juga terkait dengan kemenangan-kemenangan Rasulullah Saw., dan kaum muslimin dalam peperangan meski dengan jumlah yang tak berimbang. Tentu hal itu seharusnya cukup menjadi kesaksian tentang kebenaran yang telah jelas. Tidakkah cukup tanda-tanda kekuasaan Allah sebagai persaksian dan perenungan, yang sesungguhnya Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu dengan sangat teliti.⁶⁸ Struktur peristiwa ayat ini adalah Allah memperlihatkan langsung

⁶⁶ Muḥyi al-Dīn bin Aḥmad Muṣṭafā Darwish, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuh*, Juz 9, 8.

⁶⁷ Muḥammad Ma'sūm bin 'Alī, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 16-18.

⁶⁸ al-Zamakhsharī, *al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawamiq al-Tanzīl*, Juz 4, 206-207.

kebesaran-Nya melalui *ufuq* dan diri manusia, bertujuan untuk membuktikan tentang kebenaran pengetahuan tentang Tuhan itu sendiri melalui perenungan dan pengalaman manusia.

Proses epistemologis al-Qur'an Surah Fuṣṣilat [41]: 53 adalah Allah memperlihatkan. Subjek memperlihatkan objek yakni orang-orang kafir dan *mushrik* (dengan uraian unsur objek berupa orang sekaligus perilakunya), *āyātīnā* (unsurnya, penciptaan alam semesta dan tata surya, al-Qur'an, dan lain-lain), *āfāq* (alam semesta dan sistem edarnya) dan *anfusihi* (fisik tubuh, kelengkapan anatomis, indera, akal, jiwa dan raga). Jumlah unsur objek *ra'a* dalam ayat di atas adalah kompleks, yaitu: fisik dan metafisik. Hasil epistemologisnya adalah memperoleh 'ilm dari Allah terkait perilaku dusta orang-orang kafir dan *mushrik* serta kebenaran al-Qur'an yang ditunjukkan dengan objek ayat-ayat Allah, *āfāq*, dan *anfusihi*. Lokusnya adalah indera dan akal.

Konsep makna lafal *ra'a* dalam redaksi ayat ini adalah *memperlihatkan secara langsung*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *ra'a* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah Fuṣṣilat [41]: 53⁶⁹ adalah sebagai berikut: "Kami akan *memperlihatkan secara langsung* kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap *ufuq* dan pada diri mereka

⁶⁹ Terjemahan makna lafal epistemologi berasal dari refleksi penulis. Untuk membedakannya, terjemahan lafal epistemologi dicetak miring. Sedangkan bagian terjemahan selain tentang lafal epistemologi adalah terjemahan lengkap ayat ini yang diambil dari Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur'an al-Karim wa Tarjamatu Ma'anih ila al-Lughah al-Indunisiyah* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1437 H), 775; juga diambil dari <https://quran.kemenag.go.id/>, last accessed 30 January 2021, 08:23. Sebagai pembanding terjemahan penulis juga mengkosrocek dengan terjemahan H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 2 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 864.

sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa al-Qur'an itu adalah benar. Apakah Tuhanmu tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia (Tuhan) Maha Menyaksikan segala sesuatu?.”

c. *Nazara*⁷⁰

Lafal epistemologi *nazara* merupakan proses epistemologi melihat yang tidak sekedar melihat dengan hanya menggunakan persepsi inderawi. Ada keterlibatan observasi inderawi terhadap objek eksternal dan dilanjutkan pencerapan dengan memori dan perbandingan dengan objek lain yang serupa.

Al-Rāghib al-Asfahāni mendefinisikan *nazara* kepada beberapa makna, di antaranya yaitu: *pertama*, memperhatikan dengan mata menyelidik untuk memperoleh sesuatu atau melihatnya (*taqlīb al-baṣari wa al-abṣirati*);⁷¹ *kedua*, memperhatikan dengan seksama dan mendalam (*al-ta'ammul wa al-fahṣ*);⁷² dan *ketiga*, merenungkan (*tadabbur*).⁷³ Ibn Manẓūr menyebutkan bahwa lafal *nazara* memuat beberapa makna, di antaranya yaitu: *pertama*, melihat dengan pandangan mata inderawi (*ḥiss al-‘ayn*); *kedua*, melihat dengan pandangan mata inderawi sekaligus hati (*nazar al-‘ayn wa nazar al-qalb*); *ketiga*, memperhatikan dengan

⁷⁰ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur'an 129 kali, dengan perincian *nazara* 87 kali; *anzara* 6 kali; *yunzarūn* 6 kali; *yantaziru* 8 kali; *nazarun* 1 kali; *naẓirun* 5 kali; *nāẓirah* 2 kali; *nazratun* 2 kali; *munzarun* 6 kali; dan *muntazirun* 6 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 947-949. Lihat juga Muhammad Said al-Luham, *al-Mu'jam al-Mufahrash li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dar al-Marefah, 2015), 927. Juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Faḥḥ al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur'an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 439-440.

⁷¹ Contohnya al-Qur'an Surah al-Qiyāmah [75]: 22-23. Lihat al-Rāghib al-Asfahāni, *Mufradāt*, 812.

⁷² Contohnya al-Qur'an Surah Yūnus [10]: 101. Lihat al-Rāghib al-Asfahāni, *Mufradāt*, Ibid.

⁷³ Contohnya al-Qur'an Surah Al-Ghāshiyah [88]: 17. Lihat al-Rāghib al-Asfahāni, *Mufradāt*, Ibid.

mata inderawi (*al-ta'ammul bi al-'ayn*); dan *keempat* menyaksikan dan mengetahui secara langsung (contohnya al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 50).⁷⁴

Bila diteliti ayat di bawah ini, proses observasi dan perbandingan dilakukan setelah mengetahui suatu objek dengan proses observasi sebelumnya. Oleh karena itu, lafal *nazara* di dalam al-Qur'an, salah satunya dipasangkan dengan lafal '*alima* dan *sha'ura*.⁷⁵ Ada proses observasi sebelumnya dan sekaligus perbandingan (*'alima*) serta *sha'ura* yang dalam hal ini diberi batasan, agar sebelum proses epistemologis selesai, supaya tidak menyampaikan ke siapapun. *Nazara* dengan demikian melibatkan empat proses sekaligus, yaitu: melihat objek, mengamatnya dengan teliti dan seksama, membandingkannya dengan objek lain yang pernah diobservasi. Setelah proses observasi selesai dan menghasilkan pengetahuan, baru hasil pengetahuannya bisa disampaikan. Berikut contoh detail ayat yang membahas lafal epistemologi *nazara*:

Al-Qur'an Surah al-Kahfi [18]: 19.⁷⁶ Struktur gramatika lafal *nazara* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il muḍāri' majzūm dengan lām amr, fā'il-nya ḍamir huwa (salah seorang dari ashab al-kahfi), dan maf'ūl bih-nya, yaitu: ayyuha azka ṭa'āman (makanan mana yang lebih baik). Maf'ūl bih-nya bisa sebagai kalimat istifhāmiyah (kalimat tanya) atau sebagai mauṣūlah (kata penghubung). Sebagai kalimat lengkap, maf'ūl bih-nya terdiri dari mubtada' (ayyuha) dan khabar (azka*

⁷⁴ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid VI, 4465. Lihat juga al-Fairuzabadi, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Cetakan VIII, 484.

⁷⁵ Contohnya Al-Qur'an Surah al-Kahfi [18]: 19.

⁷⁶ Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur'an al-Karīm* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1434), 295. Lihat juga *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 296.

ta'āman).⁷⁷ Struktur gramatika peristiwanya adalah salah seorang dari *Aṣḥāb al-Kahfi* diminta oleh salah satu dari temannya untuk melihat mana makanan yang lebih baik.

Lafal *naẓara* dalam ayat ini adalah *fi'il thulāthi mujarrad naẓara-yanẓuru* dengan *wazan fa'ala-yaf'ulu*.⁷⁸ Struktur peristiwa yang dikandung dalam ayat ini adalah dialog tentang berapa lama mereka telah tertidur di gua, mereka saling berselisih pendapat, lalu di antara mereka mengatakan agar meminta salah satu dari mereka melihat makanan mana yang lebih baik. Dengan pergi ke pasar mereka menjadi tahu berapa lama mereka telah berada di gua, karena mata uang yang dipakai telah berganti.⁷⁹

Struktur konsep lafal *naẓara* dalam redaksi ayat ini mendeskripsikan kronologi peristiwa yaitu bahwa salah seorang di antara mereka diminta melihat makanan mana yang lebih baik. Hal itu dilakukan untuk menengahi perselisihan pendapat tentang berapa lama mereka telah tinggal. Salah satu dari mereka berkata Tuhan lebih tahu berapa lama mereka telah tinggal di gua itu. Menindak-lanjuti berapa lama mereka telah tinggal, dimintalah salah satu dari mereka untuk pergi ke pasar melihat mana makanan yang lebih baik. Melihat makanan mana yang lebih baik, tentu dengan membeli dan mencicipinya. Terjadi proses observasi dan

⁷⁷ Muḥyi al-Dīn bin Aḥmad Muṣṭafā Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 5, 555-556.

⁷⁸ Muḥammad Ma'ṣūm bin 'Alī, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 2-3.

⁷⁹ H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditaṣḥih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 520. Lihat juga *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 296.

membandingkan. Sehingga mereka menjadi tahu dalam waktu berapa lama mereka telah berada di dalam gua itu.⁸⁰

Proses epistemologis al-Qur'an Surah al-Kahfi [18]: 19 adalah salah satu dari *Aṣḥāb al-Kahfi* memperhatikan. Objek yang diperhatikan oleh subjek adalah *azka ṭa'āman*, madinah, mata uang, rezeki dari Allah, *walyalaṭṭaf* dan *bikum*. Unsur-unsur objek yang dapat diuraikan, yaitu: *azka* (bersih berupa fisik dan idea), *ṭa'āman* (bentuk, isi, rasa, bahan), *madinah* (kota, orang, makanan khas, sistem sosial, sistem kebudayaan, sistem ekonomi politik, dan lain-lain), *mata uang* (logam, kertas, nominal, fungsi), rezeki dari Allah (harta, benda, 'ilm, keberkahan, kebaikan, dan lain-lain), *wal yatalaṭṭaf* (rasa diri dan rasa orang lain), dan *bikum* (diri sendiri, orang lain di sekitarnya, rasa diri dan rasa orang lain, perilaku, dan dampak perilaku).

Jumlah unsur objek dalam ayat tersebut plural, yaitu: fisik, semi metafisik, dan metafisik. Subjek dalam proses epistemologi *naẓara* ini memperhatikan objek-objek di atas beserta unsur-unsur yang melekat padanya. Hasil epistemologisnya adalah mengerti dampak rasa dari perilaku orang lain. Relasi antar unsur objek pada satu objek, antar objek dan antar unsur objek pada beragam objek menunjukkan bahwa lafal *naẓara* berfungsi sebagai proses epistemologis dengan jumlah objek yang plural. Misalnya unsur dalam *azka ṭa'āman* (fisik atau idea dalam hal bersihnya makanan yang akan dibeli). Makanan berupa bentuk, isi, rasa, dan bahan dapat dibeli utamanya dengan mata uang dengan nominal setara. Relasi subjek lafal *naẓara* terhadap salah satu objeknya adalah salah seorang dari *Aṣḥāb*

⁸⁰ Ibid.

al-Kahfi memperhatikan mana makanan yang terbaik. Tujuannya untuk mengetahui berapa lama mereka telah tinggal. Memperhatikan makanan mana yang terbaik dengan maksud mengetahui berapa lama mereka tinggal dengan mengukur uang yang dipergunakan merupakan subjek yang membangun relasi dengan objek plural, yakni dari segi perbedaan objek dan perbedaan unsurnya. Lokusnya dalam akal dan pengalaman.

Konsep makna lafal *nazara* dalam redaksi ayat ini adalah *memperhatikan*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *nazara* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-Kahfi (18): 19⁸¹: “Dan demikianlah Kami bangunkan mereka, agar di antara mereka saling bertanya. Salah seorang di antara mereka berkata, “Sudah berapa lamakah kalian berada (di sini)?” Mereka menjawab, “Kita berada (di sini) sehari atau setengah hari.” Berkata (yang lain lagi), “Tuhan kalian lebih mengetahui berapa lama kalian berada (di sini). Maka mintalah salah seorang di antara kalian pergi ke kota dengan membawa uang perakmu ini, dan hendaklah dia *memperhatikan* manakah makanan yang lebih baik, dan bawalah sebagian makanan itu untuk kalian, dan hendaklah dia berlaku lemah lembut dan jangan sekali-kali menceritakan hal kalian kepada siapapun.”

⁸¹ Terjemahan makna lafal epistemologi berasal dari refleksi penulis. Untuk membedakannya, terjemahan lafal epistemologi dicetak miring. Sedangkan bagian terjemahan selain tentang lafal epistemologi adalah terjemahan lengkap ayat ini yang diambil dari Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur'an al-Karim wa Tarjamatu Ma'anih ila al-Lughah al-Indunisiyah* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1437 H), 451; juga diambil dari <https://quran.kemenag.go.id/>, last accessed 30 January 2021, 08:23. Sebagai pembanding terjemahan penulis juga mengkroscek dengan terjemahan H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 2 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 519-520.

d. *Başura*⁸²

Başura secara lengkap dari struktur maknanya bisa diartikan memandang dengan mata, disertai memori, dan mata batin. Dalam *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, al-Rāghib al-Asfahānī menyebutkan beberapa makna dari lafal *başura*, di antaranya, yaitu: *pertama*, jika tidak berkumpul dengan aktifitas yang berkaitan dengan penglihatan hati, maka bermakna penglihatan indera mata;⁸³ *kedua*, melihat dengan anggota tubuh yang berfungsi dan bertugas untuk melihat—berpikir dan memahami (*al-jarihātu al-nażiratu*);⁸⁴ dan *ketiga*, melihat dengan potensial hati yang dapat memperoleh pengetahuan (*quwwatu al-qalb al-mudrikatu*).⁸⁵

Dalam *Lisān al-‘Arab*, Ibn Manẓūr menyampaikan bahwa di antara makna lafal *başura*, yaitu: *pertama*, terkait dengan asma Allah *al-baṣīr*, maknanya adalah Yang Maha Menyaksikan segala sesuatu baik yang tampak ataupun tersembunyi; *kedua*, pernyataan yang menyingkap sifat sempurna dari sesuatu yang dapat dilihat; *ketiga*, penglihatan dengan indera penglihatan; *keempat*, penglihatan inderawi; dan *terakhir*, pengetahuan dari Tuhan, yakni al-Qur’an (*basā’ir*).⁸⁶ Secara khusus, al-Fairuzabadi mengatakan bahwa *başura* memuat tiga prinsip

⁸² Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur’an 148 kali, dengan perincian *başura* 3 kali; *yubaṣṣar* 1 kali; *abṣara* 27 kali; *abṣir* 2 kali; *baṣīr* 51 kali; *baṣīratun* 2 kali; *basā’ir* 5 kali; *tabṣīratun* 1 kali; *mubṣīr* 3 kali; *mubṣīrūn* 1 kali; *mubṣīratun* 3 kali; *mustabṣīrīn* 1 kali; *baṣarun* 10 kali dan *abṣarun* 38 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 94-96. Lihat juga Muhammad Said al-Luham, *al-Mu‘jam al-Mufahrash li Alfāz al-Qur’an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Marefah, 2015), 290-292. Juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur’an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 53-55.

⁸³ Contohnya al-Qur’an Surah Maryam [19]: 42. Lihat al-Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt*, 127.

⁸⁴ Contohnya al-Qur’an Surah al-Nahl [16]: 77 & al-Qur’an Surah al-Ahzab [33]: 10. Lihat al-Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt*, Ibid.

⁸⁵ Contohnya al-Qur’an Surah Qaf [50]: 22. Lihat al-Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt*, Ibid.

⁸⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid 1, 290.

makna, yaitu: penglihatan mata inderawi, penglihatan nalar (dalam pengertian *nazar*), dan penglihatan dengan mata hati (*al-qalb*).⁸⁷

Proses epistemologis lafal *başura* dalam al-Qur'an dapat digambarkan dengan diawali persepsi, yaitu: melihat, kemudian memandang secara *zāhir*, diambil sebagai pelajaran, lalu dilanjutkan memandang dengan mata hati, kemudian menjadi kemantapan di dalam hati (keyakinan). *Başura* dengan demikian adalah kegiatan epistemologis memandang secara *zāhir* dan *bāṭin*. Dalam ayat-ayat di bawah ini, dapat dirumuskan bahwa lafal epistemologis *başura* menggambarkan proses memandang objek pengetahuan dengan kategori-kategori tersebut di atas. Berikut ini adalah salah satu contoh ayat yang memuat lafal *başura*, yaitu:

Al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 13.⁸⁸ Struktur gramatika lafal *başura* dalam redaksi ayat ini adalah *isim maşdar* dalam bentuk jamak, ditambahi kata *uli* menjadi *uli al-abşār*. Lafal *başura* dalam redaksi ayat ini adalah *fā'il* dari *fi'il ra'a* yang berbentuk *fi'il muḍāri' yarawna*, dengan *maf'ūl bih*-nya Allah menguatkan pertolongan untuk siapapun yang dikehendakinya; bisa juga secara *i'rab*, lafal *başura* dalam redaksi ayat ini adalah *iḍāfah* dari lafal *'ibrah* yang merupakan isim dari huruf *ta'kid inna* yang berfungsi sebagai huruf yang menyerupai *fi'il* (*ḥarf muşabbah bi al-fi'li*).⁸⁹ Struktur gramatika peristiwanya adalah jika yang pertama adalah orang yang dapat melihat dengan mata hatinya itu akan mengambil

⁸⁷ Al-Fairuzabadi, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, 351.

⁸⁸ Muşḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, al-Qur'an al-Karīm (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1434), 51. Lihat juga *al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 52.

⁸⁹ Muḥyi al-Dīn bin Aḥmad Muşṭafā Darwish, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuh*, Juz 1, 466.

pelajaran bahwa dalam peperangan yang dimenangkan kaum mukminin Allah menguatkan mereka dan memberikan pertolongan. Jika gramatika yang kedua, bahwa orang-orang yang dapat melihat dengan mata hatinya itu sungguh merupakan orang yang selalu mengambil pelajaran.

Lafal *başura* dalam ayat ini adalah *isim maşdar* berbentuk *jama'*, dari *fi'il thulāthī mujarrad başura-yabşuru-başaran* dengan *wazan fa'ula-yaf'ulu-fa'alan*.⁹⁰ Secara *i'rab* dalam kalimat, lafal *başura* dalam bentuk *isim maşdar* dengan tambahan lafal *uli* adalah *fā'il* dari *ra'a* atau *iḍāfah 'ibrah* yang merupakan *isim ḥarf ta'kid inna* (*harf mushabbah bi al-fi'li*). Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah orang yang melihat dengan mata hati, melihat ada pertolongan Allah dalam kekuatan yang dimiliki kaum mukminin ketika berperang meski dengan jumlah sedikit. Hal demikian dalam peperangan kaum mukminin mendapatkan pertolongan dan kekuatan, benar-benar menjadi pelajaran bagi orang yang dapat melihat dengan mata hatinya.⁹¹

Konsep lafal *başura* dalam redaksi ayat ini yakni orang yang dapat memandang dengan mata hatinya (meneliti dan merenungkan).⁹² Struktur peristiwanya adalah orang kafir melihat jumlah orang mukmin banyak. Orang mukmin semakin yakin dengan jalan *jihād fī sabīlillāh* mereka peroleh kemenangan. Orang yang dapat melihat dengan mata hatinya melihat bahwa ini adalah pertolongan dan kekuatan dari Allah yang bisa diambil sebagai pelajaran.⁹³

⁹⁰ Muḥammad Ma'sūm bin 'Alī, *al-Amthilah al-Taşrifiyah*, 6.

⁹¹ Muşţafā Darwish, *I'rāb al-Qur'ān*, Juz 1, 466.

⁹² H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, Jilid 1, 89-90.

⁹³ Ibid.

Proses epistemologi dalam al-Qur'an Surat Āli 'Imrān [3]: 13 adalah *uli al-absār* melihat. Subjek melihat objek pengetahuan yakni berupa ' *ibrah* dan seluruh peristiwa secara utuh. Jumlah unsur objek dalam redaksi ayat ini bersifat kompleks, yakni fisik dan metafisik. Unsur-unsur objeknya dapat diidentifikasi berupa ' *ibrah* (peristiwa, struktur peristiwa, *setting* peristiwa, perilaku dalam peristiwa, dan pelaku dalam peristiwa), dan peristiwa secara utuh (peristiwa, waktu terjadinya peristiwa, *setting* peristiwa, pelaku dan perilakunya dalam peristiwa). Proses epistemologisnya adalah *uli al-absār* memandang ' *ibrah* sebagai peristiwa beserta unsur-unsurnya. Yakni, memandang dengan hati akan menghasilkan orang yang dapat menggunakan nalar dan mengerti tentang pengetahuan terkait dengan pertolongan Allah dan kekuatan dari Allah. Hasil epistemologinya adalah memandang pertolongan dan kekuatan Allah sebagai kesadaran serta pelajaran pengetahuan. Lokusnya dalam hati, akal dan pengalaman inderawi.

Konsep makna lafal *başura* dalam redaksi ayat ini adalah *dapat melihat dengan mata hatinya*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *başura* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surat Āli 'Imrān [3]: 13⁹⁴ adalah sebagai berikut: "Sesungguhnya telah ada tanda bagi kalian pada dua

⁹⁴ Terjemahan makna lafal epistemologi berasal dari refleksi penulis. Untuk membedakannya, terjemahan lafal epistemologi dicetak miring. Sedangkan bagian terjemahan selain tentang lafal epistemologi adalah terjemahan lengkap ayat ini yang diambil dari Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur'an al-Karim wa Tarjamatu Ma'anih ila al-Lughah al-Indunisiyah* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1437 H), 75; juga diambil dari <https://quran.kemenag.go.id/>, last accessed 30 January 2021, 08:23. Sebagai pembanding terjemahan penulis juga mengkoscek dengan terjemahan H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 89-90.

golongan yang berhadap-hadapan. Satu golongan berperang di jalan Allah dan yang lain golongan kafir yang melihat dengan mata kepala mereka sendiri, bahwa mereka golongan Muslim dua kali lipat jumlah mereka. Allah menguatkan dengan pertolongan-Nya bagi siapa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya, pada yang demikian itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang *dapat melihat dengan mata hatinya.*”

e. *Dhāqa*⁹⁵

Dhāqa menurut al-Rāghib al-Asfahānī memiliki makna yang terkait dengan lezatnya rasa makanan di mulut. Secara bahasa asal maknanya adalah makanan yang ada di mulut; makanan di mulut itu sedikit saja. Di dalam al-Qur’an disebutkan dengan dipasangkan pada dua kelompok hal, yaitu: *pertama*, ‘*adhāb* dan *rahmah*; serta *kedua*, lapar dan takut. ‘*Adhāb* dan *rahmah* dimaksudkan sebagai pengingat (*dhikr*) tentang tidak enakunya ‘*adhāb* dan nyamannya *rahmah*. Sedangkan lapar dan takut dimaksudkan sebagai pengalaman dan ujian.⁹⁶ Al-Fairuzabadi dalam *al-Muḥīṭ* membatasi pemaknaan *dhāqa* pada satu hal dengan dua objek, yaitu berusaha merasakan secara langsung kelezatan rasa dan merasakan kelezatan rasa setelah mengalaminya.⁹⁷

⁹⁵ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur’an 63 kali, dengan perincian *dhāqa* 36 kali; *adhāqa* 22 kali; *dha’iqatun* 3 kali; *dhā’iquna* 2 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 337-338. Lihat juga Muhammad Said al-Luham, *al-Mu’jam al-Mufarash li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Marfah, 2015), 519-520. Juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur’an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 164-165.

⁹⁶ Contoh ayat tentang ‘*adhāb* dan *rahmah*, yaitu: Al-Qur’an Surah al-Nisā [4]: 56 dan Al-Qur’an Surah Hūd [11]: 9. Sedangkan contoh ayat tentang lapar dan takut, yaitu: Al-Qur’an Surah al-Nahl [16]: 112 dan Al-Qur’an Surah al-Shūra [42]: 48. Lihat al-Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt*, 332-333.

⁹⁷ al-Fairuzabadi, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, 885.

Dhāqa dalam al-Qur'an dengan makna merasakan dengan indera adalah terkait dengan tiga makna sekaligus, yaitu: membau, mencecap, dan menyentuh. Secara umum, pasangan kata *dhāqa* adalah '*adhāb*'. '*Adhāb*' dalam al-Qur'an pada umumnya dikaitkan dengan kejadian di akherat, meski untuk kasus umat terdahulu terjadi juga di dunia. Dalam kaitan dengan objeknya, objek yang dirasa adalah *ẓāhir* dan *bāṭin*.⁹⁸ Pengalaman rasa dalam konteks *dhāqa* adalah pengalaman inderawi secara langsung yang dialami subjek pengetahuan. Berikut adalah salah contoh ayat beserta uraiannya:

Al-Qur'an Surah al-An'ām [6]: 148.⁹⁹ Struktur gramatika lafal *dhāqa* dalam redaksi ayat ini, yakni dalam bentuk *fi'il māḍī*, dengan *fā'il alladhīna min qablihim*, dan *maf'ūl bih*-nya adalah *ba'sana* ('*adhāb* Kami).¹⁰⁰ Struktur gramatika peristiwanya adalah orang-orang yang *mushrik* berlaku sama dengan orang-orang sebelum mereka dalam mendustakan para rasul. Orang-orang terdahulu itu (tidak berhenti) mendustakan rasul sampai mereka merasakan '*adhāb* Allah'.¹⁰¹

Lafal *dhāqa* dalam ayat ini adalah *fi'il thulāthī mujarrad dhāqa yadhūqu* dengan *wazan fa'ala-yaf'ulu*.¹⁰² Secara *i'rāb* dalam kalimat, lafal *dhāqa* dalam bentuk *fi'il māḍī* dengan *fā'il hum* (*alladhīna min qablihim*). Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah orang-orang terdahulu yang merasakan '*adhāb* Allah adalah orang-orang yang biasanya mendustakan para

⁹⁸ Misalnya terkait ayat-ayat terutama lapar dan takut, serta bisa juga tentang '*adhāb* dan *rahmah*.

⁹⁹ Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur'an al-Karim* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1434), 148. Lihat juga *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 149.

¹⁰⁰ Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 3, 263.

¹⁰¹ Al-Zamakhsharī, *al-Kashaf*, Juz 2, 76-77

¹⁰² Ma'sūm bin 'Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 2.

rasul. Orang-orang *mushrik* pada zaman Nabi Saw., meniru orang-orang terdahulu itu dalam melakukan hal yang sama.

Konsep lafal *dhāqa* dalam redaksi ayat ini yakni merasakan secara *ẓāhir* dan *bāṭin* ‘*adhāb* Allah. Struktur peristiwanya adalah orang-orang *mushrik* akan merasakan ‘*adhāb* Allah secara *ẓāhir* dan *bāṭin* sama dengan yang telah dialami oleh orang-orang terdahulu yang ingkar, karena mereka juga terus-menerus mendustakan Nabi Saw. dan risalahnya. Huruf *hattā* dalam kalimat *hatta dhāqū*, mereka terus-menerus mendustakan, hingga merasakan ‘*adhāb*.¹⁰³

Proses epistemologi dalam al-Qur’an Surah al-An‘ām [6]: 148 ini adalah orang-orang *mushrik* merasakan. Dalam konteks *dhāqa*, relasi subjek-objek dalam redaksi ayat adalah subjek merasakan objek berupa *ba’sana*, ‘*ilm*, dan *ittiba’ zan*. Unsur-unsur objek dalam ayat ini adalah *ba’sana* (kesakitan secara fisik), ‘*ilm* (idea, bukti, konsep, teori dan lain-lain), *zan* (idea dan perilaku). Unsur objek lafal epistemologi *dhāqa* dalam redaksi ayat ini tunggal, yaitu: fisik. Proses epistemologisnya adalah subjek merasakan kesakitan secara fisik, sehingga subjek mengetahui (‘*ilm*) rasa sakit itu, dan tetapi tetap tidak diikutinya. Yang diikuti justru adalah *zan*. Hasil epistemologisnya adalah pengetahuan yang didasari oleh asumsi belaka tanpa data (*zan*). Uraian tentang *ittiba’ zan* adalah mengikuti orang lain (idea dan perilakunya, perilaku *shirk*, perilaku orang tua, dan perilaku bohong).

Lafal *dhāqa* dalam redaksi ayat ini adalah relasi antara subjek dan objek yang berjumlah tunggal, fisik saja. Relasi itu adalah merasakan ‘*adhāb* karena mengikuti praduga. Oleh karena itu, ketika mereka diberi penjelasan tentang

¹⁰³ Darwish, *I’rāb al-Qur’ān wa Bayānuh*, Juz 3, 263.

'*adhāb*' yang juga pernah ditimpakan kepada orang-orang terdahulu yang mendustakan para rasul, mereka justru mendustakan Rasul Muhammad Saw., sama seperti yang dilakukan oleh orang-orang terdahulu itu. Isi dan bentuknya adalah rasa *ẓāhir* dan *bāṭin* yang menjadi pengetahuan, setelah proses mempertimbangkan menggunakan '*ilm*' atau *ẓān*. Hasilnya adalah mereka dapat merasakan '*adhāb*' Allah secara *ẓāhir*, meski mereka menolaknya. Lokusnya dalam akal dan pengalaman.

Konsep makna lafal *dhāqa* dalam redaksi ayat ini adalah *dapat merasakan*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *dhāqa* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-An'ām: 148¹⁰⁴ adalah sebagai berikut: "Orang-orang *mushrik* berkata, "Jika Allah menghendaki, tentu kami tidak akan mempersekutukan-Nya, begitu pula nenek moyang kami, dan kami tidak akan mengharamkan apa pun." Demikian pula orang-orang sebelum mereka yang telah mendustakan (para rasul) sampai *mereka dapat merasakan 'adhāb Kami*. Katakanlah (Muhammad), "Apakah kamu mempunyai pengetahuan yang dapat kamu kemukakan kepada kami? Yang kamu ikuti hanya persangkaan belaka, dan kamu hanya mengira."

¹⁰⁴ Terjemahan makna lafal epistemologi berasal dari refleksi penulis. Untuk membedakannya, terjemahan lafal epistemologi dicetak miring. Sedangkan bagian terjemahan selain tentang lafal epistemologi adalah terjemahan lengkap ayat ini yang diambil dari Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur'an al-Karim wa Tarjamatu Ma'anih ila al-Lughah al-Indunisiyah* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1437 H), 220; juga diambil dari <https://quran.kemenag.go.id/>, last accessed 30 January 2021, 08:23. Sebagai pembanding terjemahan penulis juga mengkroscek dengan terjemahan H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 260.

f. *Alhama*¹⁰⁵ dan *Awḥā*¹⁰⁶

Proses epistemologi *alhama* dan *awḥā* adalah proses inderawi. Perbedaannya dengan proses inderawi lainnya adalah pada subjek pengetahuannya. Subjek pengetahuan pada lafal *alhama* dan *awḥā* ini pasif, tinggal menerima objek eksternal yang disampaikan kepadanya. Dari sisi prosesnya, pengetahuan dengan lafal *alhama* dan *awḥā* ini tidak bisa dipandang sebagai pengetahuan yang tidak bisa dipercaya. Melihat prosesnya, pengetahuan ini sangat murni dan jernih, karena tidak terkontaminasi dengan inderawi lainnya yang menipu. Melainkan proses inderawi yang pasif membuka informasi tentang objek eksternal langsung diterima dengan baik, tanpa perantara proses inderawi pada umumnya.

Al-Rāghib al-Asfahānī menyebutkan bahwa *alhama* biasanya juga disebut *iltahama* bermakna menyampaikan sesuatu di dalam hati, akal dan nalar (*al-raw‘u*).¹⁰⁷ Dikhususkan terkait dengan penyampaian sesuatu yang berasal dari sisi Allah Swt.¹⁰⁸ Sedangkan makna dasar *awḥā* adalah menyampaikan *ishārāt* secara cepat. Sementara itu, secara khusus yang dimaksudkan adalah menyampaikan kalimat *ilāhiyah* kepada para nabi, rasul dan *awliyā’*. Penyampiannya dapat

¹⁰⁵ Lafal ini hanya disebut 1 kali dalam al-Qur’an dengan bentuk *alhama*. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 853. Lihat FaiḍulLāh al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur’an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 402.

¹⁰⁶ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur’an 78 kali, dengan perincian *awḥā* 46 kali; *‘uḥīya* 26 kali; dan *waḥyun* 6 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 1016. Lihat juga Muḥammad Sa‘īd al-Luḥam, *al-Mu’jam al-Mufāhrash li Alfāz al-Qur’an al-Karīm* (Beirut: Dar al-Marefah, 2015), 952. FaiḍulLāh al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur’an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 465-466.

¹⁰⁷ Pemaknaan *al-raw‘u* dengan hati (*al-qalb*), akal (*al-dhihn*), dan nalar (*al-‘aql*) penulis ambil dari <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%B9/> last accessed 11 Feb 2021, at 08:38. *Al-raw‘u* juga terkadang dimaknai dengan rasa takut. Contohnya al-Qur’an Surah Hūd [11]: 74.

¹⁰⁸ Contohnya al-Qur’an Surah al-Shams [91]: 8, lihat al-Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt*, 748.

melalui utusan khusus dari kalangan malaikat atau bisa juga berupa suara yang didengar. Seperti penyampaian Jibril kepada Nabi Saw., dalam beragam bentuk. Wahyu ada yang berupa wahyu dan diperuntukkan untuk para rasul dan nabi; atau berupa ilham; atau berupa perintah menjalani ketentuan (*taskhir*); atau sesuatu yang disampaikan dari balik hijab, dan lain sebagainya. Dengan kata lain, wahyu itu disampaikan secara langsung oleh Allah melalui malaikat yang diutus untuk siapapun yang dikehendaki oleh Allah, yang dihunjamkan langsung melalui pendengaran, akal, dan hatinya.¹⁰⁹ Untuk lebih jelasnya, berikut adalah contoh dari salah satu ayat terkait *alhama* dan *awḥā*, yaitu:

Al-Qur'an Surah al-Shams [91]: 8.¹¹⁰ Lafal *alhama* dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika, yakni *fi'il māḍī*, *fā'il-nya huwa (Allah)*, dan *maf'ūl bih-nya* yang pertama adalah *fujūra-ha* (*nafs*—jiwa yang durjana) dan *maf'ūl bih* yang kedua adalah *taqwā-ha* (*nafs*—jiwa yang bertakwa).¹¹¹

Ṣiḡhat (bentuk) lafal *alhama* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il māḍī* dengan *ḍamīr fā'il huwa. Fi'il thulāthī mazīd bi ḥarfīn waḥidīn* (dengan tambahan satu huruf) *alhama – yulhimu – ilhāman*, dengan *wazan af'ala-yuf'ilu-'if'ālan*.¹¹² Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah Allah Swt., memberikan potensial kepada setiap jiwa untuk memilih jalan *fujūr* (kedurjanaan) atau *taqwā* (ketakwaan). Allah Swt mengilhamkan kepada setiap jiwa untuk

¹⁰⁹ Ibid., 858-860.

¹¹⁰ Muṣṣhaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur'an al-Karīm* (Madinah: Percetakan Al Qur'an Raja Fahd, 1434), 595. Lihat juga *al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 596.

¹¹¹ Darwish, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuh*, Juz 10, 496.

¹¹² Ma'sūm bin 'Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifīyah*, 16-18.

memilih jalan kedurjanaan atau ketakwaan. Mengilhamkan berarti memberikan pilihan langsung sesuai dengan aturan main yang telah ditetapkan oleh yang mengilhamkan.¹¹³

Konsep lafal *alhama* dalam redaksi ayat ini yakni mengilhamkan, memberi pilihan di antara dua pilihan, kepada setiap jiwa apakah jalan kedurjanaan atau ketakwaan. Dengan pilihan ini, bila memilih yang pertama maka merugi karena telah mengotori jiwanya. Bila memilih yang kedua beruntung karena telah menyucikan jiwanya. Struktur peristiwanya adalah Allah telah memberikan pilihan kepada setiap jiwa, mengilhamkan kepada setiap jiwa diawali dengan sumpah. Sumpah yang melibatkan alam semesta. Sumpah yang melibatkan pilihan jalan mengotori jiwa atau menyucikannya.¹¹⁴

Proses epistemologis lafal *alhama* dalam al-Qur'an Surah al-Shams [91]: 8 adalah Allah mengilhamkan. Objeknya adalah pilihan setiap jiwa untuk durjana atau takwa. Jumlah unsur objeknya kompleks, terdiri dari fisik, semi metafisik, dan metafisik. Hasil proses epistemologisnya adalah jiwa memilih mengotori atau menyucikan jiwanya sendiri. Memilih salah satu dari keduanya adalah kesadaran jiwa. Kesadaran memilih yang buruk atau yang baik. Kesadaran dalam memilih itu melibatkan akal dan hati. Apakah hatinya menerima prasyarat keburukan atau kebaikan. Penerimaan atas ilham pilihan yang diberikan Allah Swt merupakan proses kesadaran hati dan akal dalam menerima dua pilihan itu. Hasilnya,

¹¹³ al-Zamaksari, *al-Kashaf*, Juz 4, 759-760.

¹¹⁴ Ibid.

kesadaran pengetahuan untuk memilih keburukan atau kebaikan. Lokus informasinya ada di indera telinganya, akal, dada, dan hati.

Konsep makna lafal *alhama* dalam redaksi ayat ini adalah *mengilhamkan* atau *memberikan pilihan*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *alhama* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-Shams [91]: 8¹¹⁵: “maka Dia *mengilhamkan (memberikan pilihan)* kepadanya (jalan) kejahatan (kedurjanaan) dan ketakwaannya.”

Al-Qur'an Surah al-An'am [6]: 50.¹¹⁶ Lafal *awhā* dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika, yakni *fi'il muḍāri' bina' majhūl*, dengan *nā'ib fā'il-nya mustatir, ma isim mauṣul fī mahalli naṣbin* sebagai *maf'ūl bih*. Sedangkan *ilayya* (kepadaku—Muhammad) *huruf jar* dan *majrūr* terkait dengan pewahyuan. Kalimat lengkap *in attabi'u illā mā yūhā ilayya* termasuk ujung pembicaraan (*al-maqūl*) yang terkait kalimat *qul la aqūlu lakum 'indi* dan seterusnya.¹¹⁷ Struktur gramatika peristiwanya adalah Rasulullah Muhammad Saw., menegaskan bahwa beliau menerima wahyu bukan karena memiliki gudang ilmu dan mengetahui yang *ghayb*. Yang beliau Saw., lakukan adalah hanya mengikuti apa yang diwahyukan.

¹¹⁵ Terjemahan makna lafal epistemologi berasal dari refleksi penulis. Untuk membedakannya, terjemahan lafal epistemologi dicetak miring. Sedangkan bagian terjemahan selain tentang lafal epistemologi adalah terjemahan lengkap ayat ini yang diambil dari Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur'an al-Karim wa Tarjamatu Ma'anih ila al-Lughah al-Indunisiyah* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1437 H), 1014; juga diambil dari <https://quran.kemenag.go.id/>, last accessed 30 January 2021, 08:23. Sebagai pembanding terjemahan penulis juga mengkroscek dengan terjemahan H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 2 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 1108.

¹¹⁶ Mushaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur'an al-Karim* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1434), 133. Lihat juga *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 134.

¹¹⁷ Darwish, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuh*, Juz 3, 119.

Ini adalah perkara yang jelas, sehingga dalam redaksi ayat ini dipertanyakan secara retorik, apakah sama antara orang yang buta dan yang melihat.¹¹⁸

Ṣiḡhat (bentuk) lafal *awḥā* dalam redaksi ayat ini *fi' il thulāthī mazīd biḥarfīn waḥidin awḥā – yūḥī (binā' ma'lūm) yūhā (binā' majhūl)*, dengan *wazan af'ala-yuf'ilu*.¹¹⁹ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat untuk menjawab olok-olok dan cemooh orang-orang kafir bahwa Rasulullah Saw adalah seorang dukun penyihir yang gila dan akan mempengaruhi pikiran orang yang mendengarnya. Melalui ayat ini Allah menjawab bahwa yang disampaikan dan diikuti Rasulullah Saw adalah wahyu yang diterimanya dari Allah. Tidakkah pewahyuan itu mudah dibedakan oleh orang yang melihat dan orang yang buta.¹²⁰

Konsep lafal *awḥā* dalam redaksi ayat ini yakni Rasulullah Saw., hanya menerima dan mengikuti apa yang diwahyukan dari Allah kepadanya. Apa yang diwahyukan ini memuat gudang ilmu dan hal-hal ghaib. Apa yang diwahyukan kepada Rasulullah Saw bukan karena beliau memiliki ilmu, tetapi semuanya dari Allah Swt. Tidakkah mudah dibedakan oleh orang yang melihat dan orang yang buta tentang hal itu semua. Sehingga seharusnya orang-orang kafir itu kalau mau berpikir juga dengan seluruh indera dan hatinya, pastilah mereka beriman kepada wahyu yang disampaikan Allah Swt kepada Rasulullah Saw.¹²¹

Proses epistemologis dalam al-Qur'an Surah al-An'ām [6]: 50 adalah diwahyukan kepada Muhammad. Subjek menerima objek wahyu. Jumlah unsur

¹¹⁸ al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, Juz 2, 25-26.

¹¹⁹ Ma'sūm bin 'Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 16-18.

¹²⁰ al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, Juz 2, 25-26.

¹²¹ Ibid.

objek adalah kompleks abstrak, yakni fisik dan metafisik. Unsur-unsur objek wahyu adalah bahasa, lafal, makna lafal, kalimat, makna kalimat, jumlah atau kalimat lengkap, idea atau maksud *mutakallim*. Unsur-unsur objek wahyu diberikan oleh Subjek (Allah Swt.) melalui proses inderawi langsung, kemudian menghunjam di hati dan dada. Proses epistemologisnya adalah proses pewahyuan sebagai pengetahuan diterima langsung oleh Rasulullah Saw., secara inderawi yang pasif dan kemudian terhunjam di hatinya. Hasilnya, Rasulullah Saw., memperoleh pengetahuan berupa wahyu; pengetahuan yang langsung diberikan Tuhan kepadanya. Terhadap proses ini, yang masih meragukan penerimaan wahyu oleh Rasulullah Saw., digambarkan oleh al-Qur'an sebagai *al-a'mā* (yang buta mata hatinya), dan yang sebaliknya sebagai *al-baṣīr* (yang melihat dengan mata hatinya). Lokus wahyu ini ada di hati.

Konsep makna lafal *awḥā* dalam redaksi ayat ini adalah *diwahyukan*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *awḥā* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-An'ām [6]: 50¹²² adalah sebagai berikut: “Katakanlah (Yaa Muhammad), “Aku tidak mengatakan kepada kalian, bahwa aku memiliki perbendaharaan ilmu Allah ada padaku, dan aku tidak mengetahui yang gaib dan aku tidak (pula) mengatakan kepada kalian bahwa aku

¹²² Terjemahan makna lafal epistemologi berasal dari refleksi penulis. Untuk membedakannya, terjemahan lafal epistemologi dicetak miring. Sedangkan bagian terjemahan selain tentang lafal epistemologi adalah terjemahan lengkap ayat ini yang diambil dari Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur'an al-Karim wa Tarjamatu Ma'anih ila al-Lughah al-Indunisiyah* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1437 H), 200; juga diambil dari <https://quran.kemenag.go.id/>, last accessed 30 January 2021, 08:23. Sebagai pembanding terjemahan penulis juga mengkroscek dengan terjemahan H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 235.

malaikat. Aku hanya mengikuti apa yang *diwahyukan* kepadaku.” Katakanlah, “Apakah sama orang yang buta dengan orang yang melihat? Apakah kamu tidak memikirkan (nya)?””

2. Lafal-Lafal Proses Konseptual

Lafal-lafal proses konseptual adalah lafal-lafal yang dalam konteks proses dan objeknya lebih kompleks dibandingkan lafal pencerapan. Ada proses konsepsi setelah proses pencerapan, yaitu proses menjadikan objek yang diperoleh dengan pencerapan menjadi konsepsi. Kumpulan lafal proses konseptual adalah sebagai berikut *‘aqala (menggunakan nalar), ‘alima (mengetahui), faqaha (memahami), sha’ura (menyadari), adraka (mencandra atau memperoleh).*

Untuk detail bagaimana al-Qur’an menggambarkan proses konsepsi dapat dilihat dari uraian secara fenomenologis terhadap lafal-lafal berikut:

a. ‘Aqala¹²³

Lafal *‘aqala* dalam al-Qur’an tidak pernah disebut dalam bentuk isim. Keseluruhannya dalam bentuk *fi’il*, baik *māḍī* ataupun *muḍāri’*. Hal ini menunjukkan bahwa *‘aqala* itu adalah proses aktifitas nalar, bukan bentuk dan produk. Ungkapan al-Qur’an dalam menyebut proses nalar, lebih sering menggunakan sindiran negatif. Misalnya, apakah mereka tidak menggunakan nalarnya? Apakah mereka tidak berakal?

¹²³ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur’an 76 kali, dengan perincian *‘aqala* 1 kali; *‘aqalū* 1 kali, *ya’qilu* 1 kali, *na’qilu* 1 kali; *ta’qilūn* 24 kali; dan *ya’qilūn* 48. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 633-634. Lihat juga Muhammad Said al-Luham, *al-Mu’jam al-Mufahrash li Alfāz al-Qur’an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Marefah, 2015), 687. Juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur’an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 306.

Al-Rāghib al-Asfahānī mendefinisikan ‘*aql* sebagai potensial yang siap sedia menerima pengetahuan. Mengutip ‘Ali bin Abī Ṭālib Kw., al-Asfahānī menyebutkan bahwa ‘*aql* ada dua bentuk, yaitu: ‘*aql* yang berkembang karena hasil apa yang didengarkan—nalar empiris (‘*aql masmū*’) dan ‘*aql* yang sesuai dengan diciptakannya sebagaimana adanya, yakni ‘*aql* yang berkembang karena tabiat atau karakter—nalar natural (‘*aql maṭbu*’). Kata ‘Ali bin Abī Ṭālib: nalar empiris tidak bermanfaat jika tidak didasari nalar natural, seperti cahaya matahari yang tidak bermanfaat karena mata yang tertutup oleh hijab. Contoh nalar empiris dalam al-Qur’an disebutkan dalam al-Qur’an Surah al-‘Ankabūt [29]: 43 dan al-Qur’an Sura al-Baqarah [2]: 171. Sedangkan untuk contoh nalar natural disebutkan dalam hadits Nabi Saw., tentang dibebaskannya manusia tak berakal dari beban (*taklīf*).¹²⁴

Proses epistemologis lafal ‘*aqala* secara global beragam, yaitu: *pertama*, menggunakan nalar untuk objek faktual historis (al-Qur’an Surah Āli Imrān [3]: 65-66); *kedua*, menggunakan nalar setelah observasi (*naẓara*) objek eksternal historis (al-Qur’an Surah Yūsuf [12]: 109); dan *ketiga*, menggunakan nalar untuk mengambil pelajaran dari wahyu (al-Qur’an Surah al-Anbiyā’ [21]: 10).

Yang dimaksudkan sebagai proses konseptual untuk lafal ‘*aqala* adalah pengolahan objek sehingga menjadi proses epistemologis yang bersifat konseptual, tidak sekedar dilakukan dalam konteks persepsi. Lebih jauh adalah menggabungkan seluruh indera dan memori untuk mengolah objek-objek tersebut menjadi pengetahuan. Misalnya objek faktual historis. Tentu membutuhkan

¹²⁴ Al-Rāghib Al-Asfahānī, *Mufradāt*, 577-578.

keterlibatan seluruh indera. Lebih dari itu perlu juga dilakukan *judgement* atau justifikasi terkait kebenaran faktual itu, sehingga dapat meyakinkan para pemerhati setelah melakukan observasi (*naẓara*). Untuk detailnya, berikut adalah salah satu contoh dari ayat-ayat yang memuat lafal ‘*aqala*:

Al-Qur’an Surah Āli Imrān [3]: 65-66.¹²⁵ Struktur gramatika lafal ‘*aqala* dalam redaksi ayat ini, yakni *fi ‘il muḍāri’ diawali hamzah istifhām inkarī ta’ajjubī serta ḥarf lām nāfi (harf lam yang menunjukkan negasi), fā ‘il-nya adalah antum (ahl al-kitāb), dan maf’ūl bih-nya adalah lima tuhajjūna fī Ibrāhīm (batla qawlikum—tentang saling berbantahan terkait dengan Nabi Ibrahim As.).*¹²⁶ Struktur gramatika peristiwanya adalah *ahl al-kitāb* itu seperti tidak menggunakan nalarnya ketika saling berbantahan tentang Nabi Ibrahim As. (sebagai beragama Yahudi ataukah Nasrani). Kalimat tanya ‘apakah kalian tidak menggunakan nalar’ (saling berbantahan tentang Ibrahim As.)?¹²⁷

Lafal ‘*aqala* dalam redaksi ayat ini adalah *fi ‘il thulāthī mujarrad ‘aqala – ya’qilu*, dengan *wazan fā‘ala-yaf’ilu*.¹²⁸ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah para *ahl al-kitāb* itu tidak menggunakan nalarnya ketika saling berbantahan tentang Nabi Ibrahim apakah beliau As., beragama Yahudi atau Nasrani, padahal sudah jelas diketahui umum bahwa Nabi Ibrahim As., hadir sebagai Nabi jauh sebelum *Tawrāt* dan *Injīl* diturunkan.¹²⁹

¹²⁵ Muḥṣaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur’an al-Karim* (Madinah: Percetakan al-Qur’an Raja Fahd, 1434), 58. Lihat juga *al-Qur’an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 59.

¹²⁶ Darwish, *I’rāb al-Qur’ān wa Bayānuh*, Juz 1, 528.

¹²⁷ Al-Zamakhsharī, *al-Kashaf*, 1, 371.

¹²⁸ Ma‘šūm bin ‘Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 2-4.

¹²⁹ Al-Zamakhsharī, *al-Kashaf*, 1, 371.

Konsep lafal ‘*aqala* dalam redaksi ayat ini yakni tidak menggunakan nalarnya, sehingga mereka berbantah-bantahan tentang keyakinan Nabi Ibrahim As., apakah sebagai Yahudi atau Nasrani, yang sudah jelas alur logikanya. Karena itulah, di ayat berikutnya (66) Allah menegaskan itulah kebiasaan *ahl al-kitāb* itu. Suka berbantah-bantahan tentang sesuatu yang telah diketahui ataupun belum diketahui. Padahal Allah-lah Yang Maha Mengetahui, sementara manusia (*ahl al-kitāb*) itu tidak mengetahui apa-apa.¹³⁰

Proses epistemologis dalam al-Qur’an Surah Āli ‘Imrān [3]: 65-66 adalah *ahl al-kitāb* tidak menggunakan nalarnya. Objek pengetahuan dalam ayat ini adalah perselisihan mereka tentang Nabi Ibrahim As., apakah beragama Yahudi atau Nasrani. Unsur-unsur objek pengetahuan tentang keyakinan Nabi Ibrahim As., dalam ayat ini adalah keyakinan Nabi Ibrahim itu sendiri, sejarah keyakinan Nabi Ibrahim, fakta historis pewahyuan Kitab *Tawrāt* dan *Injīl*, benang biru keyakinan dalam kitab-kitab langit. Proses epistemologis yang dapat disebutkan adalah *ahl al-kitāb* tidak menggunakan nalarnya dalam mengkonseptualisasi klaim mereka dalam saling berbantahan tentang keyakinan Nabi Ibrahim As. Yahudi menyatakan bahwa Nabi Ibrahim As., beragama Yahudi, sedangkan Nasrani membantahnya dan menegaskan bahwa Nabi Ibrahim As., beragama Nasrani.

Mereka tidak menggunakan nalarnya karena klaim kebenaran itu harus didasarkan kepada fakta historis tentang sesuatu yang diklaimnya. Fakta historisnya adalah kitab *Tawrāt* dan *Injīl* itu diwahyukan jauh setelah Nabi Ibrahim

¹³⁰ H. Zaini Dahlan, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1, hal. 102.

As., diangkat sebagai Nabi dan Rasul. Disebutkan keyakinannya adalah agama *ḥanīf*, yakni agama yang lurus dan mengesakan Allah Swt. Jadi, saling berbantahan kaum Yahudi dan Nasrani *misleading* dan *incoherent*, karena tidak didukung fakta historis. Dalam konteks ini, proses epistemologisnya adalah kealpaan menggunakan nalar membuat informasi di depan mata sulit dikonseptualisasi sebagai pengetahuan. Hasilnya, tiadanya penggunaan nalar membuat pengetahuan mereka tidak dapat dikonseptualisasi secara solid dan valid tentang keyakinan Nabi Ibrahim As. Lokus informasinya ada di indera telinga, mata, akal dan hati.

Konsep makna lafal ‘*aqala* dalam redaksi ayat ini adalah *tidak menggunakan nalarnya*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal ‘*aqala* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur’an Surah Āli ‘Imrān: 65-66¹³¹: “Wahai Ahli Kitab! Mengapa kalian saling berbantah-bantahan tentang Ibrahim, padahal Taurat dan Injil diturunkan setelah dia (Ibrahim)? *Apakah kalian tidak menggunakan nalar?*(65) Begitu lah kalian! Kalian saling berbantah-bantahan tentang apa yang kalian ketahui, tetapi mengapa kalian berbantah-bantahan juga tentang apa yang tidak kalian ketahui? Allah Maha Mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui (66).”

¹³¹ Terjemahan makna lafal epistemologi berasal dari refleksi penulis. Untuk membedakannya, terjemahan lafal epistemologi dicetak miring. Sedangkan bagian terjemahan selain tentang lafal epistemologi adalah terjemahan lengkap ayat ini yang diambil dari Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur’an al-Karim wa Tarjamatu Ma’anih ila al-Lughah al-Indunisiyah* (Madinah: Percetakan al-Qur’an Raja Fahd, 1437 H), 85; juga diambil dari <https://quran.kemenag.go.id/>, last accessed 30 January 2021, 08:23. Sebagai pembandingan terjemahan penulis juga mengkoscek dengan terjemahan H. Zaini Dahlan, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 628.

b. *'Alima*¹³²

Al-Rāghib al-Asfahānī mengurai lafal *'alima* dengan beragam derivasi pemaknaan dari al-Qur'an, di antaranya, yaitu: *'ilm*, *i'lam*, *ta'lim*, dan *'alam*. *al-'Ilm* adalah memperoleh pengetahuan tentang sesuatu beserta hakikatnya. *al-'Ilm* ini dibagi dua, yaitu: *pertama*, ilmu tentang hakikat *dhat* sesuatu. *'Ilm* yang pertama ini memiliki satu objek dalam penerapan kalimat. Contoh al-Qur'an Surah al-Anfāl [8]: 60. Sedangkan yang *kedua* adalah hukum atas sesuatu sebagai yang wajib ada dan mungkin ada. *'Ilm* ini memiliki dua objek dalam penerapan kalimat. Contoh al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 32.¹³³

'Ilm dalam bentuk kedua ini ada dua macam, yaitu: *pertama*, *nazari* dan *'amali*. *Nazari* adalah ilmu yang cukup bila telah diketahui. Misalnya tentang *maujud*-nya alam semesta. Sedangkan *'amali* adalah ilmu yang tidak sempurna bila tanpa diterapkan. Seperti ibadah. Selanjutnya, *'ilm* ada yang *'aqli* dan *sam'i*. Dalam kaitan ini, *'ilm* berhubungan dengan lafal *a'lama* – *yu'limu* – *i'lām* dan *'allama* – *yu'allimu* – *ta'līm*. *I'lām* dan *ta'līm* hakikatnya satu. Tetapi, dalam penerapannya dikhususkan, yaitu: *I'lām* dikhususkan untuk penyampaian pengetahuan dengan cepat, sedangkan *ta'lim* dikhususkan dengan proses pengulangan dan pembelajaran yang banyak, sehingga menghasilkan suatu pengetahuan bagi yang mempelajarinya. *Ta'allum* dalam hal ini adalah

¹³² Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur'an 854 kali, dengan perincian *'alima* 381 kali; *yu'lam* 1 kali; *'allama* 39 kali; *'ullima* 2 kali; *yata'allam* 2 kali; *'ālim* 13 kali; *'ālimūn* 5 kali; *ulamā'* 2 kali; *ma'lūm* 11 kali; *ma'lūmat* 2 kali; *mu'allam* 1 kali; *a'lam* 49 kali; *'alīm* 166 kali; *'ilm* 104 kali; *a'lām* 2 kali; *'ālamīn* 73 kali; dan *'alamat* 1 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 635-638. Juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur'an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 307-315.

¹³³ Al-Rāghib Al-Asfahānī, *Mufradāt*, 580.

mendisiplinkan diri untuk memperoleh gambaran tentang sesuatu yang dipelajari. Yang dipelajari adalah *'alam*. Ada mikrokosmos (manusia) dan makrokosmos (alam semesta).¹³⁴

Sementara itu, dalam konteks proses epistemologi, lafal *'alima* sebagai proses konseptual dapat diurai dengan konsepsi proses mengetahui dalam ayat-ayat di bawah ini. Sejauh yang dapat direfleksikan, ada tiga proses mengetahui, yaitu: *pertama*, mengetahui dengan subjek Allah; *kedua*, mengetahui dengan subjek malaikat; dan *ketiga* mengetahui dengan subjek manusia (Adam).

Proses mengetahui dengan *fā'il* Allah adalah proses yang tidak dapat digambarkan. Karena pengetahuan Allah itu mutlak, baik tentang yang *ẓāhir* ataupun *bā'in*, nampak ataupun tersembunyi. Sementara itu, proses mengetahui dengan *fā'il* malaikat menghasilkan keterbatasan pengetahuan, yaitu hanya pengetahuan yang diketahuinya terkait dengan tugas-tugasnya. Di luar itu malaikat tidak mengetahui. Sedangkan, proses mengetahui dengan *fā'il* manusia ada dua proses, yakni: *pertama*, proses diajari langsung oleh Allah, dan *kedua*, proses mengetahui dari mengamati apa yang terjadi di sekitar. Proses mengetahui pada *fā'il* manusia melibatkan proses inderawi dan memori, yakni pengalaman inderawi dan pengalaman rasional. Untuk lebih detailnya, berikut ayat-ayat terkait:

Al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 30.¹³⁵ Lafal *'alima* dalam redaksi ayat ini disebut dua kali, keduanya dalam *ṣiġhat fi'il muḍāri'*. Struktur gramatika lafal ini,

¹³⁴ Ibid., 580-582.

¹³⁵ *Al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 7.

yakni *fi'il muḍāri'*, *fā'il*-nya ana (saya—Allah), dan *maf'ūl bih*-nya *mā lā ta'lamūn* (apa yang kalian tidak ketahui wahai Malaikat). *I'rāb* lebih lengkapnya adalah khabar-nya *inna*, sedangkan *yā'* *mutakallim* adalah *isim inna*.¹³⁶ Struktur gramatika peristiwanya adalah malaikat protes kebijakan Allah Swt menciptakan manusia sebagai pengatur bumi, seraya meragukan kemampuan Allah mengetahui dan mengurus itu semua. Allah berfirman: 'Aku mengetahui (dengan pasti) apa yang tidak kalian ketahui, wahai malaikat, yakni tentang kemaslahatan penciptaan khalifah di muka bumi ini. Karena kemaslahatan itu tersembunyi'.¹³⁷

Lafal '*alima* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il thulāthi mujarrad 'alima – ya'lamu*, dengan *wazan fa'ila-yaf'alu*.¹³⁸ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah Allah pasti mengetahui apa yang tidak diketahui oleh malaikat.

Konsep lafal '*alima* dalam redaksi ayat ini yakni Allah mengetahui apa yang tidak diketahui oleh malaikat. Allah mengetahui segalanya baik yang *zāhir* ataupun yang *bāṭin*. Malaikat hanya mengetahui apa yang diajarkan dan diperintahkan oleh Allah kepada mereka. Selain itu, mereka tidak mengetahui apa-apa, kecuali bertasbih, bertaqdis dan bertahmid.

Proses epistemologis ayat ini adalah Allah (Maha) mengetahui. Objek-nya adalah *mā lā ta'lamūn* (apa yang kalian tidak ketahui). Unsur-unsur objek *mā lā ta'lamūn* dalam ayat ini adalah pengangkatan Adam As., sebagai khalifah di muka bumi dan rahasia tentangnya, apa yang sedang terjadi dan yang akan terjadi,

¹³⁶ Darwish, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuh*, Juz 1, 77-78.

¹³⁷ Al-Zamakhsharī, *al-Kashaf*, Juz 1, 125.

¹³⁸ Ma'sūm bin 'Alī, *al-Amthilah al-Taṣrifīyah*, 2-4.

kebijakan dan kehendak-Nya. Sementara malaikat memiliki ilmu yang terbatas yakni hanya terkait ber-*tasbīh*, ber-*tahmīd* dan ber-*taqdīs* saja. Oleh karena itu, malaikat tidak mengetahui unsur-unsur detail dari rahasia di balik penciptaan. Proses epistemologisnya adalah Allah mengetahui protes malaikat tentang penciptaan Adam As., dan tentang ilmu *tasbīh*, *taqdīs* dan *tahmīd* yang dikuasai malaikat. Hasilnya, pengetahuan Allah meliputi sesuatu yang bersifat *ẓāhir* dan *bāṭin*, sedangkan malaikat tidak mengetahuinya karena keterbatasan ilmu mereka sesuai dengan yang hanya diajarkan oleh Allah kepada mereka. Lokus informasinya ada di indera, akal dan hati.

Konsep makna lafal '*alima* dalam redaksi ayat ini adalah *mengetahui*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal '*alima* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 30¹³⁹ adalah sebagai berikut: "Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di muka bumi.'" Mereka berkata: "Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami selalu memuji-Mu dengan ber-*tasbīh* dan ber-*tahmīd* serta ber-*taqdīs*." Dia berfirman: Sungguh, Aku *mengetahui* apa yang tidak kalian ketahui."

¹³⁹ Terjemahan makna lafal epistemologi berasal dari refleksi penulis. Untuk membedakannya, terjemahan lafal epistemologi dicetak miring. Sedangkan bagian terjemahan selain tentang lafal epistemologi adalah terjemahan lengkap ayat ini yang diambil dari Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur'an al-Karim wa Tarjamatu Ma 'anihi ila al-Lughah al-Indunisyah*, 10; juga diambil dari <https://quran.kemenag.go.id/>, last accessed 30 January 2021, 08:23. Juga H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 8.

Al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 31.¹⁴⁰ Lafal *'alima* dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika *fi'il māḍī, fā'il-nya huwa (Dia—Allah), dan maf'ūl bih-nya Adam As., (Nabi Adam As.) dan al-asma'* (nama-nama).¹⁴¹ Struktur gramatika peristiwanya adalah untuk menguji (keraguan dan protes) malaikat, Allah mengajarkan kepada Nabi Adam As., nama-nama. Kemudian Adam diminta oleh Allah untuk menanyakan nama-nama itu kepada malaikat, jika keraguan dan protes mereka itu dapat menunjukkan mereka termasuk golongan orang-orang yang benar.¹⁴²

Lafal *'alima* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il thulāthī mazīd muḍa'af 'allama – yu'allimu, wazan fa'-'ala – yufa'-'ilu*.¹⁴³ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah Allah mengajarkan kepada Nabi Adam As., nama-nama sebagai pengetahuan untuk ditunjukkan kepada malaikat bahwa *hujjah* mereka terkait keraguan dan protes terhadap kebijakan Allah tidak berpijak pada pengetahuan yang komprehensif, melainkan berdasarkan pada pengetahuan yang selama ini mereka terima dari Allah, berupa pengetahuan *tasbīh, tahmīd, dan taqdīs*.

Konsep lafal *'alima* dalam redaksi ayat ini yakni Allah mengajarkan kepada Nabi Adam As., pengetahuan yang belum pernah diajarkan kepada malaikat untuk mengabarkan kepada mereka bahwa keraguan dan protes mereka tidak berdasar.

¹⁴⁰ Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur'an al-Karim* (Madinah: Percetakan Al Qur'an Raja Fahd, 1434), 6. Lihat juga al-Qur'an al-Karim dan Terjemah (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 7.

¹⁴¹ Darwish, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuh*, Juz 1, 80-81.

¹⁴² Al-Zamakhsharī, *al-Kashaf*, Juz 1, 125-126.

¹⁴³ Ma'sūm bin 'Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifīyah*, 12-14.

Proses epistemologis dalam ayat ini adalah Allah mengajarkan (memberi pengetahuan). Objeknya adalah Adam dan nama-nama. Unsur-unsur objeknya adalah manusia (orang, *nafs*, hawa, indera, akal, hati, dan dada) dan nama-nama (bahasa yang terdiri dari huruf, kata, lafal, makna, kalimat, jumlah atau kalimat lengkap, *reference* kata atau konsep kata, idea atau maksud *mutakallim*). Jumlah objeknya adalah plural dari segi jenis dan ontologinya. Secara ontologi, yakni: fisik, semi metafisik, dan metafisik. Proses epistemologisnya adalah Allah mengajarkan kepada Nabi Adam As., (melalui indera, akal, hati, dan dadanya) nama-nama (bahasa pengetahuan yang terdiri dari unsur-unsur objek di atas). Malaikat yang hanya diajari cara taat dan patuh melalui *tasbīh*, *tahmīd* dan *taqdīs*, tentu tidak mengetahui nama-nama yang ditanyakan Adam kepada mereka. *Hujjah* mereka terkait keraguan dan protes atas diciptakannya Adam As., sebagai khalifah, menjadi terbantahkan. Dalam konteks ini, hasil proses epistemologisnya adalah Adam As., menerima bahasa pengetahuan berupa nama-nama beserta unsur-unsurnya di atas itu secara langsung dari Allah. Allah yang mengajarkannya langsung. Hasilnya, pengetahuan tentang nama-nama segala sesuatu yang tidak terbantahkan sebagai pengetahuan. Lokus epistemologinya ada pada seluruh indera, akal dan hati.

Konsep makna lafal '*alima* dalam redaksi ayat ini adalah *mengajarkan*. Jika diterjemahkan dengan konsep lafal sebagai makna lafal '*alima* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 31¹⁴⁴: "Dan Dia

¹⁴⁴ Terjemahan makna lafal epistemologi berasal dari refleksi penulis. Untuk membedakannya, terjemahan lafal epistemologi dicetak miring. Sedangkan bagian terjemahan selain tentang lafal epistemologi adalah terjemahan lengkap ayat ini yang diambil dari Kementerian Urusan

mengajarkan kepada Adam As., nama-nama (segala yang ada di surga), kemudian Dia perlihatkan kepada mereka seraya berfirman: “Sebutkan kepada-Ku nama-nama semua yang ada ini, jika kalian yang benar!”

c. *Faqaha*¹⁴⁵

Proses memahami dalam pengolahan konseptualnya harus melalui tahap inderawi dan memori sebagai proses persepsi, juga proses mengetahui yang melibatkan pengalaman inderawi dan pengalaman rasional. Tanpa proses inderawi dan rasional ini, proses konseptual memahami tidak mungkin dilakukan. Al-Rāghib al-Asfahānī menjelaskan bahwa *fiqh* secara umum adalah pencapaian dalam memperoleh ilmu yang *ghayb* melalui ilmu penyaksian. Karena itu, *fiqh* lebih khusus dibandingkan ‘ilm, seperti dicontohkan dalam al-Qur’an Surah al-Nisā’ [4]: 78.¹⁴⁶

Terkadang proses memahami tidak terjadi karena ketidakpahaman mereka akibat penolakan yang dilakukan terhadap pembawa objek berita; atau bisa juga terjadi karena tidak memahami hakikat dan tujuan objek berita yang diproses untuk dipahami. Model ketidakpahaman yang *pertama* terjadi pada orang-orang munafik yang tidak memahami makna kematian, karena mereka menolak

Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur’an al-Karīm wa Tarjamatu Ma’ānīh ila al-Lughah al-Indunisiyah* (Madinah: Percetakan al-Qur’an Raja Fahd, 1437 H), 10; juga diambil dari <https://quran.kemenag.go.id/>, last accessed 30 January 2021, 08:23. Sebagai pembanding terjemahan penulis juga mengkosok dengan terjemahan H. Zaini Dahlan, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 8-9.

¹⁴⁵ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur’an 20 kali, dengan perincian *naḥḥu* 1 kali; *yafḥūna* 14 kali; *tafḥūna* 1 kali; *yafḥu* 3 kali; dan *yatafaqqah* 1 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 719-720. Lihat juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Ayāt al-Qur’an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 348.

¹⁴⁶ Al-Rāghib Al-Asfahānī, *Mufradāt*, 742.

Rasulullah Saw., sang pembawa berita kematian; sedangkan yang *kedua* terjadi pada orang-orang kafir yang tidak memahami hakikat peperangan. Karena itulah mereka mengalami kekalahan dalam perang. Untuk detailnya, uraian tentang model ketidakpahaman di atas, dapat dilihat dari ayat di bawah ini:

Al-Qur'an Surah al-Nisā' [4]: 78.¹⁴⁷ Lafal *faqaha* dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika, yakni *fi'il muḍāri'* diawali *lā yakādūna, fā'il-nya hum (mereka—orang-orang munafik)*, dan *maf'ūl bih-nya* ada tiga: *hadītha, ayna mā takūnu yudrikkum al-mawt* dan *kullun min 'indi 'ILah*. Posisi *i'rāb* kalimat tersebut *mansūb* sebagai khabar *kada*.¹⁴⁸ Struktur gramatika peristiwanya adalah orang-orang munafik itu hampir tidak memahami pembicaraan tentang kematian yang pasti dialami mereka walau mereka bersembunyi di benteng yang tinggi dan kokoh; dan tentang apa yang mereka alami, jika baik dari Allah, jika buruk dari Rasulullah Saw. Padahal semua yang mereka alami itu dari Allah.

Lafal *faqaha* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il thulāthī mujarrad faqaha – yafqahu*, dengan *wazan fā'ala-yaf'alu*.¹⁴⁹ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah orang-orang munafik hampir tidak memahami pembicaraan tentang apa yang akan mereka alami tentang kematian dan kebaikan-keburukan. Mereka selalu menyalahkan Muhammad Saw. Padahal itu terkait dengan kepercayaan dan keyakinan mereka terhadap Allah yang dibangun dengan kemunafikan. Sementara itu, sebaliknya ketika berbicara tentang kebaikan, mereka seolah merasa dekat dengan Allah, karena mereka merasa mendapatkan

¹⁴⁷ *Al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 91.

¹⁴⁸ Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 2, 270.

¹⁴⁹ Ma'sūm bin 'Alī, *al-Amthilah al-Taṣrifīyah*, 4.

kebaikan itu langsung dari sisi Allah. Padahal kenyataannya hati mereka dipenuhi kemunafikan.

Konsep lafal *faqaha* dalam redaksi ayat ini yakni kondisi orang-orang munafik yang hampir tidak memahami apapun yang dibawa Rasulullah Saw sebagai risalah, terutama tentang kematian dan keburukan-kebaikan. Karena ketidakpahaman ini, keimanan kaum munafik terhadap Allah dan Rasul-Nya dipenuhi rasa kemunafikan. Mereka mendekat ketika kebaikan yang diterima. Ketika seolah keburukan yang mereka terima, mereka langsung menyalahkan Rasulullah Saw., seperti mereka yang hampir tidak memahami apa yang mereka ketahui sendiri. Mereka ketika berbicara tentang kebaikan, mereka seolah merasa dekat dengan Allah, karena mereka merasa mendapatkan kebaikan itu langsung dari sisi Allah. Ketika ditimpa keburukan, mereka langsung menuduh bahwa keburukan ini gara-gara Muhammad.

Proses epistemologis lafal *faqaha* dalam ayat ini adalah orang-orang munafik tidak memahami. Objek pengetahuannya adalah *hadītha* (pembicaraan). Unsur-unsur yang terdapat di dalam objek itu adalah lafal, makna lafal, jumlah atau kalimat lengkap tentang kematian. Jumlah unsur objek di ayat ini kompleks abstrak terdiri dari fisik dan metafisik. Proses epistemologisnya, subjek tidak memahami pembicaraan tentang kematian, karena mereka menolak yang berbicara tentang kematian itu. Mereka tidak mendengarkan dengan baik, tidak mencerna dengan akalnya kata per kata, makna per makna, pernyataan utuh dari apa yang disampaikan sang pembicara Saw., tentang kematian.

Hasil proses epistemologisnya adalah mereka tidak memahami pembicaraan tentang kematian beserta proses-prosesnya. Proses memahami suatu pembicaraan yang disertai kemunafikan membuat orang-orang munafik tidak memahami kebenaran pengetahuan yang dibawa oleh Rasulullah Saw, terutama menyangkut kematian dan kebaikan-keburukan. Proses memahami suatu pembicaraan yang disertai ketidakpercayaan atau pura-pura percaya akan membuat pemahaman jatuh kepada derajat bukan memahami dengan benar. Berbeda dengan proses *'ilm* yang tidak membutuhkan kepercayaan terlebih dahulu, untuk memahami seseorang harus percaya dan yakin terlebih dahulu. Lokus informasinya ada di akal dan hati.

Konsep makna lafal *faqaha* dalam redaksi ayat ini adalah *memahami*. Jika diterjemahkan dengan konsep lafal sebagai makna lafal *faqaha* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-Nisā' [4]: 78¹⁵⁰: “Di manapun kalian berada, kematian akan mencandra kalian. Meskipun kalian berada di benteng yang tinggi dan kokoh. Jika mereka memperoleh kebaikan, mereka mengatakan ini dari sisi Allah. Jika mereka ditimpa keburukan, mereka mengatakan, ini darimu (Muhammad). Katakanlah (hai Muhammad), Semuanya dari sisi Allah. Maka mengapa orang-orang munafik itu hampir-hampir tidak *memahami* (pembicaraan) sedikitpun.”

Al-Qur'an Surah al-Anfāl [8]: 65.¹⁵¹ Lafal *faqaha* dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika, yakni *fi'il muḍāri'*, *fā'il-nya qawm (kaum kafir)*, dan

¹⁵⁰ Idem dengan catatan kaki terkait penerjemahan reflektif terhadap lafal epistemologi.

¹⁵¹ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 186.

maf'ūl bih-nya al-qitāl (perang). Posisi *i'rab-nya* adalah sifat untuk *qawm*.¹⁵² Struktur gramatika peristiwanya adalah orang-orang kafir itu tidak memahami tentang makna peperangan. Bagi mereka perang hanya untuk dunia dan perang itu sendiri. Oleh karena itu, Allah memerintah Rasulullah Saw untuk menggelorakan semangat perang kepada kaum mukmin, karena perang bagi kaum mukmin adalah perang demi membela keadilan dan kebenaran.

Lafal *faqaha* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il muḍāri'* dengan *fā'il qawm*, diawali dengan huruf *lām nāfi* (*negasi*). *Fi'il thulāthī mujarrad faqaha – yafqahu, wazan fā'ala – yaf'alu*.¹⁵³ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah orang-orang kafir tidak memahami apa makna peperangan yang mereka lakukan. Meski jumlah mereka banyak, jumlah itu bermakna sedikit bagi mereka. Karena jumlah duapuluh mukmin setara dengan jumlah duaratus. Betapa beda kualitas orang yang memahami dan tidak memahami.

Konsep lafal *faqaha* dalam redaksi ayat ini yakni memahami itu harus disertai kepercayaan, atau sebaliknya kepercayaan harus disertai memahami. Bisa saja juga dikatakan, memahami itu akan melahirkan keimanan yang kuat, atau keimanan yang kuat akan melahirkan pemahaman yang solid dan tidak goyah.

Proses epistemologis dalam ayat ini adalah orang-orang kafir tidak memahami. Objeknya adalah *al-qitāl* (perang). Unsur-unsur objek pengetahuan dalam ayat ini adalah *al-qitāl*, yaitu: perang, hakikat perang, tujuan perang, kepemimpinan dalam perang, strategi perang, kesabaran dalam perang, jumlah

¹⁵² Muhyi al-Dīn bin Ahmad Mustafā Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 4, 41.

¹⁵³ Muhammad Ma'sūm bin 'Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 4.

prajurit yang berkualitas dan jumlah prajurit yang tidak berkualitas. Jumlah unsur objek dalam ayat ini kompleks terdiri dari fisik, semi metafisik, dan metafisik. Proses epistemologi lafal *faqaha* dalam redaksi ayat ini adalah orang-orang kafir tidak memahami perang (*al-qitāl*), karena mereka tidak memahami hakikat perang, tujuan perang, strategi perang, kepemimpinan dalam perang dengan dimensi spiritual dan fisik, kesabaran dalam berperang, dan hubungan antara kualitas prajurit dengan kesabaran prima yang diturunkan ke medan laga, bukan sekedar jumlah. Ketidapahaman terjadi karena ketidapahaman dalam mempersepsi dan mengkonseptualisasi peperangan dari beragam unsur-unsurnya di atas. Ketidapahaman ini membuat mereka hanya percaya bahwa perang itu berdimensi duniawi. Sebaliknya, mereka tidak percaya bahwa perang memiliki tujuan jangka panjang, terutama untuk investasi amal di akhirat.

Perang yang merupakan tanggung-jawab dan amal yang berat sungguh membutuhkan keimanan yang kuat. Karena itu, dalam proses memahami, seseorang harus memiliki kepercayaan yang kuat terhadap apa yang akan dipahaminya, beserta syarat-syarat yang melekat padanya sebagaimana disebutkan dalam unsur-unsur objek pengetahuan di atas. Akal dan hati yang memahami dengan kepercayaan yang kuat ini akan melahirkan pemahaman yang solid, kuat dan tak tergoyahkan. Orang-orang kafir itu tidak dapat berproses memahami dengan baik terhadap peperangan karena mereka tidak memiliki kepercayaan terhadap perang sebagai sesuatu yang membahagiakan, apalagi terkait dengan kematian setelah perang. Oleh karena itulah, mereka tidak dapat memahami dengan baik peperangan melawan kaum mukmin. Sebaliknya, kaum mukmin

benar-benar solid dalam memahami perang dan kebahagiaan dalam berperang, apalagi mendapatkan *shahīd* setelah peperangan itu. Hasilnya, orang-orang kafir itu dengan pengingkaran dan keraguan yang ada di akal dan hatinya, membuat mereka tidak dapat memahami dengan solid apa itu peperangan. Lokus pengetahuan lafal *faqaha* di sini ada di hati.

Konsep lafal sebagai makna lafal *faqaha* dalam redaksi ayat ini adalah *tidak memahami*. Jika diterjemahkan dengan konsep lafal sebagai makna lafal dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-Anfāl [8]: 65: “Wahai Nabi, gelorakanlah semangat kaum mukmin untuk berperang. Jika ada duapuluh orang yang sabar di antara kalian, niscaya mereka dapat mengalahkan duaratus musuh. Dan jika ada seratus orang yang sabar di antara kalian, niscaya dapat mengalahkan seribu orang kafir, karena orang-orang kafir itu adalah kaum yang *tidak memahami*.”

d. *Sha'ura*¹⁵⁴

Al-Rāghib al-Asfahānī menjelaskan bahwa lafal *sha'ura* dengan bentuk *al-mashā'ir* yang terkait dengan makna alat inderawi. Mencontohkan al-Qur'an Surah al-Hujurat [49]: 2, al-Asfahānī memaknai lafal *lā tash'urūn* dengan tidak dapat menangkapnya dengan indera (*la tudrikūnahu bi al-hawas*). Tetapi, berbeda dengan *dhāqa*, *sha'ura* yang dekat dengan proses rasa membuat puisi, juga diartikan

¹⁵⁴ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur'an 40 kali, dengan perincian *yash'ur* 25 kali; *yush'ir* 2 kali; *ash'ar* 1 kali; *al-shi'ir* 1 kali; *sha'ir* 4 kali; *shu'ara'* 1 kali; *al-shi'ra* 1 kali; *sha'a'ir* 4 kali; dan *al-mash'ar* 1 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 487-488. Lihat juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur'an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 239-240.

merasakan dengan nalar dan rasa. Karena itu, *sha'ura* dimaknai dengan mengetahui dan menggunakan nalar.¹⁵⁵ Karena sebagai proses perolehan inderawi dan rasional, maka *sha'ura* juga diartikan menyadari, mengetahui, dan sekaligus mempersepsi.¹⁵⁶

Proses menyadari membutuhkan pengalaman inderawi, proses mengetahui, dan memahami objek dan diri subjek sendiri dengan baik. Artinya dalam proses konseptual dengan lafal *sha'ura*, subjek pengetahuan membutuhkan proses mengetahui objek pengetahuan dengan baik, dan juga mengetahui apa dan bagaimana dia merasa perlu mengetahui objek yang diketahui.

Tidak menyadari prosesnya, karena manusia terkadang tidak mau tahu dan tidak mengalami apa yang dialami atau dijelaskan oleh orang bahkan ketika orang yang menjelaskan adalah orang terpercaya. Bahkan subjek pengetahuan memang dibuat tidak menyadari kehadiran suatu objek, sehingga dia memang benar-benar tidak menyadarinya. Detail uraian lafal epistemologi proses konseptual *sha'ura* dapat dilihat dari salah satu contoh ayat berikut:

Al-Qur'an Surah al-Naml [27]: 65.¹⁵⁷ Lafal *sha'ura* dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika, yakni *fi'il muḍāri' diawali huruf mā nāfi (negasi), fā'il-nya hum (mereka manusia siapapun), dan maf'ūl bih-nya ayyāna yub'athūn (waktu kapan mereka dibangkitkan).*¹⁵⁸ Struktur gramatika peristiwanya, yaitu sebagai salah satu contoh hal *ghayb* adalah hari kebangkitan. Manusia tidak

¹⁵⁵ al-Rāghib al-Asfahāni, *Mufradāt*, 456.

¹⁵⁶ ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85, 487-488.

¹⁵⁷ *al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 384.

¹⁵⁸ Darwish, *I'rab al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 7, 244.

menyadari kapan mereka dibangkitkan. Karena, yang mengetahui hal *ghayb* di langit dan bumi hanyalah Allah Swt.

Ṣīghat (bentuk) lafal *sha'ura* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il muḍāri'* dengan *ḍamīr fā'il hum*, diawali dengan huruf *mā nāfi (negasi)*. *Fi'il thulāthī mujarrad sha'ura – yash'uru, wazan fa'ula – yaf'ulu*.¹⁵⁹ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah tidak ada seorangpun manusia yang dapat menyadari pengetahuan akan hal *ghayb* di langit dan bumi, seperti misalnya kapan mereka dibangkitkan, karena yang mengetahui perkara ghaib itu hanyalah Allah Swt.

Konsep lafal *sha'ura* dalam redaksi ayat ini yakni manusia tidak dapat menyadari pengetahuan tentang yang ghaib misalnya tentang kapan mereka dibangkitkan. Pengetahuan itu hanya Allah yang mengetahuinya. Struktur peristiwanya adalah hanya Allahlah yang mengetahui rahasia yang ada di langit dan bumi seisinya. Tak ada seorangpun yang mampu menyadari pengetahuan tentang rahasia langit bumi itu, kecuali Allah Swt. Contoh dari rahasia langit dan bumi adalah waktu kapan manusia dibangkitkan dari alam kubur.

Proses epistemologis dari ayat ini adalah siapapun tidak merasakan dengan peka. Objek pengetahuan dalam ayat ini adalah *ayyāna yub'athūn* (kapan mereka dibangkitkan). Unsur-unsur yang terdapat dalam objek pengetahuan *ayyāna yub'athūn* adalah siapa yang membangkitkan, siapa yang dibangkitkan, kapan dibangkitkan, aspek apa yang dibangkitkan, bagaimana dibangkitkan, untuk apa

¹⁵⁹ Ma'sūm bin 'Alī, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 6-9.

dibangkitkan. Jumlah unsur objek pengetahuan secara ontologis bersifat kompleks terdiri dari fisik dan metafisik.

Proses epistemologi lafal *sha'ura* dalam ayat ini adalah relasi subjek pengetahuan (manusia—epistemologi) yang tidak dapat merasakan dengan kepekaan tentang unsur-unsur objek (objek—ontologi) di atas. Ketidakmampuan merasakan dengan kepekaan itu karena objek pengetahuan tentang kapan hari kebangkitan merupakan perkara yang *ghayb*. Proses menyadari pengetahuan tentang yang *ghayb* misalnya kapan manusia dibangkitkan terkait dengan objek pengetahuan yang telah diurai di atas, tidak bisa dinalar dengan akal dan diketahui dengan '*ilm*. Hasil proses epistemologisnya adalah pengetahuan tentang rahasia yang ada di langit dan bumi hanya Allah yang mengetahuinya, dan Allah yang akan memberitahu para hamba-Nya tentangnya. Lokus informasinya ada di akal dan hati.

Konsep makna lafal *sha'ura* dalam redaksi ayat ini adalah *menyadari (pengetahuan)*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *sha'ura* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-Naml [27]: 65 adalah sebagai berikut: "Katakanlah Hai Muhammad, 'Tidak ada seorangpun di langit dan di bumi yang mengetahui perkara yang *ghayb*, kecuali Allah. Dan mereka *tidak menyadari (pengetahuan)* kapan mereka akan dibangkitkan."

e. *Adraka*¹⁶⁰

Makna lafal ini bermacam-macam, di antaranya mencandra, mencapai, memperoleh, mengakhiri, menguasai dan lain-lain.¹⁶¹ Al-Rāghib al-Asfahānī menyebutkan bahwa *adraka* bermakna mencapai puncak (akhir) sesuatu. Secara pemakaian dalam kalimat, *adraka* terkadang bermakna memperoleh sesuatu yang terkait dengan penglihatan inderawi (*baṣarun*) atau juga terkadang bermakna mencapai sesuatu yang terkait dengan penglihatan batin (*baṣīrah*).¹⁶²

Proses menangkap objek untuk kemudian secara epistemologis diolah sebagai pengetahuan diawali oleh melihat (*ra'a*), memperhatikan (*naẓara*), dan proses rasional sehingga objek yang ditangkap dapat diabstraksi dengan konsep-konsep tertentu.

Lafal *adraka* menyajikan proses konseptual objek pengetahuan melalui penjelasan bahwa objek pengetahuan yang diperoleh (*idrāk*) itu adalah objek yang bersifat inderawi *ẓāhir* dan juga memori *batīn*. Maka, contoh *adraka* dengan *baṣara* dengan *fā'il* Allah atau manusia menjelaskan tentang proses konseptual yang berbeda terhadap objek. Lebih jelasnya dapat dilihat dari salah satu contoh dari ayat-ayat berikut:

¹⁶⁰ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur'an 12 kali, dengan perincian *adraka* 6 kali; *tadāraka* 1 kali; *iddaraka* 2 kali; *darkun* 1 kali; *darakun* 1 kali; dan *mudrakūn* 1 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 304-305. Lihat juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Faṭḥu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur'an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 148.

¹⁶¹ ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85, 304-305.

¹⁶² Al-Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt*, 213.

Al-Qur'an Surah al-An'am [6]: 103.¹⁶³ Lafal *adraka* disebut dengan dua *ṣīghat* yang sama, yaitu *fi'il muḍāri'* (*tudriku* dan *yudriku*). Struktur gramatika *adraka* dalam redaksi ayat ini, yakni pertama, *fi'il muḍāri'* diawali *huruf lām nāfi*, *fā'il*-nya *al-abṣār* (*penglihatan mata ḡāhir*), dan *maf'ul bih*-nya *hu* (*Dhāt* Tuhan). Kedua, *fi'il muḍāri'*, *fā'il*-nya *huwa* (Allah), dan *maf'ul bih*-nya *al-abṣār* (*penglihatan*). Posisi *i'rāb*-nya adalah *khābar* kelima dari *isim ishārah dhālika*.¹⁶⁴ Struktur gramatika peristiwanya adalah untuk *adraka* yang pertama, *penglihatan ḡāhir* manusia atau manusia tidak dapat mencandra (*Dhāt*) Tuhan, sedangkan Tuhan dapat mencandra *penglihatan* manusia, seperti disebut pada *adraka* yang kedua.

Lafal *adraka* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il thulāthi mazīd adraka – yudriku, wazan af'ala – yuf'ilu*.¹⁶⁵ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah *penglihatan ḡāhir* manusia tidak dapat mencandra (*Dhāt*) Tuhan, sedangkan Tuhan dapat mencandra *penglihatan* manusia. Dia Maha Lembut, Maha Teliti. Maka tugas manusia adalah mengimani keesaan-Nya, Dia Sang Maha Pencipta, menyembah-Nya serta mengakui bahwa Dia mengurus segala sesuatu (ayat 102). Hal itu ada dalam bukti-bukti yang telah diwahyukan di dalam al-Qur'an, barangsiapa yang melihatnya dengan baik, maka akan bermanfaat untuk dirinya, barangsiapa yang buta (tidak dapat melihatnya), dia akan merugi. Rasulullah Saw., tidak dapat menjaga orang yang buta ini (ayat 104).

¹⁶³ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 142.

¹⁶⁴ Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 3, 188.

¹⁶⁵ Ma'sūm bin 'Alī, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 16-19.

Konsep lafal *adraka* dalam redaksi ayat ini yakni manusia tidak dapat mencandra (*Dhāt*) Tuhan. Untuk mengetahui Tuhan, penglihatan manusia bisa mencandra hal lain seperti keesaan-Nya, Dia Yang Maha Pencipta, dan al-Qur'an. Manusia secara pengetahuan lemah, dan hanya mampu mencandra yang terlihat saja. Sedangkan Allah dapat mencandra penglihatan manusia. Ini mempertegas, pengetahuan Allah meliputi semua hal, baik yang nampak ataupun yang ghaib.

Proses epistemologis lafal *adraka* dalam ayat ini ada dua, yaitu: penglihatan manusia tidak dapat mencandra; Allah dapat mencandra. Objek yang pertama adalah Allah, sedangkan yang kedua penglihatan manusia. Objek yang pertama Yang Maha Ghaib. Relasi proses epistemologisnya adalah penglihatan manusia tidak dapat mencandra Yang Maha ghaib. Sementara itu, unsur-unsur objek yang kedua penglihatan manusia (*al-absār*) dapat diurai berupa penglihatan dengan mata *ẓahir* dan penglihatan dengan mata *bāṭin*. Relasi proses epistemologisnya adalah Allah Maha Mencandra penglihatan manusia beserta unsur-unsur objeknya. Manusia itu tidak dapat mencandra (*Dhāt*) Tuhan. Manusia hanya dapat mencandra tanda-tanda serta bukti-bukti yang tampak dari kekuasaan Allah Swt. Sedangkan Allah Swt., dapat mencandra keseluruhan penglihatan manusia, baik yang *ẓahir* ataupun yang *bāṭin*. Hasilnya, pengetahuan manusia terbatas pada yang tampak saja, sedangkan pengetahuan Allah bersifat menyeluruh, baik *ẓahir* maupun *bāṭin*. Lokus informasinya ada di seluruh indera, akal dan hati.

Konsep makna lafal *adraka* dalam redaksi ayat ini adalah *tidak dapat dicandra dan mencandra*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *adraka*

dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-An'am [6]: 103 adalah sebagai berikut: "Dia tidak dapat *dicandra* oleh penglihatan *zahir*, sedangkan Dia dapat *mencandra* penglihatan manusia. Dia Maha Lembut, Maha Teliti."

3. Lafal-Lafal Proses Abstraksi

Lafal-lafal yang akan dikaji di bawah ini adalah lafal yang masuk dalam kelompok epistemologi proses abstraksi. Yang dimaksud dengan proses abstraksi adalah proses pengetahuan yang dilakukan subjek dengan kematangan dan kemampuan akalnya dalam mengabstraksikan objek yang diindera dalam bentuk logika terstruktur, dalam bentuk kategori-kategori logis pengetahuan. Lafal-lafal tersebut adalah *tafakkara*, *tadabbara*, *tafaqqaha*, dan *tadhakkara*. Untuk lebih jelasnya, berikut adalah pembahasan dan uraian ayat-ayat al-Qur'an terkait lafal-lafal tersebut:

a. *Tafakkara*¹⁶⁶

Makna lafal *tafakkara* di antaranya adalah berpikir, merefleksikan, dan berkontemplasi.¹⁶⁷ Al-Rāghib al-Asfahānī menyebutkan bahwa *tafakkara* dalam bentuk *maṣdar fikrah* adalah potensial pengetahuan yang dapat diformat untuk diketahui. Sedangkan *tafakkur* adalah penggunaan potensial pengetahuan tersebut

¹⁶⁶ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur'an 18 kali, dengan perincian *fakkara* 1 kali; *yatafakkarūna* 13; dan *tatafakkarūna* 4 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 720. Lihat juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Talabi Āyāt al-Qur'an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 236.

¹⁶⁷ ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85, 720.

untuk menggapai pengetahuan secara metodologis melalui nalar rasional (*nazar ‘aqli*).¹⁶⁸

Proses *tafakkur* sebagaimana akan tergambar dari ayat-ayat di bawah ini mengandaikan proses abstraksi, yang dimulai dari proses menggunakan nalar dalam berpikir tentang sesuatu, mengembangkannya menjadi sistem atau kerangka yang bisa dijadikan pelajaran, dan pada akhirnya sistem atau kerangka pelajaran itu dibentuk menjadi logika struktur atau kategori-kategori logis pengetahuan yang secara praktis dapat diduplikasi sebagai sistem berpikir teoretik ataupun panduan praktik untuk tindakan yang akan datang, dengan cerminan pengalaman masa lalu ataupun perencanaan masa depan. Berikut ayat terkait *tafakkara*, yaitu:

Al-Qur’an Surah al-Nahl [16]: 44.¹⁶⁹ Lafal tafakkara dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika *fi’il muḍāri’*, *fā’il-nya hum—al-nas* (*mereka—manusia*), dan *maf’ūl bih-nya al-bayyināt* (mukjizat), *al-zubur* (Kitab-Kitab Suci terdahulu) dan *al-Dhikr* (al-Qur’an). Posisi *i’rāb yatafakkarūn* adalah *marfū’* sebab sebagai *khobar la’alla*, sedangkan *hum* adalah *isim-nya*.¹⁷⁰ Struktur gramatika peristiwanya adalah Allah mengutus para Nabi dan Rasul disertai dengan mukjizat dan kitab-kitab suci. Demikian juga kepada Rasulullah Muhammad Saw., diturunkan al-Qur’an sebagai *al-Dhikr*. al-Qur’an sebagai peringatan diturunkan kepada Rasulullah Saw., untuk dijelaskan kepada seluruh manusia yang membacanya agar supaya mereka berpikir.

¹⁶⁸ Al-Rāghib al-Asfahānī, *Mufradat*, 643.

¹⁶⁹ *al-Qur’an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 273.

¹⁷⁰ Darwish, *I’rāb al-Qur’ān wa Bayānuh*, Juz 5, 308.

Lafal *tafakkara* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il thulāthī mazīd* dengan tambahan dua huruf *ta'* dan *taḍ'īf al-'ayn tafakkara – yatafakkaru, wazan tafā'-'ala – yatafa'-'alu*.¹⁷¹ Konsep lafal *tafakkara* dalam redaksi ayat ini yakni berpikir adalah aktifitas manusia menggunakan nalarnya untuk melakukan proses memperoleh penjelasan atau pelajaran dari apa yang dipikirkannya. Untuk memahami alur penjelasan, peringatan dan pelajaran dari mukjizat kitab-kitab suci terdahulu dan terutama al-Qur'an, manusia perlu melakukan proses berpikir terus-menerus. Berpikir di sini dimaksudkan sebagai langkah agar manusia dapat mengambil peringatan dan penjelasan dari mukjizat kitab-kitab suci dan terutama al-Qur'an dalam jalan kehidupannya.

Proses epistemologis lafal *tafakkara* dalam ayat ini adalah manusia berpikir. Objeknya adalah *al-bayyināt, al-zubur* dan *al-Dhikr*. Unsur-unsur objek lafal epistemologi *tafakkara* dalam ayat ini dapat diuraikan yakni kitab suci, mukjizat, huruf, lafal, kalimat, makna lafal dan kalimat, jumlah atau kalimat lengkap, idea atau maksud *mutakallim*, ajaran tauhid, perintah dan larangan, *mu'amalah*, kisah-kisah kaum terdahulu dan lain semacamnya. Jumlah unsur objeknya adalah kompleks, yakni fisik dan metafisik. Proses epistemologisnya secara relasional adalah manusia berpikir tentang kitab suci sebagai mukjizat, di dalamnya memuat huruf, lafal, kalimat, makna lafal dan kalimat, jumlah atau kalimat lengkap, idea atau maksud *mutakallim*, ajaran *tawhīd*, perintah dan larangan, *mu'amalah*, dan kisah-kisah kaum terdahulu. Hasilnya adalah manusia

¹⁷¹ Ma'sūm bin 'Alī, *al-Amthilah al-Taṣrifīyah*, 20-23.

berpikir untuk mendapatkan pelajaran dan peringatan dari proses berpikir yang dilakukannya.

Proses abstraksi dalam relasi subjek dan objek pengetahuan dalam ayat ini adalah sistem berpikir itu selalu mengikuti proses berikut, yaitu: berpikir, proses berpikir, dan objek yang dipikirkan. Berpikir adalah aktifitas menggunakan nalar dengan objek beserta unsur-unsurnya yang telah disebutkan di atas. Secara khusus, lafal *tafakkara* memiliki tiga *uslub* redaksi ayat, yaitu: *inna fī dhālika la āyatan li qawm yatafakkarūn*; *la'allahum yatafakkarūn*; dan *wa yatafakkarūna fī khalq al-samāwāti wa al-ardh*.

Dalam relasinya dengan subjek pengetahuan, perbedaan objek dalam *uslub* ayat-ayat di atas berpengaruh terhadap proses berpikir itu sendiri. Misalnya, untuk *uslub* pertama, objeknya tentang alam semesta flora dan fauna atau relasi pernikahan. Objek ini secara ontologis bersifat fisik *ẓahir*. Untuk *uslub* kedua, objeknya adalah kitab suci dan kisah-kisah orang terdahulu. Objek ini bersifat fisik dan metafisik serta kompleks. Sedangkan yang terakhir objeknya adalah alam semesta dan diri sendiri. Lafal *tafakkara* pada objek yang terakhir ini ditambahi huruf *jar fī* sebelum objeknya. Objek ini bersifat kompleks, yakni fisik dan metafisik.

Tafakkara dalam redaksi ayat ini menunjukkan suatu proses penggunaan nalar dalam berpikir berkenaan dengan penjelasan dan peringatan dari kitab-kitab suci dan terutama al-Qur'an. Penggunaan nalar akan membuat proses berpikir sesuai dengan yang dimaksudkan dalam redaksi ayat ini. Lokusnya ada pada indera, akal dan hati.

Konsep makna lafal *tafakkara* dalam redaksi ayat ini adalah *berpikir*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *tafakkara* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah al-Nahl [16]: 44 adalah sebagai berikut: “(mereka Kami utus) dengan membawa keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan al-Dhikr (al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka *berpikir*.”

b. *Tadabbara*¹⁷²

Di antara makna *tadabbara* adalah merenungkan dan berkontemplasi.¹⁷³ Al-Rāghib al-Asfahāni menjelaskan bahwa *tadabbur* terkait dengan makna berpikir tentang sesuatu dari balik sesuatu. Dengan kata lain, berpikir tentang sesuatu bukan dari yang tampak saja dari sesuatu itu, melainkan juga dari yang tidak tampak.¹⁷⁴

Proses *tadabbara* sebagai proses abstraksi diawali dengan proses perenungan, baik berbasis pengalaman empiris ataupun nalar rasional konseptual. Perenungan ini ditindak-lanjuti dengan bangunan kesadaran tentang sistem nilai-nilai yang secara praktis menjadi panduan untuk menyusun logika terstruktur sebagai proses dan prosedur kontemplatif dalam rangka memperoleh keberkahan dan pengetahuan tentang ayat-ayat Tuhan. Dengan demikian, merenungkan makna

¹⁷² Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur'an 44 kali, dengan perincian *yudabbir* 4 kali; *yatadabbar* 2 kali; *yaddabbar* 2 kali; *adbara* 4 kali; *mudabbirāt* 1 kali; *mudbir* 2 kali; *mudbirūn* 6 kali; *idbār* 1 kali; *dabir* 4 kali; *dubur* 5 kali; dan *adbar* 13 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 297-299. Lihat juga FaiḍuLLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur'an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 145-146.

¹⁷³ Badawi and Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic*, 297.

¹⁷⁴ Al-Asfahāni, *Mufradāt*, 307.

adalah proses abstraksi yang jalin berkelindan dengan kerangka sistem kesadaran memperoleh pengetahuan dan keberkahan. Proses perenungan membuat hati, akal dan indera menjadi terbuka dipenuhi pengetahuan dan keberkahan. Objek penghubungnya adalah kitab (al-Qur'an). Berikut adalah ayat tentang *tadabbar*, yaitu:

Al-Qur'an Surah Ṣād [38]: 29.¹⁷⁵ Lafal *tadabbara* dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika, yakni *fi'il muḍāri'* yang diawali huruf *lām ta'īl*, *mansūb* dengan huruf *'an* yang tersembunyi setelah *lam ta'īl*, *fā'il*-nya *hum* (mereka umat Rasulullah Saw.), dan *maf'ūl bih*-nya ayat (ayat-ayat yang ada dalam kitab al-Qur'an).¹⁷⁶ Struktur gramatika peristiwanya adalah umat Rasulullah Saw., diminta untuk melakukan *tadabbur* (merenungkan makna) ayat-ayat al-Qur'an. Tujuannya agar mendapatkan berkah al-Qur'an serta mengalami kesadaran (*tadhakkur*) sebagaimana biasanya dilakukan oleh *ulu al-albāb*.

Lafal *tadabbara* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il thulāthī mazīd* dengan tambahan dua huruf *ta'* dan *taḍ'īf al-'ayn*, yaitu *tadabbara – yatadabbaru*, wazan *tafa'-'ala – yatafa'-'alu*.¹⁷⁷ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah umat Rasulullah Saw., dalam rangka memperoleh berkah al-Qur'an dan kesadaran pengetahuan dan tindakan (*tadhakkur*), perlu melakukan *tadabbur* (merenungkan makna) ayat-ayat al-Qur'an dan mengalami kesadaran pengetahuan tertinggi melalui nalar di atas nalar (*ulu al-albāb*).

¹⁷⁵ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 456.

¹⁷⁶ Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 8, 354-355.

¹⁷⁷ Ma'sūm bin 'Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifīyah*, 16-19.

Konsep lafal *tadabbara* dalam redaksi ayat ini yakni merenungkan makna ayat-ayat al-Qur'an agar orang yang melakukan aktifitas *tadabbur* mengalami kesadaran pengetahuan serta memperoleh keberkahan dari al-Qur'an.

Proses epistemologis lafal *tadabbara* dalam ayat ini adalah umat Nabi Muhammad Saw., men-*tadabburi*. Objeknya adalah ayat-ayat Kitab al-Qur'an dan aktifitas *tadhakkara*. Unsur-unsur objek dalam redaksi ayat ini adalah ayat-ayat Kitab al-Qur'an, yakni huruf, lafal, makna lafal, kalimat, jumlah atau kalimat lengkap, idea atau maksud *mutakallim*, *tawhid*, alam akherat, alam semesta, mu'amalah, dan lain semacamnya; dan aktifitas *tadhakkara*, yaitu kesadaran, tindakan, dan kesadaran tindakan. Jumlah unsur objeknya bersifat kompleks, yang terdiri dari: fisik, semi metafisik, dan metafisik. Relasi proses epistemologis subjek lafal *tadabbara* dengan objek pengetahuannya adalah umat Nabi Muhammad Saw., men-*tadabburi* ayat-ayat Kitab al-Qur'an beserta seluruh unsur objeknya; dan aktifitas *tadhakkara* beserta seluruh unsur-unsur objeknya. Hasil epistemologis lafal *tadabbara* adalah *tadhakkara* yang dilakukan oleh *ulu al-albāb*. Yaitu, *tadabbur* makna al-Qur'an, dilanjutkan dengan kesadaran tindakan terhadap makna yang telah di-*tadabburi*, akan melahirkan keberkahan. Oleh karena itu, dalam merenungkan ayat-ayat al-Qur'an, harus melibatkan aktifitas perenungan makna dan sekaligus kesadaran tindakan. Merenungkan ayat tanpa melibatkan maknanya, ditambah tidak ditindak-lanjuti dengan kesadaran tindakan, tidak akan memperoleh keberkahan.

Dalam proses perenungan harus menggunakan nalar dan hati. Dalam proses merenungkan makna ayat-ayat al-Qur'an perlu melakukan dua hal, yaitu: *pertama*,

mengalami kesadaran akan pengetahuan tertinggi, dan *kedua* berusaha terus-menerus memperoleh keberkahan dari apa yang dilakukannya. Hasilnya, umat Rasulullah Saw., mempunyai alur pengetahuan melalui pencarian akan keberkahan kitab al-Qur'an serta proses *tadabbur* ayat-ayat al-Qur'an. Lokusnya ada di indera, akal dan hati.

Konsep makna lafal *tadabbara* dalam redaksi ayat ini adalah *merenungkan makna*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *tadabbara* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah Şād [38]: 29 adalah sebagai berikut: “Kitab (al-Qur'an) yang Kami turunkan kepadamu penuh berkah, agar mereka *merenungkan* makna ayat-ayatnya dan agar orang-orang yang berakal sehat mendapat pelajaran.”

Al-Qur'an Surah Muhammad Saw [47]: 24.¹⁷⁸ Lafal *tadabbara* dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika, yakni *fi'il muḍāri'* diawali *dengan lām nāfi*, *fā'il-nya hum—alladhīna fi qulubihim maraḍ* (mereka—orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit [orang-orang munafik], seperti disebut dalam ayat sebelumnya: 20), dan *maf'ul bih-nya* al-Qur'an.¹⁷⁹ Struktur gramatika peristiwanya adalah pertanyaan retorik (*istifhām inkārī*) yang difirmankan Allah untuk menyatakan kondisi orang-orang munafik itu, yaitu: apakah mereka memang [enggan] merenungkan (makna) al-Qur'an atau hati mereka sudah terkunci. Sejatinya, dua kondisi itu saling terkait. Mereka memang enggan merenungkan makna al-Qur'an dan oleh karenanya hati mereka menjadi terkunci.

¹⁷⁸ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 510.

¹⁷⁹ Darwish, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuh*, Juz 9, 220.

Karenanya pula, mereka dikutuk oleh Allah, ditulikan pendengarannya dan dibutakan matanya (ayat 23).

Lafal *tadabbara* dalam redaksi ayat ini adalah *fi‘il muḍāri’* dengan *ḍamīr fā‘il hum*—orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit; orang-orang yang dilaknat oleh Allah, ditulikan pendengarannya dan dibutakan penglihatannya. *Fi‘il thulāthī mazīd* dengan tambahan dua huruf *ta’* dan *taḍ‘īf al-‘ayn*, yaitu *tadabbara – yatadabbaru*, *wazan tafā‘-‘ala – yatafa‘-‘alu*.¹⁸⁰ Konsep lafal *tadabbara* dalam redaksi ayat ini yakni enggan merenungkan makna al-Qur’an dan menghayatinya. Struktur peristiwanya adalah orang-orang munafik itu di dalam hatinya memang ada penyakit. Mereka enggan merenungkan makna al-Qur’an, sehingga mereka seringkali memilih merusak dan memutus hubungan kekerabatan (ayat 22). Karenanya, mereka dilaknat Allah, ditulikan pendengarannya, dibutakan penglihatannya, dan dikunci hatinya.

Proses epistemologis lafal *tadabbara* dalam ayat ini adalah orang-orang munafik itu enggan merenungkan. Objek dari lafal *tadabbara* dalam ayat ini adalah al-Qur’an. Unsur-unsur objeknya adalah al-Qur’an (huruf, lafal, makna, makna lafal, kalimat, jumlah atau kalimat lengkap, idea *mutakallim*, ajaran *tawhīd*, ajaran mu’amalah, alam akherat, alam semesta, dan lain semacamnya). Relasi proses epistemologis subjek dan objek pengetahuannya adalah orang-orang munafik itu enggan merenungkan al-Qur’an beserta seluruh unsur yang ada padanya. Hasil epistemologisnya adalah hatinya terkunci dan matanya dibutakan serta telinganya

¹⁸⁰ Muhammad Ma‘ṣūm bin ‘Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 16-19.

ditulikan. Orang-orang munafik itu tidak dapat menyerap makna al-Qur'an apalagi idea atau maksud *mutakallim* (Allah Swt).

Proses abstraksi epistemologis lafal *tadabbara* dalam redaksi ayat ini adalah orang-orang munafik enggan merenungkan makna al-Qur'an, dan karenanya hati mereka terkunci. Tahap awal keengganan mentadabburi al-Qur'an adalah melalui suatu proses enggan menggunakan nalar. Dilanjutkan keengganan mendengar dan melihat kebenaran makna al-Qur'an, sedangkan makna al-Qur'an itu digambarkan oleh perilaku Rasulullah Saw., sebagai contoh kebenaran. Mereka menolak Rasulullah Saw., dan contoh perilakunya karena mereka lebih memilih nafsu angkara murka untuk merusak dan memutus silaturahmi.

Proses merenungkan al-Qur'an dengan tidak menggunakan nalar memiliki dampak tertutupnya hati, tulinya pendengaran dan butanya penglihatan. Dalam konteks ini, pengetahuan tentang makna al-Qur'an berubah menjadi pengingkaran kebenaran al-Qur'an, karena hati mereka terkunci, telinga mereka tuli, penglihatan mereka buta. Lalu mereka merusak dan memutus tali silaturahmi. Lokus epistemologinya berada dalam indera telinga dan mata, akal dan hati.

Konsep makna lafal *tadabbara* dalam redaksi ayat ini adalah *merenungkan makna*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *tadabbara* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual al-Qur'an Surah Muhammad [47]: 24 adalah sebagai berikut: "Maka tidakkah mereka *merenungkan* (makna ayat) al-Qur'an ataukah hati mereka sudah terkunci?"

c. *Tafaqqaha*¹⁸¹

Makna *tafaqqaha* adalah berusaha menemukan pemahaman atau mencari pengetahuan dari proses pembelajaran.¹⁸² Al-Rāghib al-Asfahānī mengatakan bahwa *tafaqqaha* adalah proses mencari pemahaman dengan cara dan dalam bidang yang khusus.¹⁸³ Proses *tafaqqaha* sebagai proses abstraksi menegaskan alur yang diawali dengan proses memahami agar memperoleh pengetahuan atau informasi awal. Proses ini bisa dilakukan secara empiris ataupun rasional. Kemudian agar tersusun sistem, proses *tafaqqaha* melakukan proses klasifikasi metode dan area bidang objek, untuk secara khusus didalami. Di sinilah, proses *tafaqqaha* menjadi proses abstraksi, yakni proses mendalami objek dengan klasifikasi cara dan bidang tertentu, serta dengan pengkhususan pada objek yang sedang didalami untuk dikategorikan sebagai bidang khusus tertentu. Berikut adalah ayat tentang lafal *tafaqqaha*, yaitu:

Al-Qur'an Surah al-Tawbah [9]: 122.¹⁸⁴ Lafal *tafaqqaha* dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika, yakni *fi'il muḍāri'* dengan *ḍamīr hum* diawali *huruf lām ta'īl, mansūb* dengan *huruf 'an* yang tersembunyi setelah *huruf lām ta'īl* tersebut. *Fā'il*-nya *ṭā'ifah* (sekelompok orang beriman), dan *maf'ul bih*-nya *al-dīn* (agama atau ilmu agama).¹⁸⁵ Struktur gramatika peristiwanya adalah harus ada

¹⁸¹ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur'an 20 kali, dengan perincian *naḥqahu* 1 kali; *yafqahūna* 14 kali; *tafqaḥūna* 1 kali; *yafqahu* 3 kali; dan *yatafaqqah* 1 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 719-720. Lihat juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur'an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 348.

¹⁸² Badawi and Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, 719-720.

¹⁸³ al-Asfahānī, *Mufradāt*, 643.

¹⁸⁴ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 207.

¹⁸⁵ Darwish, *I'rab al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 4, 195.

sekelompok orang-orang beriman yang mendalami ilmu agama, kebersamai majlis wahyu Rasulullah Saw. Sementara sekelompok yang lain ikut berjihad ke medan perang.

Lafal *tafaqqaha* dalam redaksi ayat ini adalah *fi'il thulāthī mazīd* dengan tambahan dua huruf *ta'* dan *taḍ'īf al-'ayn tafaqqaha – yatafaqqahu, wazan tafā'-'ala – yatafa'-'alu*.¹⁸⁶ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah sekelompok orang-orang beriman harus ada yang mendalami ilmu agama, agar dapat memberi peringatan dan pengajaran kepada kaum mereka (sahabat yang lain yang ikut berperang di medan laga). Sehingga ilmu agama (Islam) yang diajarkan Rasulullah Saw., dapat terus tersambung sanad pengajarannya.

Konsep lafal *tafaqqaha* dalam redaksi ayat ini adalah mendalami ilmu agama, yakni mempelajari *ẓāhir* dan *bāṭin* makna agama, mempelajari dalil-dalil tekstualnya, makna dan maksudnya, sebagaimana diajarkan oleh Rasulullah Saw. Mendalami bukan sekedar menghafal teks dalilnya, tetapi juga mengerti makna *ẓāhir* dan *bāṭin*-nya. Sehingga ketika diajarkan kepada kaum dan sahabat lainnya, menjadi peringatan dan pelajaran yang mendalam juga.

Proses epistemologis lafal *tafaqqaha* dalam ayat ini adalah sekelompok orang beriman mendalami. Objek pengetahuannya adalah *al-dīn* (ilmu agama atau agama). Unsur-unsur objek pengetahuan *al-dīn* dapat berupa makna agama, ajaran agama, sistem peribadatan, sistem akhlak, sistem mu'amalah, sistem sosial kemasyarakatan, sistem tata negara, sistem ekonomi politik, sistem kebudayaan, ilmu pengetahuan, dan lain semacamnya. Relasi epistemologis subjek dan objek

¹⁸⁶ Muhammad Ma'sūm bin 'Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 16-19.

dalam ayat ini adalah sekelompok orang beriman mendalami *al-dīn* beserta seluruh unsur yang dikandungnya. Unsur ini bersifat kompleks, yakni terdiri dari fisik, semi metafisik, dan metafisik.

Proses abstraksi epistemologi lafal *tafaqqaha* dalam ayat ini adalah proses mendalami agama beserta seluruh unsur objek pengetahuan terkait *al-dīn*, dilakukan dengan menggunakan indera telinga, mata, dan nalar agar dapat mengerti dan memahami teks dalilnya, makna dan maksudnya. Mendalami juga membutuhkan penerimaan batin, yaitu penerimaan dengan hati yang terbuka, hati yang yakin dan beriman kepada Rasul dan risalah yang dibawanya. Dengan kata lain, dalam proses mendalami membutuhkan proses epistemologis mendengar, melihat, mempelajari, mengerti dan memahami dengan indera dan akal. Proses epistemologis berikutnya, dalam proses mendalami seseorang membutuhkan penerimaan dan keyakinan serta kepercayaan. Karena itu, dalam mendalami seseorang membutuhkan hati yang beriman, terbuka dan percaya akan kebenaran risalah Rasul. Hasilnya, pengetahuan yang didasarkan kepada proses inderawi, *'aqliyah*, dan *qalbiyah*, yakni pengetahuan agama yang diabstraksi dari proses tekstual, pemahaman akal, dan pendalaman hati. Lokus epistemologisnya berada pada indera telinga dan mata, akal dan hati.

Konsep makna lafal *tafaqqaha* dalam redaksi ayat ini adalah *mendalami*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *tafaqqaha* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual Al-Qur'an Surah al-Tawbah [9]: 122 adalah sebagai berikut: "Dan tidak sepatutnya orang-orang mukmin itu semuanya pergi (ke medan perang). Mengapa sebagian dari setiap golongan di antara mereka tidak pergi

untuk *mendalami* agama mereka dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali, agar mereka dapat menjaga dirinya.”

d. *Tadhakkara*¹⁸⁷

Tadhakkara bermakna mengingat atau merenung atau sadar.¹⁸⁸ Yang membedakannya dengan *tadabbara* atau *tafakkara*, dalam makna lafal *tadhakkara* perenungan berproses melekat pada proses kesadaran empiris, konseptual rasional dan abstraktif sekaligus menyatu. Sedangkan dalam lafal *tadabbara* dan *tafakkara* proses perenungan baru menghasilkan kesadaran jika dilakukan dengan metode dan relasi dengan objeknya secara sistematis. Dengan kata lain, pada proses *tadabbara* dan *tafakkara* belum terbangun kesadaran yang praktis dan langsung. Proses mengingat atau sadar adalah proses abstraktif, sebab di dalam mengingat dan sadar, ada kesadaran praktis pada diri seseorang dalam memahami dan menindak-lanjuti langkah perseptual, konseptual dan abstraktif dari pengalaman dan abstraksi rasional yang dilakukannya kepada tindakan yang sadar. Berikut adalah ayat terkait *tadhakkara*, yaitu:

Al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 7.¹⁸⁹ Lafal *tadhakkara* dalam redaksi ayat ini memiliki struktur gramatika, yakni *fi'il muḍāri'* diawali huruf *mim nāfi* dan huruf *istithnā' illā, fā'il-nya ulu al-albāb*, dan *maf'ūl bih-nya* ayat *muḥkamāt wa*

¹⁸⁷ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur'an 292 kali, dengan perincian *dhakara* 73 kali; *dhukira* 11 kali; *dhakkara* 8 kali; *dhukkira* 10 kali; *tadhakkara* 51 kali; *dhikr* 76 kali; *dhikra* 23 kali; *tadhkirah* 9 kali; *tadhkir* 1 kali; *madhkur* 1 kali; *mudhakkir* 1 kali; *dhakirat* 1 kali; *dhakirūn* 2 kali; *dhakar* 12 kali; *dhakarayn* 2 kali; *dhukur* 2 kali; *dhukran* 2 kali; *idhdhakara* 1 kali; dan *mudhdhakkir* 6 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 328-332. Lihat juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Faṭḥu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur'an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 159-163.

¹⁸⁸ Badawi and Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, 330.

¹⁸⁹ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 51.

mutashabihāt.¹⁹⁰ Struktur gramatika peristiwanya adalah Allah Swt., menurunkan al-Qur'an sebagian di antara ayatnya *muhkamāt* (terang uraian penjelasannya) dan sebagian yang lain *mutashabihāt* (kabur uraian penjelasannya). Terhadap ayat *muhkamāt* dan *mutashabihāt* ini, orang yang di hatinya ada kecenderungan untuk memalingkan makna dari makna yang sesuai maksudnya, seringkali mengikuti pemaknaan dari penjelasan yang kabur uraian penjelasannya untuk tujuan menyebarkan fitnah pemahaman dan penafsiran al-Qur'an. Padahal yang mengetahui pemahaman dan penafsirannya hanya Allah Swt., (dan orang yang dianugerahi keilmuan mumpuni—*al-rāsikhūn fī al-'ilm*); dan orang yang dianugerahi keilmuan yang mumpuni (*al-rāsikhūn fī al-'ilm*) itu dengan pemahaman mumpuni yang mereka miliki (malahan) berkata 'kami beriman kepadanya (al-Qur'an), dan semua ayat-ayatnya berasal dari Tuhan kami. Terhadap situasi ini, yang memiliki kesadaran pengetahuan tinggi hanyalah *ulu al-albāb*.

Lafal *tadhakkara* dalam redaksi ayat ini adalah *fī'il thulāthi mazīd idhdhakara – yadhdhakkaru, wazan if-'alla – yaf'allu*.¹⁹¹ Struktur peristiwa yang dikandung oleh redaksi ayat ini adalah yang memiliki kesadaran tinggi terkait ayat *muhkamāt* dan *mutashabihāt* adalah *ulu al-albāb*. Mereka adalah *al-rāsikhūn fī al-'ilm* yang memiliki keilmuan mumpuni, dengan keilmuannya itu justru semakin taat yakin kepada Allah, dan mengakui semua ilmu itu berasal dari sisi Allah. Berbeda dengan orang yang memiliki kecenderungan hati untuk menimbulkan fitnah pemahaman dan penafsiran terhadap al-Qur'an.

¹⁹⁰ Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 1, 459.

¹⁹¹ Ma'sūm bin 'Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, 26-27.

Konsep lafal *tadhakkara* dalam redaksi ayat ini yakni menyadari dengan kesadaran pengetahuan yang tinggi dan mumpuni. Orang yang mampu bisa seperti ini adalah *ulu al-albāb*. Performanya ada pada *al-rāsikhūn fī al-‘ilm*, mereka yang tinggi dan mumpuni ilmunya, dan justru dengan ilmunya itu semakin bertambah keyakinan dan kerendah-hatiannya.

Proses epistemologis dalam ayat ini adalah *ulu al-albāb* menyadari. Objek pengetahuannya adalah ayat-ayat *muḥkamāt* dan ayat-ayat *mutashabihāt*. Unsur-unsur objek pengetahuan dalam ayat ini berupa ayat-ayat al-Qur’an (huruf, lafal, makna lafal, kalimat, jumlah atau kalimat lengkap, dan idea atau maksud *mutakallim*). Unsur objek pengetahuan di atas bersifat kompleks terdiri dari fisik, semi metafisik, dan metafisik. Relasi proses epistemologisnya adalah *ulu al-albāb* menyadari tentang ayat-ayat al-Qur’an, baik yang *muḥkamāt* ataupun *mutashabihāt*.

Proses abstraksinya adalah seperti proses dan prosedur dari lafal *tadhakkara* pada umumnya, yaitu proses memahami ayat al-Qur’an. Ada dua model proses, yaitu: *pertama*, melalui indera dan akal, kemudian hati yang ragu. Proses yang *pertama* ini akan melahirkan pemahaman pengetahuan yang menimbulkan fitnah dan takwil yang kurang layak. *Kedua*, proses memahami ayat al-Qur’an dengan indera dan akal, dipertegas dengan hati yang percaya dan yakin serta kerendah-hatian, bahwa semua ilmu berasal dari sisi Tuhan. Proses yang kedua ini melahirkan pemahaman pengetahuan yang semakin tinggi dan mumpuni. Yang bisa melakukan ini adalah orang yang memiliki penalaran yang tinggi karena menggabungkan indera, akal dan hati, yaitu: *ulu al-albāb*. *Ulu al-albāb* ini

berperforma sebagai *al-rāsikhun fi al-‘ilm*, yang mampu mengalami proses hingga terbangun dalam dirinya kesadaran tinggi dan mumpuni.

Dalam konteks ini, proses pemahaman pengetahuan tentang ayat al-Qur’an agar melahirkan proses pemahaman pengetahuan dengan kesadaran tinggi dan mumpuni, harus melalui indera, akal dan hati yang yakin dan percaya disertai sikap rendah hati. Proses itu disebut menyadari objek pengetahuan dengan indera, akal dan hati yang dilakukan dengan yakin dan percaya. Hasilnya, pengetahuan yang didasarkan pada pemahaman, keyakinan dan kerendah-hatian. Lokus epistemologisnya berada di indera, akal dan hati.

Konsep makna lafal *tadhakkara* dalam redaksi ayat ini adalah *menyadarinya (sebagai pengetahuan dengan pemahaman mumpuni)*. Jika diterjemahkan dengan konsep makna lafal *tadhakkara* dengan konteks ini, maka terjemahan kontekstual Al-Qur’an Surah Āli ‘Imrān: 7 adalah sebagai berikut: “Dialah yang menurunkan Kitab (al-Qur’an) kepadamu (Muhammad). Di antaranya ada ayat-ayat yang *muhkamāt*, itulah pokok-pokok Kitab (al-Qur’an) dan yang lain *mutashabihāt*. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong pada kesesatan, mereka mengikuti yang *mutashabihāt* untuk mencari-cari fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah. Orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, “Kami beriman kepadanya (al-Qur’an), semuanya dari sisi Tuhan kami.” Tidak ada yang dapat *menyadarinya (sebagai pengetahuan dengan pemahaman mumpuni)* kecuali orang yang berakal.”

BAB IV
ANALISA STRUKTUR
SISTEM PENGETAHUAN DALAM AL-QUR'AN

Pada bab terdahulu telah diuraikan tentang proses epistemologi dan relasi subjek-objek pengetahuan sebagai uraian dari deskripsi struktur sistem pengetahuan dalam al-Qur'an perspektif fenomenologi Edmund Husserl. Untuk melengkapi argumen tentang sistem pengetahuan dalam al-Qur'an dalam studi fenomenologis, pada bab ini diuraikan analisa struktur sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Uraian analitis tentang struktur sistem pengetahuan dalam al-Qur'an meliputi objek pengetahuan, lafal epistemologi penghubung dan lokus pengetahuan sebagai kerangka sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Bagaimana sistem pengetahuan dalam al-Qur'an menjelaskan argumen tentang relasi epistemologi dan ontologi, serta apakah bentuk pengetahuan itu rasional atau empiris dapat dilihat dari lafal-lafal epistemologi penghubung dan lokus pengetahuan, yang ditelaah secara fenomenologis dengan referensi utama dari al-Qur'an langsung. Tambahan lagi, penerapan atas analisis reduksi transendental dan intensionalitas objek dalam fenomenologi Husserl diuraikan dalam telaah atas objek epistemologi dalam sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Temuan sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an tersebut merupakan jawaban analisis terhadap rumusan masalah kedua dalam penelitian ini, yakni: bagaimana struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an yang diurai dari kata kunci dan ayat-ayat yang memuat lafal-lafal

epistemologi dalam al-Qur'an. Studi fenomenologis terhadap atas struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an dapat memahami secara komprehensif konsepsi al-Qur'an tentang epistemologi didasarkan pada telaah atas kata kunci dan ayat-ayat al-Qur'an yang memuat lafal-lafal epistemologi secara langsung.

A. Objek Epistemologi dalam Al-Qur'an

1. Objek Tunggal (*Ra'a* dan *Adraka*)

a. *Ra'a* (al-Qur'an Surah al-A'rāf [7]: 198)¹

Objek epistemologi lafal *ra'a* dalam al-Qur'an Surah al-A'rāf [7]: 198 adalah berhala sesembahan selain Allah. Lafal yang dipergunakan untuk menunjukkan berhala sesembahan tersebut adalah *damīr muttasil hum*.² Nabi Muhammad Saw., melihat (*ra'a*) berhala sesembahan itu (*hum*), yang seolah berhala itu memperhatikannya.³

Objek epistemologi lafal *ra'a* berjumlah tunggal karena dalam proses epistemologis *ra'a* yang ditangkap (*idrāk*) oleh subjek hanya satu kali penglihatan, yaitu melihat berhala sesembahan itu (*hum*). Tidak ada proses lain yang dapat diuraikan dalam melihat objek sesembahan selain Allah itu kecuali melihat dengan tertuju ke matanya. Mata berhala sesembahan itu seolah melihat balik (*yanzurūn*), padahal mereka tidak dapat melihat (*lā yubshirūn*).⁴

¹ Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur'an al-Karīm* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1434), 176. Lihat juga *al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 177.

² Muhyi al-Dīn bin Ahmad Muṣṭafā Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 3, 516

³ Ibid.

⁴ al-Zamakhshari, *al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawamiḍ al-Tanzīl*, Juz 2, 189.

Dalam ungkapan lain, jumlah unsur objek proses epistemologi *ra'a* dalam ayat di atas adalah tunggal, yakni unsur berhala yang bersifat fisik (materi). Disebut tunggal karena unsur fisik berhala (materi) dan konsep tentangnya (*taṣawwur*) berdiri sendiri dalam tangkapan (*idrāk*) subjek pengetahuan lafal *ra'a*. Proses epistemologi *ra'a* menghasilkan tangkapan fisik (materi) atau konsep (*taṣawwur*) berhala itu yang seolah-olah memperhatikan (*yanzurun*), padahal sebenarnya tidak melihat (*lā yubṣirūn*). Subjek pengetahuan dengan alat mata zahir-nya hanya melihat berhala sesembahan itu saja secara tunggal, sebagai objek materi dan fisik.

b. *Adraka* (al-Qur'an Surah al-An'ām [6]: 103)⁵

Sebagai tandem epistemologi *ra'a*, *adraka* dalam proses epistemologisnya menangkap objek epistemologi dalam unsurnya yang tunggal. Dalam proses epistemologi, *idrāk* merupakan hasil dari proses epistemologis yang dilakukan oleh subjek epistemologi lafal *ra'a*. Sehingga, proses epistemologi *adraka* tidak mungkin terjadi tanpa indera mata zahir. Misalnya dalam al-Qur'an Surah al-An'ām [6]: 103, objek epistemologi *adraka* ada dua, yaitu: Allah dan penglihatan manusia.⁶ Objek epistemologi yang pertama Yang Maha Ghaib (metafisik); sedangkan objek epistemologi yang kedua yang zahir (fisik dan materi), yakni mata penglihatan manusia (zahir ataupun batin).

Relasi proses epistemologis subjek *adraka* dan objek epistemologinya yang pertama adalah penglihatan (*ẓāhir*) manusia tidak dapat mencandra Yang Maha ghaib (*lā tudriku al-absāru*). Penglihatan manusia terhadap objek epistemologi

⁵ *Al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 142.

⁶ Muhyi al-Dīn bin Ahmad Muṣṭafā Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 3, 188.

Yang Maha Ghaib, tidak bisa menangkapnya. Maka, penglihatan manusia hanya dapat menangkap objek Yang Maha Ghaib dari tanda-tanda serta bukti-bukti yang tampak dari kekuasaan-Nya. Objek yang ditangkap berupa tanda-tanda serta bukti-bukti yang tampak dari kekuasaan Allah Swt., itu bersifat tunggal, yakni tanda fisik atau *taṣawwur* yang masing-masing berdiri sendiri dalam tangkapan penglihatan manusia.

Sementara itu, relasi proses epistemologis subjek *adraka* dan objek epistemologinya yang kedua: Allah dapat mencandra penglihatan manusia (*wa Huwa yudriku al-abṣāra*). Allah Maha Mencandra penglihatan manusia baik mata zahir ataupun batin.

Hasil epistemologi dalam kaitan dengan *adraka*: pengetahuan manusia yang bersumber dari penglihatan zahir bersifat terbatas hanya dapat mencandra pada yang tampak saja. Fokusnya tunggal pada objek epistemologi yang fisik atau materi. Kecuali jika *adraka* subjeknya adalah Allah, maka subjek *adraka* dapat mencandra seluruh aspek objek epistemologinya, meliputi aspek zahir maupun batin.

2. Objek Plural (*Nazara* dan *'Alima*)

a. *Nazara* (al-Qur'an Surah al-Kahfi [18]: 19)⁷

Jumlah unsur objek epistemologi dalam al-Qur'an Surah al-Kahfi [18]: 19 adalah plural (beragam) dari segi jenis unsurnya dan ontologinya. Dari segi jenis,

⁷ Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur'an al-Karīm* (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1434), 295. Lihat juga *al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 296.

objek epistemologi *nazara* adalah *azkā ṭa'āman*, madinah, mata uang,⁸ rezeki dari Allah, *walyalaṭṭaf* dan *bikum*.⁹ Pluralitas objek tersebut dapat diuraikan dengan unsur-unsurnya, yaitu: *azkā* (bersih→fisik dan idea), *ṭa'āman* (bahan, bentuk, isi, dan rasa), madinah (kota, orang, makanan khas, sistem sosial, sistem kebudayaan, sistem ekonomi politik, dan lain-lain), mata uang (logam, kertas, nominal, dan fungsi), rezeki dari Allah (harta, benda, 'ilm, keberkahan, kebaikan, dan makanan yang bersih), *walyalaṭṭaf* (rasa diri dan rasa orang lain), dan *bikum* (diri sendiri, orang lain di sekitar, rasa diri dan rasa orang lain, perilaku, dan dampak perilaku).

Sementara itu, dari aspek ontologi, objek epistemologi *nazara* dapat berwujud: fisik, semi metafisik, dan metafisik. *Azkā* dapat berbentuk fisik (materi) dan metafisik (idea tentang bersih); *ṭa'āman* bisa berupa fisik (bahan, bentuk, isi, dan rasa) dan metafisik (rasa puas setelah menikmati makanan dan idea tentangnya); *madinah* dapat diidentifikasi berupa fisik (kota, orang, makanan khas), semi metafisik dan metafisik (sistem sosial, sistem kebudayaan, sistem ekonomi politik, dan lain-lain); mata uang dapat berbentuk fisik (logam, kertas, nominal), semi metafisik dan metafisik (nominal dan fungsi); rezeki dari Allah dapat berupa fisik (harta, benda, dan makanan yang bersih), semi metafisik ('ilm, keberkahan, kebaikan, dan makanan yang bersih), dan metafisik ('ilm, keberkahan, dan kebaikan); dan *bikum* bisa fisik (diri sendiri, orang lain di sekitarnya beserta perilakunya), semi metafisik (perilaku, dan dampak perilaku), dan fisik sekaligus metafisik (rasa diri dan rasa orang lain). Untuk penjelasan tentang rasa, sama

⁸ H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditaṣṣih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1 (Yogyakarta: UII Press, 1999), 520. Lihat juga *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 296.

⁹ Muhyi al-Dīn bin Ahmad Muṣṭafā Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 5, 555-556.

dengan uraian objek berikutnya, yaitu *wal yatalattaf* bisa fisik (rasa diri dan rasa orang lain → luka atau pukulan di tubuh) dan metafisik rasional (rasa diri dan rasa orang lain → luka pukulan atau perkataan yang tembus ke hati dan menyebabkan sakit hati), serta metafisik batin (rasa diri dan rasa orang lain → merasakan kehadiran Tuhan). Untuk rasa metafisik batin ini, *nazara* tidak mampu menangkapnya sebagai objek epistemologinya. Metafisik batin rasa adalah wilayah objek epistemologi *başura* atau *başīrah*.

Secara intensional, subjek dalam proses epistemologi *nazara* ini memperhatikan objek-objek yang ada beserta unsur dan aspek ontologi yang menyertainya. Hasil epistemologinya adalah *mengerti* dampak rasa dari perilaku orang lain. Relasi antar unsur objek pada satu objek, antar objek dan antar unsur objek pada beragam objek menunjukkan bahwa lafal *nazara* berfungsi sebagai proses epistemologi dengan jumlah objek yang plural baik dari unsur, jenis ataupun aspek ontologinya. Misalnya unsur dalam *azkā ta'āman* (fisik atau idea dalam hal bersihnya makanan yang akan dibeli). Makanan berupa bentuk, isi, rasa, dan bahan dapat dibeli utamanya dengan mata uang dengan nominal setara. Intensionalitas subjek lafal *nazara* terhadap salah satu objeknya adalah salah seorang dari Aşhāb al-Kahfi memperhatikan mana makanan yang terbaik. Tujuannya untuk mencari makanan terbaik untuk dimakan sekaligus untuk mengetahui berapa lama mereka telah tinggal di dalam gua. Proses epistemologi yang dilakukan oleh subjek ketika berelasi dengan objek pengetahuannya mengurai objeknya secara plural, dan relasi antar objek yang teridentifikasi menjadi hasil pengetahuan rasional.

b. *'Alima* (al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 31)¹⁰

Objek epistemologi lafal *'alima* yang dimuat dalam al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 31 adalah Adam dan nama-nama.¹¹ Jumlah objeknya plural, baik dari segi jenis maupun ontologinya. Jenis objek epistemologinya, yaitu Adam dan nama memiliki unsur yang plural, begitupula dengan ontologinya, yakni: fisik, semi metafisik, dan metafisik. Dalam konteks jenis, unsur-unsur objek epistemologinya adalah manusia (orang, jasad, *nafs*, *hawa*, indera, akal, hati, dan dada) dan nama-nama (bahasa yang terdiri dari huruf, kata, lafal, makna, kalimat, jumlah atau kalimat lengkap, *reference* kata atau konsep kata, idea atau maksud mutakallim). Secara ontologis, unsur-unsur dari jenis objek epistemologi tersebut bisa berupa fisik (Adam→orang, jasad, indera, dan dada); semi metafisik (Adam→*nafs*, *hawa*, dada); dan metafisik (akal, hati, dada batin). Bahasa sebagai objek epistemologi dapat berupa fisik (huruf, kata, lafal, *reference* kata, dan kalimat atau jumlah—kalimat lengkap); semi metafisik (makna, makna lafal, makna kata, dan konsep kata); dan metafisik (idea atau maksud mutakallim).

Narasi proses epistemologinya adalah Allah mengajarkan kepada Nabi Adam As., (melalui indera, akal, hati, dan dadanya) nama-nama (bahasa pengetahuan yang terdiri dari unsur-unsur objek di atas, baik dari segi jenis maupun ontologinya). Malaikat yang hanya bertasbih, bertahmid dan bertaqdis, tentu tidak mengetahui nama-nama yang ditanyakan Adam kepada mereka. Allah Swt., adalah sumber pengetahuan (*'ilm*). Hasilnya adalah Adam As., menerima bahasa

¹⁰ Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur'an al-Karim* (Madinah: Percetakan Al Qur'an Raja Fahd, 1434), 6. Lihat juga al-Qur'an al-Karim dan Terjemah (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 7.

¹¹ Muhyi al-Dīn bin Ahmad Muṣṭafā Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 1, 80-81.

pengetahuan berupa nama-nama beserta unsur-unsurnya di atas itu secara langsung dari Allah. Nama-nama segala sesuatu yang tidak terbantahkan sebagai pengetahuan.

3. Objek Kompleks (*Başura*, *'Aqala*, dan *Faqaha*)

a. *Başura* (al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 13)¹²

Objek kompleks adalah jumlah objeknya beragam (plural) baik dari segi jenis atau ontologinya, ditambah proses epistemologi untuk menangkap objek dengan tiga tahap atau lebih. Tahap yang dimaksud adalah melalui tahap pencerapan inderawi, pencerapan rasional, kemudian dilanjutkan dengan tahap konseptualisasi dengan melibatkan alat gabungan inderawi dan rasio. Selanjutnya, pada tahap terakhir dilakukan abstraksi yang melibatkan alat gabungan inderawi, rasio, dan hati. Objeknya secara ontologis bisa fisik, semi metafisik, ataupun metafisik. Kompleksitas objeknya terletak pada setiap tahapan subjek dalam melakukan relasi intensional dengan objek pada setiap tahap epistemologinya menggunakan gabungan alat epistemologi inderawi, rasio dan hati (rasa). Pada setiap tahap epistemologi tersebut telah muncul kesadaran epistemologis yang komprehensif dan integratif, bukan pada setiap tahap epistemologis kesadaran epistemologisnya berdiri sendiri-sendiri. Dalam konteks ini, subjek lafal epistemologi *başura*, *'aqala* dan *faqaha* bekerja secara intensional dengan objek yang kompleks.

¹² Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, al-Qur'an al-Karīm (Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1434), 51. Lihat juga *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 52.

Objek epistemologi *baṣura* dalam al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 13 adalah '*ibrah* dan seluruh peristiwa yang disebutkan dalam ayat tersebut secara utuh.¹³ Subjek yang secara intensional melihat objek dalam ayat tersebut adalah *uli al-abṣār*.¹⁴ Jumlah objek epistemologi dalam ayat ini sebelum diuraikan hanyalah satu, yakni '*ibrah*. Tetapi, setelah diuraikan dari segi jenis dan ontologinya, terlihat kompleks.

Secara sepintas saja, '*ibrah* yang dimaksud dalam ayat tersebut memuat seluruh peristiwa secara utuh yang disebutkan dalam ayat atau bahkan tema ayat yang serupa. Unsur objek dalam redaksi ayat ini bersifat kompleks, yakni fisik dan metafisik. Maka, dalam konteks jenis, '*ibrah* mengandung unsur-unsur yang objeknya dapat diidentifikasi berupa: nilai, pelajaran, budaya, adab, peristiwa, struktur peristiwa, *setting* peristiwa, perilaku dalam peristiwa, dan pelaku dalam peristiwa; dan jenis peristiwanya secara utuh memuat unsur-unsur, yaitu: peristiwa, tempat kejadian peristiwa, waktu terjadinya peristiwa, berapa kali peristiwanya terjadi, sebab-sebab terjadinya peristiwa, *setting* peristiwa, struktur peristiwa, pelaku dan perilaku dalam peristiwa tersebut.

Secara ontologis, jenis objek intensional di atas dapat diuraikan sebagai berikut, '*ibrah* bisa berupa fisik ketika terkait dengan peristiwanya sendiri, pelaku dalam peristiwa, dan perilaku dalam peristiwa; berwujud semi metafisik dan metafisik ketika berkenaan dengan nilai, pelajaran, budaya, adab, peristiwa, struktur peristiwa, *setting* peristiwa, pelaku dan perilaku dalam peristiwa.

¹³ Muhyi al-Dīn bin Ahmad Muṣṭafā Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 1, 466.

¹⁴ Ibid.

Peristiwa yang secara utuh memuat unsur-unsur objek epistemologi dapat diuraikan secara ontologis, yaitu: berupa fisik ketika berkenaan dengan peristiwa, tempat kejadian peristiwa, waktu terjadinya peristiwa, berapa kali peristiwanya terjadi, pelaku dan perilaku dalam peristiwa tersebut, juga berwujud semi metafisik dan metafisik ketika berkaitan dengan peristiwa, tempat kejadian peristiwa, waktu terjadinya peristiwa, berapa kali peristiwanya terjadi, sebab-sebab terjadinya peristiwa, *setting* peristiwa, struktur peristiwa, pelaku, karakter pelaku, dan perilaku dalam peristiwa tersebut.

Proses epistemologinya adalah *Uli al-Absār* memandang '*ibrah* dan peristiwa yang disebut dalam '*ibrah* secara utuh. Subjek *Uli al-Absār* adalah subjek yang melihat segala sesuatu ('*ibrah* dan peristiwa) dengan kesadaran inderawi. Dengan nalar inderawinya, subjek ini melihat, menyerap, memperhatikan, mengalami langsung, dan mengambil pelajaran dari '*ibrah* dan peristiwa yang dihadapinya. Apa yang telah diterima sebagai informasi tentang '*ibrah* dan peristiwa itu secara inderawi, diolah dengan pertimbangan rasional: dihitung untung ruginya, ditimbang tingkat *logical* dari data peristiwanya, direfleksikan proyeksi ke depannya. Keseluruhan nalar tersebut, yakni inderawi dan rasional, dipadukan dengan pertimbangan rasa, melihat dengan mata batin, memohon petunjuk Allah Swt., berupaya menjiwai, kemudian diambil keputusan yang lebih menenangkan jiwa, dengan orientasi altruisme dan *virtue* hanya untuk keabadian demi Tuhan.

Contoh tentang ini adalah sikap Nabi Muhammad Saw., ketika perang Hunain. Terhadap tawanan perang yang dibebaskan, yang di antaranya adalah

saudara sepersusuan beliau Saw., bernama Syaima,¹⁵ beliau memberikan hadiah ratusan unta, juga memberikan hak bebas sebagai tawanan perang. Para sahabat yang ikut berperang protes. Rasulullah Saw., bersabda: “Tidakkah lebih berharga kehadiranku bersama kalian, dibandingkan unta-unta untuk menggembirakan para tawanan yang kita bebaskan karena memilih memeluk Islam itu”.¹⁶

Subjek *uli al-abṣār* ini dalam setiap mengambil keputusan apapun, selalu memandang dengan kacamata hati. Kacamata hati ini akan selalu terhubung dengan aktifitas menggunakan nalar (*‘aqala*) dan menjiwai (*faqaha*) pengetahuan terkait dengan pertolongan Allah dan kekuatan dari-Nya. Hasil epistemologinya adalah subjek selalu memandang pertolongan dan kekuatan Allah dengan kesadaran serta sebagai pelajaran (*‘ibrah*).¹⁷

b. *‘Aqala* (al-Qur’an Surah Āli ‘Imrān [3]: 65-66)¹⁸

Objek epistemologi *‘aqala* dalam al-Qur’an Surah Āli ‘Imrān [3]: 65-66 adalah perselisihan *ahl al-kitāb* tentang agama (keyakinan atau kepercayaan) Nabi Ibrahim As., apakah Yahudi atau Nasrani.¹⁹ Dalam hal jenis dan ontologi, objek epistemologi *‘aqala* ini adalah kompleks. Disebut kompleks, karena ketika hanya menggunakan alat inderawi saja, rasio saja, atau hati saja, tidak mengaitkan struktur

¹⁵ Nama lengkapnya adalah Syaima binti al-Harits bin Abdul Uzza bin Rafā’ah

¹⁶ <https://www.muslimterkini.com/khazanah/pr-901268782/kisah-syaima-binti-al-harits-saudara-sepersusuan-rasulullah-yang-punggunya-pernah-digigit?page=all> last accessed 28/11/2021.

¹⁷ Indikator objek epistemologi yang berelasi dengan subjeknya. Objek epistemologi berupa pertolongan Allah dan *‘ibrah*. Sebagaimana disebutkan bahwa *maḥ’ūl bih*-nya bisa dilihat dari dua segi, yaitu: pertolongan Allah dan *‘ibrah*. Lihat Muhyi al-Dīn bin Ahmad Muṣṭafā Darwish, *I’rāb al-Qur’an wa Bayānuh*, Juz 1, 466.

¹⁸ Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, *al-Qur’an al-Karim* (Madinah: Percetakan al-Qur’an Raja Fahd, 1434), 58. Lihat juga *al-Qur’an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 59.

¹⁹ Muhyi al-Dīn bin Ahmad Muṣṭafā Darwish, *I’rāb al-Qur’an wa Bayānuh*, Juz 1, 528. Lihat juga Al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, 1, 371.

logika ketiganya, maka putusan pengetahuannya akan rancu dan tidak logis. Itulah kenapa *ahl al-kitāb* disebut tidak menggunakan nalar (*lā ta‘qilūn*—sesuai redaksi ayat), karena pertimbangan nalar inderawi dan nalar rasional tidak dipergunakan, ditambah egoisme mereka tidak mau kalah dari Rasulullah Saw., dipadu dengan keengganan menggunakan nalar rasa atau hati, akhirnya simpulan dan putusan mereka tentang agama Nabi Ibrahim As., dengan sangat mudah dapat dibantah oleh argumen al-Qur’an.

Kompleksitas objek epistemologi lafal ‘*aqala* juga dapat dilihat dari identifikasi unsur-unsur jenis dan ontologinya. Unsur-unsur jenis objek epistemologi lafal ‘*aqala* pada al-Qur’an Surah Āli ‘Imrān [3]: 65-66 tentang agama dan Nabi Ibrahim As., adalah agama, Nabi Ibrahim, keyakinan, kepercayaan, klaim Yahudi, klaim Nasrani, data sejarah keyakinan Nabi Ibrahim, fakta historis pewahyuan Kitab Tawrah dan Injil, benang biru keyakinan dalam kitab-kitab langit, dan egoisme keagamaan.

Secara ontologi, kompleksitas objek epistemologi ‘*aqala*, yakni agama dan Nabi Ibrahim dapat diidentifikasi sebagai berikut: agama dapat dipandang sebagai fisik terkait dengan bentuk ritual, orang atau pemeluk, tempat ibadahnya, perangkat ritualnya, kitab sucinya; dapat pula berwujud semi metafisik berkenaan dengan ritualnya, pemeluknya, kitab sucinya; dan metafisik bila berkaitan dengan keyakinan, kepercayaan, ritual dan kitab sucinya. Data historis mengenai validitas agama Nabi Ibrahim apakah Yahudi atau Nasrani membutuhkan proses epistemologis ‘*aqala* yang solid dan argumentasi yang jelas dalam hal mensinkronkan temuan sejarah dan fakta sejarah yang paling bisa dipertanggung-

jawabkan. Sinkronisasi data sejarah berarti membutuhkan penggunaan nalar inderawi, rasional, dan rasa dalam menilai kebenarannya.

Mereka *tidak menggunakan nalarnya* karena klaim kebenaran itu harus didasarkan kepada fakta historis tentang sesuatu yang diklaimnya. Fakta historisnya adalah kitab Tawrah dan Injil itu diwahyukan jauh setelah Nabi Ibrahim As., diangkat sebagai Nabi dan Rasul. Disebutkan keyakinannya adalah agama yang lurus dan mengesakan Allah Swt., (agama *ḥanīf*). Perselisihan kaum Yahudi dan Nasrani *misleading* karena tidak didukung fakta historis. Dalam konteks ini, proses epistemologinya adalah kealpaan menggunakan nalar membuat informasi di depan mata sulit dikonseptualisasi sebagai pengetahuan.²⁰ Hasilnya, tiadanya penggunaan nalar membuat pengetahuan tidak dapat dikonseptualisasi secara solid dan sistematis tentang masalah yang sedang dibahas.

c. *Faqaha* (al-Qur'an Surah al-Nisā' [4]: 78)²¹

Objek epistemologi lafal *faqaha* dalam al-Qur'an Surah al-Nisā' [4]: 78 adalah *ḥadītha* (pembicaraan).²² Unsur-unsur yang terdapat di dalam objek itu adalah lafal, makna lafal, jumlah atau kalimat lengkap, terutama sesuai isi ayat, yakni tentang kematian. Dari segi jenis dan ontologi, jumlah unsur objek epistemologi *faqaha* adalah kompleks. Kompleksitas objeknya ini bisa dilihat dari tiga hal, yaitu: *pertama*, proses epistemologinya yang dapat diidentifikasi dari tahap proses dan prosedural relasi subjek dan objek epistemologi dalam menggunakan alat epistemologi; *kedua*, uraian tentang unsur-unsur jenis objek epistemologi;

²⁰ H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1, hal. 102.

²¹ *al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 91.

²² Muḥyi al-Dīn bin Aḥmad Muṣṭafā Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 2, 270.

ketiga, uraian mengenai ontologi objek beserta relasinya dengan unsur-unsur jenis objek epistemologinya.

Dengan objek *hadīthā* (pembicaraan) terutama yang terkait dengan kematian, kaum munafik tidak memahaminya, karena mereka menolak penyampai pesan tentang kematian itu. Mereka tidak mendengarkan dengan baik, tidak mencerna dengan akalinya kata perkata, makna per makna, pernyataan utuh dari apa yang disampaikan sang pembicara, tentang kematian, yakni Nabi Muhammad Saw. Dalam konteks proses epistemologi, sejak awal, ketidakpahaman kaum munafik itu karena egoisme dan kebencian. Sejak mula mereka sudah enggan menggunakan nalar rasa (hati) secara tajam, akibatnya mereka tidak mau mendengar, enggan mencerna, dan tidak mau memahami objek epistemologi, betapapun pentingnya pesan tersebut. Tiadanya penggunaan nalar rasa, berakibat pada tidak berfungsinya nalar inderawi dan nalar rasionalnya.

Proses memahami suatu pembicaraan yang disertai ketidakpercayaan atau pura-pura percaya akan membuat pemahaman jatuh kepada derajat bukan memahami dengan benar. Berbeda dengan proses *'ilm* yang tidak membutuhkan kepercayaan terlebih dahulu, untuk memahami seseorang harus percaya dan yakin terlebih dahulu.

Kompleksitas objek *faqaha* juga perlu ditinjau dari aspek jenis objek epistemologi beserta unsur-unsurnya, dan aspek ontologinya. Objek zahir dari lafal *faqaha* adalah *hādīthā*. Uraian tentang *hādīthā* inilah yang dalam konteks unsur dan ontologinya menjadi kompleks, apalagi melibatkan tema tentang kematian. Kompleksitas objek epistemologi *faqaha* dapat diurai sebagai berikut: *hādīthā*

(pembicaraan) dan kematian. Unsur-unsur yang terdapat di dalam *hādīthā* adalah lafal, makna lafal, jumlah atau kalimat lengkap, terutama sesuai isi ayat, yakni tentang kematian; unsur yang terdapat di dalam kematian, yaitu perpisahan, kembali kepada Tuhan, alam *barzakh*, alamat akhirat, waktu, amal shaleh, atau amal buruk. Secara ontologis, objek intensional tersebut bisa berupa fisik, yakni: lafal, makna lafal, jumlah atau kalimat lengkap, serta waktu, amal shaleh, atau amal buruk; berwujud semi metafisik, yaitu: makna lafal, makna dan maksud kalimat lengkap; dan sebagai metafisik, yaitu: perpisahan, kembali kepada Tuhan, alam *barzakh*, alamat akhirat, waktu, amal shaleh, atau amal buruk. Untuk memahami kompleksitas objek epistemologi di atas membutuhkan kesolidan nalar inderawi, nalar rasional dan nalar rasa. Ketiganya tidak bisa dipisahkan dalam penerapannya.

Uraian tentang objek epistemologi di atas menunjukkan bahwa kata kunci epistemologi dapat menjadi poin untuk memahami proses epistemologi. Proses epistemologi yang dalam operasional proses dan prosedur pengetahuannya mengandaikan adanya relasi subjek-objek epistemologi serta pengetahuan dalam al-Qur'an yang inderawi, rasional dan rasa, secara jelas dan *rigid* menggunakan alat epistemologi yang tertentu juga secara konsisten.

Hal yang penting dicatat juga adalah, bahwa proses lafal pencerapan, konseptual dan abstraksi, berfungsi saling beriringan dan melengkapi. Terkadang suatu proses epistemologi dengan lafal epistemologi tertentu mendahulukan proses pencerapan terlebih dahulu, disusul kemudian dengan proses lafal konseptual. Kadang juga proses epistemologi mendahulukan proses konseptual, kemudian pencerapan. Objek yang kompleks dari lafal epistemologi *başura* menegaskan

kombinasi langsung proses epistemologi, dimulai dari pencerapan, konseptual, dan abstraksi. Secara singkat, proses pencerapan dan konseptual tidak dapat berdiri sendiri, keduanya harus saling jalin berkelindan. Kendati demikian, dua tahap proses itu dapat menghasilkan pengetahuan yang tidak sempurna, bahkan merusak ketika tidak dilanjutkan pada tahap abstraksi. Inilah pintu masuk kepada sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

B. Struktur Fundamental Sistem Pengetahuan dalam Al-Qur'an

Eksemplar lafal-lafal epistemologis dalam al-Qur'an yang telah ditelaah secara fenomenologis pada bab III juga pada sub bab sebelum ini, telah menjawab persoalan pada posisi mana epistemologi dalam al-Qur'an berada, di tengah pusaran kutub rasionalisme dan empirisme. Ketegasan al-Qur'an dalam menguraikan relasi subjek dan objek pengetahuan sebagaimana ditunjukkan dalam redaksi ayat yang memuat lafal-lafal epistemologi menjelaskan tentang informasi detail al-Qur'an tentang sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Penting juga diuraikan tentang lafal epistemologi penghubung dan lafal lokus pengetahuan sebagai bagian penting sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Pada bab III keduanya disinggung dalam uraian yang bersifat umum sebagai bagian dari proses epistemologi dan relasi subjek-objek pengetahuan. Pada bagian ini diuraikan secara lebih detail tentang lafal epistemologi penghubung dan lafal lokus pengetahuan sebagai pijakan sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

1. Lafal Epistemologi Penghubung

Lafal epistemologi penghubung adalah lafal yang secara epistemologis menjadi penghubung konseptual terhadap lafal epistemologis satu dan yang lainnya, yang dalam kerangka proses epistemologis perlu dijembatani. Uraian tentang lafal penghubung ini sebagai *hujjah* untuk membuktikan bahwa sistem pengetahuan dalam al-Qur'an itu tidak berdiri pada salah satu sistem epistemologi. Sistem pengetahuan dalam al-Qur'an komprehensif dan integratif. Menggabungkan pengetahuan inderawi-empiris, nalar-rasional, dan nalar rasa. Lafal-lafal epistemologis secara integratif saling jalin-berkelindan.

Misalnya, lafal *ra'a* dan *dhāqa*, *naẓara* dan *sha'ura*, serta *başura* dengan objek kompleks. Subjek lafal *ra'a* ketika melakukan proses epistemologis melihat, telah memperoleh informasi sekali penglihatan terhadap objek pengetahuan. Informasi sekali penglihatan itu hanya menjadi informasi belaka, karenanya tidak dapat dirasakan sebagai informasi penting tanpa suatu aktifitas epistemologis lainnya.

Al-Qur'an secara epistemologis menyebutkan bahwa ada aktifitas epistemologis yang dapat menghubungkan *idrāk* suatu informasi tidak berhenti hanya sebagai informasi berbasis nalar inderawi (*ra'a*, *adraka*, *sami'*, *naẓara*, dan *başura*) dan nalar rasional (*naẓara*, *'aqala*, *'alima*, dan *başura*). Lebih lanjut, informasi itu bisa hadir berbasis nalar rasa (*faqaha*, *dhāqa*, dan *sha'ura*). Lafal penghubung apakah yang dapat menghantarkan proses melihat objek pengetahuan dengan *idrāk* informasi tersebut, kemudian dapat berlanjut sebagai nalar rasa. Lafal itu adalah *tadabbara*. Lafal penghubung epistemologi ini juga berlaku pada

tafakkara yang menjadi lafal penghubung epistemologi *nazara* dan *sha'ura*, serta *tadhakkara* yang menjadi penghubung *basura* dengan objek kompleks.

Analisis relasi subjek-objek pengetahuan dan lafal penghubung, dan nanti tentang interaksi objek, proses epistemologi dan lokus pengetahuan merupakan pembuktian bahwa epistemologi dalam al-Qur'an merupakan sistem pengetahuan, yang masing-masing tidak berdiri sendiri, melainkan saling terhubung satu sama lain. Berdasarkan bukti-bukti yang dilakukan oleh subjek pengetahuan yang hanya mengandalkan salah satu proses epistemologi, misalnya inderawi saja, atau rasional saja, yang terjadi adalah inkohereni dan inkorespondensi pengetahuan.

Penulis akan menguraikan bagaimana lafal epistemologi penghubung tersebut subjeknya berperan dalam menghubungkan aktifitas epistemologis dua lafal yang harus terhubung, sehingga menghasilkan suatu aktifitas epistemologis yang tidak berhenti hanya pada aktifitas epistemologis dan proses relasional dengan objek belaka. Melainkan mengintegrasikan secara komprehensif aktifitas epistemologis dengan kesadaran pengetahuan dan tindakan.

a. *Tadabbara* (Penghubung *Ra'a* dan *Dhawq*)

Dalam proses mentadaburi objek pengetahuan yang disebutkan dalam al-Qur'an Surah Şād [38]: 29,²³ sebelumnya subjek pengetahuan, yakni umat Nabi Muhammad Saw., memulai dengan aktifitas epistemologi lainnya. Proses epistemologi awal yang dilakukan subjek pengetahuan adalah melihat (*ra'a*). Proses *ra'a* ini terjadi ketika subjek pengetahuan membaca objek pengetahuan yakni ayat-ayat Kitab al-Qur'an. Dalam aktifitas membaca sambil melihat, ada

²³ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 456.

beberapa kemungkinan yang dilakukan oleh subjek terhadap objek pengetahuan, yaitu: *pertama*, membaca dengan melihat ayat per ayat. Proses melihat ayat-ayat ketika membaca kitab suci dalam model pertama ini terbatas hanya membaca dan melihat sekali lihat, tanpa ada aktifitas memahami dan merenungkan. Proses epistemologi ini sangat khas lafal *ra'a*.

Kedua, membaca disertai oleh seluruh nalar inderawi terlibat di dalam aktifitas membaca itu. Misalnya membaca dengan melihat dan terkadang menyimak (mendengar) sambil melihat ayat-ayat dalam *muṣḥaf* al-Qur'an. Serupa dengan aktifitas membaca dan melihat yang *pertama*, menyimak sambil melihat *muṣḥaf*, yang terjadi adalah subjek pengetahuan hanya melihat ayat-ayat per ayat, tanpa ada proses merasakan dan merenungkan.

Ketiga, membaca dan melihat ayat-ayat kitab suci, sambil ditindak-lanjuti dengan mentadabburinya. Aktifitas membaca dan melihat objek pengetahuan yakni ayat-ayat kitab suci, yang ditindak-lanjuti dengan mentadabburi, telah memungkinkan terjadinya proses epistemologis memahami makna dan merenungkan makna ayat-ayat yang dibaca.

Aktifitas subjek *pertama* dan *kedua* secara epistemologis, terbatas pada membaca dan melihat serta mendengar dan melihat ayat-ayat kitab suci, karena aktifitas epistemologisnya hanya menggunakan alat nalar inderawi. Nalar rasional dan rasa tidak dipergunakan. Oleh karena itu, ketika subjek terhadap objek pengetahuan yakni ayat-ayat kitab suci ingin mengalami pemahaman makna dan perenungan rasa makna, maka harus melibatkan nalar rasional dan nalar rasa, bukan sekedar nalar inderawi.

Bila dipahami dari redaksi al-Qur'an Surah Şād [38]: 29, maka nalar rasional dan nalar rasa itu ada pada *tadabbara*. Nalar inderawi (*ra'a*) agar terhubung kepada nalar rasa (*dhāqā*), kemudian menjadi nalar logis rasa, perlu melakukan aktifitas *tadabbur*. Yakni, dalam membaca ayat-ayat al-Qur'an perlu membaca teks-nya, makna teks-nya, idea atau maksud teks, serta ruh suatu teks ketika diwahyukan. Sehingga pemahaman dan perenungan subjek pengetahuan terhadap teks kitab suci benar-benar tetap dapat dipahami maknanya serta direnungkan dengan baik sebagai pelajaran untuknya. Hanya dengan cara inilah ayat-ayat kitab suci akan menjadi keberkahan bagi pembacanya, yakni *tadabbur* makna al-Qur'an, dilanjutkan dengan kesadaran tindakan terhadap makna yang telah ditadabburi, yang selanjutnya melahirkan keberkahan. Oleh karena itu, dalam merenungkan ayat-ayat al-Qur'an, harus melibatkan aktifitas perenungan makna terdalam dan sekaligus kesadaran tindakan (*tadhakkur*). Merenungkan ayat tanpa melibatkan maknanya, ditambah tidak ditindak-lanjuti dengan kesadaran tindakan, maka tidak akan memperoleh keberkahan.

Dalam proses perenungan harus menggunakan nalar dan hati, sebagai tindak lanjut dari proses epistemologis nalar inderawi dan nalar rasional. Dengan demikian, formula abstraksi lafal *tadabbara* sebagai penghubung lafal *ra'a* dan *dhawq* dapat dirumuskan sebagai berikut: *Pertama*, objek pengetahuan yang harus diketahui subjek dalam berelasi dengan objeknya adalah al-Qur'an. *Kedua*, subjek pengetahuan melakukan tahapan proses epistemologis *tadabbur* dengan nalar inderawi dan nalar rasional melalui aktifitas membaca, melihat, dan mendengarkan teks, dilanjutkan dengan aktifitas membaca, melihat, mendengarkan, dan mengerti

serta memahami teks. *Ketiga*, subjek pengetahuan melakukan tahapan proses epistemologis berikutnya, membuat sistem epistemologi *tadabbur* komprehensif, menggabungkan *tadabbur* nalar inderawi dan nalar rasional yang telah dilakukan pada sebelumnya dengan *tadabbur* nalar rasa (*dhawq*) melalui aktifitas epistemologis: membaca, melihat, mendengarkan, melihat lagi, mengerti, memahami, merenungkan, merasakan dalam diri, mengalami langsung dalam diri, kemudian menjadikan perolehan pengetahuan ini sebagai sistem pengetahuan. Di tahapan paling akhir, subjek pengetahuan mengalami sistem pengetahuan dari hasil membaca kitab suci dengan gabungan nalar inderawi, nalar rasional dan nalar rasa, menghasilkan kesadaran karakter (akhlak) dan kesadaran tindakan (amal saleh dan tanggung-jawab sosial). Inilah *tadabbur-tadhakkur Raḥmanī*. Pengetahuan menjadi kesadaran akhlak dan tanggung-jawab sosial.

b. *Tafakkara* (Penghubung Lafal *Nazara* dan *Sha'ura*)

Secara umum, yang menjadi poin utama dari redaksi ayat-ayat yang memuat lafal penghubung *tafakkara* adalah agar manusia dapat melakukan aktifitas epistemologis sebagai proses berpikir. Berpikir adalah aktifitas menggunakan nalar dengan objek epistemologi tertentu. Relasi subjek dan objek epistemologi dalam ayat-ayat yang memuat lafal *tafakkara* menunjukkan bahwa sistem berpikir itu selalu mengikuti tahapan proses aktifitas sebagai berikut: proses berpikir, berpikir, dan objek yang dipikirkan.

Secara khusus, lafal *tafakkara* memiliki tiga uslub redaksi ayat, yaitu: *inna fī dhālika la āyatan li qawm yatafakkarūn*; *la'allahum yatafakkarūn*; dan *wa*

*yatafakkarūna fī khalq al-samāwāti wa al-arḍ.*²⁴ Masing-masing uslub memiliki objek epistemologi khusus sendiri-sendiri.

Perbedaan objek epistemologi ini berpengaruh terhadap proses aktifitas berpikir itu. Karena relasi subjek dan objek epistemologinya menampilkan corak kesadaran subjek terhadap objeknya.

Uslub pertama, objeknya adalah flora dan fauna, serta relasi pernikahan. Uslub pertama ini menarik dari aspek objeknya, yaitu: *pertama*, kata ayat yang memuat tentang objek flora dan fauna, berbentuk *mufrad* (tunggal), yakni ‘*āyah*’.²⁵ Sedangkan, redaksi al-Qur’an yang merujuk kepada penciptaan manusia berpasang-pasangan, dan dengan pasangan itu tumbuh rasa tenang (*sakīnah*) karena adanya *mawaddah* dan *rahmah* di antara mereka, lafal ayat berbentuk jamak, yakni ‘*āyāt*’.²⁶

Dalam konteks analisis objek epistemologi, uslub pertama dengan perbedaan bentuk kata ayat, secara ontologis menunjukkan perbedaan relasional subjek terhadap objeknya. Flora dan fauna sebagai objek epistemologi disebut dengan kata ayat dalam bentuk tunggal (*mufrad*), menunjukkan bahwa subjek epistemologi *tafakkara* terhadap objeknya dengan tanda (ayat) yang tunggal hanya berpikir tentang objek pengetahuan yang bersifat fisik zahirnya. Berpikir dengan sistem objek tunggal yang bersifat fisik, yang utama dimunculkan adalah nalar inderawi. Mempelajari bentuk fisiknya.

Sementara itu, objek penciptaan manusia dan dijadikannya mereka berpasang-pasangan bersifat semi metafisik (manusia dalam aspek perasaan dan

²⁴ Contohnya QS. Āli ‘Imrān [3]: 191.

²⁵ Contohnya QS. al-Ṣāḥih [16]: 11.

²⁶ Contohnya QS. al-Rūm [30]: 21.

pikiran) dan metafisik (manusia dalam aspek idea dan ruh). Maka secara uraian kata ayat dalam bentuk jamak, karena bentuk objeknya plural dan bersifat kompleks. Proses berpikir seperti ini tentu membutuhkan sistem berpikir dengan nalar inderawi sekaligus nalar rasional, bahkan nalar rasa.

Uslub kedua lafal *tafakkara* dimuat salah satunya dalam al-Qur'an Surah al-Nahl [16]: 44.²⁷ Redaksi ayat ini mengindikasikan proses penggunaan nalar dalam berpikir tentang penjelasan dan peringatan dari kitab-kitab suci, terutama dari al-Qur'an. Penggunaan nalar tertentu membuat proses berpikir dalam konteks ini sesuai dengan yang dimaksudkan dalam redaksi ayat ini.

Dengan objek epistemologi yang beragam di atas, seperti disebutkan dalam contoh uslub pertama dan kedua, formula abstraksi epistemologi lafal *tafakkara* sebagai penghubung lafal *nazara* dan *sha'ura* dapat dirumuskan sebagai berikut, yaitu: *pertama*, subjek pengetahuan melakukan tahap proses *tafakkur* secara khusus ketika berelasi dengan objek epistemologi flora dan fauna ciptaan Allah serta manusia yang diciptakan oleh Allah berpasang-pasangan, yang mengalami ketenangan, dan saling mencintai dalam rasa *mawaddah wa rahmah*.

Kedua, subjek pengetahuan melakukan tahapan proses epistemologis *tafakkur* dengan nalar inderawi dan nalar rasional terlebih dahulu melalui aktifitas epistemologi *nazara* (proses memperhatikan dengan seksama, mengobservasi, menelaah, dan meminta pertimbangan). Setelah melakukan aktifitas *nazara*, subjek pengetahuan melanjutkan aktifitas epistemologi *tafakkara*.

²⁷ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 273.

Ketiga, setelah melakukan gabungan aktifitas epistemologi *nazara* dan *tafakkara*, selanjutnya subjek pengetahuan menggunakan nalar rasa dengan melakukan aktifitas epistemologi *sha'ura*. *Sha'ura* dimaknai dengan peka. Pada tahapan ini, subjek pengetahuan setelah melakukan aktifitas epistemologi *nazara* terhadap objek epistemologinya, agar *wuṣūl* kepada epistemologi *sha'ura*, yakni memiliki kepekaan, maka subjek pengetahuan perlu melakukan aktifitas epistemologi *tafakkara*. Epistemologi *tafakkara* basis nalarnya adalah gabungan nalar inderawi (*nazara*) dan nalar rasional ('*aqala* dan '*alima*). Dalam konteks inilah, *tafakkara* dengan objek epistemologi flora dan fauna, dan penciptaan manusia berpasang-pasangan menjadi lafal penghubung antara *nazara* dan *sha'ura*. Untuk menuju kepekaan, setelah mengamati dengan seksama, mengobservasi, dan seterusnya, subjek pengetahuan berpikir dengan logika terstruktur bahwa objek epistemologi itu harus membuatnya peka. Misalnya, supaya tidak terjadi kerusakan di bumi, kepekaan yang diperlukan refleksi pemikiran (*tafakkara*) tentang kesetimbangan alam semesta, pemeliharaan ekologi,²⁸ dan sebagainya.

c. *Tadhakkara* (Penghubung Lafal *Başura* dan Objek Kompleks)

Ketika subjek pengetahuan menggunakan lafal epistemologi *başura* dalam berelasi dengan objek epistemologi, maka subjek pengetahuan tersebut mengalami empat keadaan, yaitu: dua keadaan yang pertama, subjek menggunakan mata inderawi zahir dan sekaligus batin; dua keadaan yang terakhir, objek epistemologinya bersifat kompleks, baik dari aspek jenis unsur-unsur objeknya maupun dari sisi ontologinya. Implikasinya adalah lafal *başura* itu selalu berkaitan

²⁸ QS. al-Anbiyā' [21]: 105; QS. al-Rūm [30]: 41.

dengan kompleksitas objek. Agar empat keadaan tersebut tetap stabil, maka perlu ada lafal epistemologi penghubung. Bila ditelaah dari segi makna dan aktifitas epistemologis, maka lafal penghubung *baṣura* adalah *tadhakkara*. Secara makna bisa diartikan menyadari atau memiliki kesadaran.²⁹

Proses epistemologi dalam al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 7³⁰ adalah *ulu al-albāb* menyadari. Objek epistemologinya adalah ayat-ayat *muḥkamāt* dan ayat-ayat *mutashābihāt*.³¹ Relasi proses epistemologinya adalah *ulu al-albāb* menyadari tentang ayat-ayat al-Qur'an, baik ayat-ayat *muḥkamāt* ataupun ayat-ayat *mutashābihāt*.³²

Dalam kaitan dengan menjadi lafal epistemologi penghubung, proses abstraksi *tadhakkara* adalah seperti proses dan prosedur dari lafal *tadhakkara* pada umumnya, yaitu proses memahami ayat al-Qur'an. Ada dua model proses, yaitu: *pertama*, melalui indera dan akal, kemudian disertai hati yang ragu. Proses yang *pertama* ini akan melahirkan pemahaman pengetahuan yang menimbulkan fitnah dan takwil yang kurang layak. *Kedua*, proses memahami ayat al-Qur'an dengan indera dan akal, dipertegas dengan hati yang percaya dan yakin serta kerendahan-hati, bahwa semua ilmu berasal dari sisi Tuhan. Proses yang kedua ini melahirkan pemahaman pengetahuan yang semakin tinggi dan mumpuni. Yang bisa melakukan ini adalah orang yang memiliki penalaran yang tinggi karena menggabungkan indera, akal dan hati, yaitu: *ulu al-albāb*. *Ulu al-albāb* ini berperforma sebagai *al-*

²⁹ ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 328-332. Lihat juga FaiḍulLah al-Ḥasani al-Maqdisi, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur'an* (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), 159-163.

³⁰ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 51.

³¹ Muhyi al-Dīn bin Ahmad Muṣṭafā Darwish, *I'rāb al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 1, 459.

³² Ibid.

rāsikhūn fi al-‘ilm, yang mampu mengalami proses hingga terbangun dalam dirinya kesadaran tinggi dan mumpuni. Mereka yang berilmu tinggi, sangat rendah hati, dan menghamba dengan sangat kepada Allah Swt.

Dalam konteks ini, proses pemahaman pengetahuan tentang ayat al-Qur’an agar melahirkan proses pemahaman pengetahuan dengan kesadaran tinggi dan mumpuni, harus melalui indera, akal dan hati yang yakin dan percaya disertai sikap rendah hati. Proses itu disebut menyadari objek pengetahuan dengan indera, akal dan hati yang yakin dan percaya. Hasilnya, pengetahuan yang didasarkan pada pemahaman, keyakinan dan kerendahan hati. Untuk memahami objek epistemologi yang kompleks yang dibutuhkan adalah mata zahir dan mata batin, pemahaman dan penjiwaan yang baik, serta keyakinan dan kerendahan-hati, suatu aktifitas yang keseluruhannya melekat pada lafal *tadhakkur*.

2. Lokus Epistemologi dalam al-Qur’an

a. Lokus Epistemologi

Lokus³³ epistemologi adalah tempat proses pengetahuan diperoleh dan tempat subjek dan objek pengetahuan membangun relasi pengetahuan, sehingga dapat diketahui apakah subjek menggunakan nalar, pengalaman, atau rasa. Lokus nalar ada pada akal, sedang prosesnya adalah penggunaan nalar dalam menghasilkan pengetahuan yang bersifat rasional.³⁴ Lokus pengalaman ada pada indera (*ḥissiyyah*). Prosesnya bersifat perseptual dalam menghasilkan pengetahuan

³³ Arthur N. J. M. Cools, Thomas K. M. Crombez, Johan M. J. Tael, *The Locus of Tragedy, Studies in Contemporary Phenomenology* (Leiden: Brill, 2008). Lihat juga Maaïke Bleeker, *Visuality in the Theatre: The Locus of Looking* (London: Palgrave, 2008).

³⁴ Ibid.

yang bersifat inderawi.³⁵ Sementara itu, rasa lokusnya ada pada hati. Prosesnya, dialami langsung secara batin, dan terbukanya hati pada pengetahuan yang hendak diterimanya.³⁶ Bagaimana interaksi objek dalam proses epistemologi dengan lokus pengetahuan dapat diketahui? Bagaimana interaksi objek dalam proses epistemologi dengan lokus pengetahuan membentuk sistem pengetahuan?

Lokus pengetahuan dalam al-Qur'an terkait dengan lafal *ṣadr*, *fu'ād*, *qalb*, dan *lubb*. Pertanyaannya, bagaimana lokus epistemologi menurut lafal-lafal terkait lokus epistemologi dalam al-Qur'an tersebut dapat diurai dari ayat-ayat yang mengungkapkan tentangnya. Jawabannya dapat dijelaskan dari proses dan prosedur studi fenomenologis tentang lokus pengetahuan. Proses pembahasan lokus epistemologi dalam penelitian ini memiliki tahapan sebagai berikut: *pertama*, klasifikasi ayat yang berisi lafal-lafal lokus epistemologi. *Kedua*, mendeskripsikan *ṣīghah* dan makna konseptualnya. *Ketiga*, menguraikan horison makna konseptual dari lafal tersebut. *Keempat*, menguraikan sistem relasinya jika ada dengan lafal-lafal epistemologi seperti disebutkan dalam bagian sebelumnya. Pada poin terakhir inilah uraian tentang interaksi objek, proses epistemologi dengan lokus epistemologi dikaji.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

b. Lafal-Lafal Lokus Epistemologi dalam al-Qur'an

1) *Ṣadr*³⁷

Lafal *ṣadr*³⁸ dalam al-Qur'an disebutkan dalam beragam bentuk (*ṣiḡḡah*). *Fi'il* (*yaṣḍur* dan *yuṣḍir*), *isim maṣḍar* (*ṣadr*), *isim mufrad* (*ṣadr*) dan *jamak* (*ṣudūr*). Secara makna sesuai dengan ragam bentuk lafal dan konteksnya, yaitu: dada, meletakkan sesuatu di depan atau di posisi yang paling tinggi, kembali atau mengembalikan, mengeluarkan, dan melanjutkan.³⁹

Sebagai lokus epistemologi, bangunan relasional lafal epistemologi yang merupakan aktifitas subjek pengetahuan bersinggungan dengan lokus pengetahuan. Uraian tentang lokus epistemologi dan relasinya dengan lafal-lafal epistemologi akan memberikan informasi tentang konsep sistem pengetahuan dalam al-Qur'an terkait lafal *ṣadr* itu seperti apa. Berikut adalah beberapa ayat yang memuat lafal *ṣadr* dengan beragam bentuk dan maknanya, beserta relasi konseptualnya dengan lafal-lafal epistemologi.

Al-Qur'an Surah al-Zalzalah [99]: 6.⁴⁰ *Ṣiḡḡah* lafal *ṣadr* pada ayat ini *fi'il muḍāri'* *thulāthī* *mujarrad ṣadara – yaṣḍuru wazan fa'ala – yaf'ulu*. Secara makna, *ṣadr* dalam bentuk *fi'il muḍāri'* ini adalah keluar dari alam kubur, dan kembali hidup.⁴¹ *Fā'il*-nya adalah *al-nās*. Horison konseptual dari lafal *ṣadr* pada ayat ini adalah manusia kembali hidup, dibangkitkan dari alam kuburnya, untuk

³⁷ al-Rāghib al-Asfāhāni, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, disunting oleh Ṣafwan Adnan Dawudi, Cetakan IV (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 477-478.

³⁸ Lafal ini dengan beragam derivasinya disebut dalam al-Qur'an 46 kali, dengan perincian *yaṣḍur* 1 kali, *yuṣḍir* 1 kali, *ṣadr* 10 kali, *ṣudūr* 34 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 514-515.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 600.

⁴¹ Ibid.

mempertanggung-jawabkan amal perbuatannya selama di dunia: telah melakukan kebaikan atau keburukan. Sekecil apapun akan dimintai pertanggung-jawabannya.

Secara *ẓahir* ada sistem relasi konseptual dengan lafal epistemologi *awhā*, yang disebut terpisah pada ayat 5. Allah Swt., mewahyukan (memerintahkannya) kepada bumi untuk menyampaikan sebuah berita. Manusia, dalam wahyu atau titah yang disampaikan Allah kepada bumi, harus keluar dari bumi berkelompok sesuai dengan faksi-faksi amaliahnya. Melalui perantaraan bumi Allah titahkan manusia untuk kembali hidup, agar mempertanggung-jawabkan seluruh amal perbuatannya ketika di dunia.

Sedangkan secara *bāṭin*, sistem relasi konseptual dengan lafal epistemologi *awhā* terletak pada lafal amal. Manusia melakukan sesuatu didorong oleh pengetahuan yang ditangkap oleh inderawi, akal, dan hatinya. Amal kebaikan, sebesar biji *dharrah*-pun, berupa amal kebaikan merupakan pengetahuan yang diproses melalui indera yang tunduk, nalar yang lurus, dan hati yang bersih. *Ṣadr* dengan makna kembali hidup menjadi pengingat bahwa lokus pengetahuan berupa indera, akal, dan hati salah satu muaranya ada pada *ṣadr*, yang oleh al-Ḥakīm al-Tirmidhī disebut sebagai hati terluar.⁴²

Al-Qur'an Surah al-Qaṣaṣ [28]: 23.⁴³ *Ṣīghah* lafal *ṣadr* pada ayat ini *fi'il muḍāri'* *thulāthī mazīd aṣḍara – yuṣḍiru wazan af'ala – yuf'ilu*. Secara makna, *ṣadr* dalam bentuk *fi'il muḍāri'* ini bermakna mengembalikan, memulangkan atau menghalau pulang ternaknya. *Fā'il*-nya adalah *al-ri'ā'* (penggembala). Setelah

⁴² al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Bayān al-Farq Bayn al-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fu'ād wa al-Lubb* (Amman: Mu'assasat Āli al-Bayt al-Malakiyah li al-Fikr al-Islamiy, 2009), 2-3.

⁴³ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 389.

selesai dari menggembala, para penggembala akan mengembalikan, memulangkan atau menghalau pulang ternaknya ke kandangnya.

Horison konseptual dari lafal *ṣadr* pada ayat ini adalah manusia mengembalikan, memulangkan atau menghalau ternaknya kembali pulang ke kandangnya dari tempat gembala atau dari sumber tempat mengambil air minum untuk ternak yang biasanya terjadi persaingan. Yang kuat merasa harus berlama-lama, dan membiarkan ternaknya sampai kenyang. Yang lemah akan menunggu hingga ada 'kerelaan' dari yang kuat untuk bergantian dan memberi kesempatan yang lemah untuk memberi makan dan minum ternaknya. Pergolakan batin antara segera menyelesaikan urusan ternaknya atau membuatnya berlama-lama, menghalaunya pulang, biasanya terjadi diakibatkan oleh perasaan di dada sebagai petunjuk bahwa berlama atau bersegera adalah kuat atau lemah.

Secara *ẓahir* tidak ada sistem relasi konseptual dengan lafal epistemologi. Sistem relasi konseptual lafal *ṣadr* pada ayat ini ada pada kehadiran Nabi Musa As., di antara mereka. Nabi Musa As., masuk dalam *setting* latar-belakang historis peristiwa ayat ini. Sebagaimana kita meyakini bahwa seorang Nabi dalam perilaku dan aktifitasnya didasarkan pada wahyu. Nabi Musa As., setelah berdialog dengan dua perempuan muda yang menunggu giliran memberi minum ternaknya, langsung tergerak mengambil air dan menyelesaikan urusan dua perempuan muda tersebut. Tergeraknya Nabi Musa As., menolong dua perempuan tersebut adalah wahyu, proses epistemologis yang letaknya di dada.

Sedangkan secara *bāṭin*, sistem relasi konseptual lafal *ṣadr* dalam ayat ini adalah doa Nabi Musa As., yang terselip di antara liris lisan dan batinnya, selepas

menolong dua perempuan muda. Doa berharap kebaikan berupa makanan yang diturunkan Allah kepada-Nya. Ada tiga pilihan uraian tentang lokus epistemologis *ṣadr* pada ayat ini, yaitu: *pertama*, menunggu dengan sabar dan penuh harap para penggembala itu segera selesai urusannya dengan gembalaannya dan dirinya sendiri. Ini seperti yang dilakukan dua perempuan muda itu.

Kedua, karena kecongkakan dan kepongahan di dada, memperlama durasi pemberian minum ternak, supaya orang lain menunggu lebih lama, atau bahkan tidak kebagian air minum untuk ternaknya. *Ketiga*, tergerak hati untuk menolong yang lemah, sedikit tegas terhadap yang pongah dan congkak, diakhiri berdoa kebaikan setelah memberikan pertolongan. Yang patut dicatat, sistem relasi konseptual pada poin ketiga ini adalah bahwa minta kebaikannya itu kepada Allah Swt., melalui doa, bukan dari orang yang telah ditolong. Dari pilihan sistem relasi konseptual *ṣadr*, yang berhasil di akhir cerita adalah Nabi Musa As. Beliau diminta mampir, diberi makanan, dan dinikahkan dengan salah satu perempuan yang ditolongnya.

Al-Qur'an Surah al-Nahl [16]: 106.⁴⁴ *Sīghah* lafal *ṣadr* pada ayat ini adalah *isim maṣdar* dari *fi'il thulāthī mujarrad ṣadara – yaṣduru – saḍran, wazan fa'ala – yaf'ulu – fa'lan*. Secara makna, *ṣadr* dalam bentuk *isim maṣdar* ini bermakna dada yang lapang. Lengkapnya melapangkan dada untuk kekafiran. *Fā'il*-nya adalah *man* (sesiapa pun). Lafal *ṣadr* posisinya sebagai *maf'ūl bih* atau bisa sebagai *hal* (keterangan keadaan). Sesiapa pun yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, dia mengalami keadaan kekafiran di dadanya itu.

⁴⁴ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 280.

Horison konseptual dari lafal *ṣadr* pada ayat ini adalah siapapun manusia itu diberi pilihan oleh Allah Swt., apakah memilih keimanan atau melapangkan dadanya untuk kekafiran. Apakah dia memilih membuka dadanya untuk menerima kekafiran dengan suka-cita, tidak karena keterpaksaan. Yang memilih melapangkan dada menerima kekafiran, bahkan penuh dengan suka-cita, dia akan mendapatkan murka Tuhan.

Secara *ẓāhir* ada sistem relasi konseptual dengan lafal epistemologi '*alima*, yang disebut terpisah pada ayat 103, yaitu: Kami (Allah Swt.) mengetahui (*na'lamu*) pernyataan orang *mushrik* yang meragukan keaslian al-Qur'an sebagai kitab suci yang memiliki cita-rasa bahasa Arab yang tinggi. Orang *mushrik* itu menuduh bahwa al-Qur'an berasal dari bahasa '*ajam* (non Arab). Pada ayat berikutnya, yakni 104 dan 105, menjelaskan dua macam karakter orang *mushrik*, yaitu tidak beriman dan selalu mendustakan ayat-ayat Allah.

Bersinggungan secara sistem relasi konseptual dengan ayat 106 yang sedang dibahas ini, yakni ayat yang menjelaskan tentang orang yang melapangkan dada dengan penuh suka-cita kepada kekafiran, merupakan karakter dari orang yang tidak beriman dan selalu mendustakan ayat-ayat Allah itu.

Secara *ẓāhir* juga memiliki sistem relasi konseptual dengan lafal *qalb*, yang disebut dengan jelas pada ayat 106 ini. Lafal *qalb* di sini, sebagai lokus yang relasional sistemik konseptual dengan lafal *ṣadr* adalah hati yang *sirr* (rahasia). Sifatnya tidak bisa berbohong kepada diri sendiri dan Tuhan. Meski *ṣadr* misalnya menampakkan kekafiran secara *ẓāhir* dalam perbuatan secara terpaksa, dengan hati

yang tenang memilih keimanan, maka akan tetap dipandang sebagai beriman dan tidak mendapatkan murka Allah.

Secara *bā'in*, sistem relasi konseptual *ṣadr* juga terjadi dengan lafal *qalb*. Dalam perkara *ẓāhir* dan *bā'in* keimanan, penentu penilaian kebenaran pengetahuannya terletak pada *qalb*. Seberapa besar kecenderungan rasa rahasia hati, apakah kepada keimanan atau kekafiran, menjadi penentu utama kebenaran pengetahuan di mata Allah Swt. Oleh karena itu, hati menjadi kompas dan sekaligus terminal untuk mengarahkan kepada kebaikan dan keburukan di mata Allah, bukan di hadapan manusia. Kebaikan dan keburukan yang tampak di hadapan manusia belum menjadi penentu di hadapan Allah Swt.

Al-Qur'an Surah al-A'rāf [7]: 2.⁴⁵ *Ṣīghah* lafal *ṣadr* pada ayat ini adalah *isim maṣdar* dari *fi'il thulāthī mujarrad ṣadara – yaṣduru – ṣadran wazan fa'ala – yaf'ulu – fa'lan*, yang bermakna dada yang sempit (*fi ṣadrika ḥaraj*). Posisi *i'rāb* lafal *ṣadr* dalam ayat ini sebagai *khobar kāna*. Horison konseptual dari lafal *ṣadr* pada ayat ini adalah Rasulullah Saw., dan tentu juga semua umat dan pengikutnya agar dalam menerima al-Qur'an tidak dengan dada yang sempit (*fa lā yakun fi ṣadrika ḥaraj*). Dengan dada yang sempit, akan sulit dalam memberikan peringatan dan pelajaran kepada orang-orang yang beriman.

Secara *ẓāhir* sistem relasi konseptual lafal *ṣadr* pada ayat ini adalah dengan lafal epistemologi *dhikr* dan *tadhakkar* yang disebut pada ayat 3. Memberikan peringatan dan pelajaran, tentu hanya bisa dilakukan oleh orang yang dalam interaksinya dengan al-Qur'an menerima dengan lapang dada. Seperti informasi

⁴⁵ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 152.

yang disebutkan dalam ayat ini, Rasulullah Saw dan pengikutnya agar terhadap al-Qur'an tidak sempit dadanya, sehingga dapat memberikan peringatan dan pelajaran untuk yang beriman.

Secara *bāṭin*, sistem relasi konseptual lafal *ṣadr* bersinggungan dengan lafal epistemologi *tadhakkara*. Ada dua poin penting dalam hal ini, yaitu: *pertama*, dalam menerima kebenaran Kitab Suci, orang harus menyelesaikan persoalan terkait dirinya, yakni persoalan mentalitas dan kondisi psikologis. Bila dapat menyelesaikan kondisi mental dan psikologis terhadap kebenaran Kitab Suci, tidak berdada sempit dalam menerima kebenaran Kitab Suci, maka dia akan dapat menyampaikan peringatan dan pelajaran kepada orang-orang beriman dengan sangat meyakinkan dan semakin meneguhkan keimanan mereka. Bila sebaliknya, alih-alih malahan akan sama dengan orang-orang kafir, ikut berdada sempit terhadap al-Qur'an, dan lalu tidak menerima kebenaran al-Qur'an.

Kedua, lafal *tadhakkara* pada ayat 3 menegaskan bahwa sedikit sekali orang yang menyadari atau memiliki kesadaran akan diri sendiri dalam hal mengikuti petunjuk wahyu, terutama yang dalam kaitannya dengan publik. Memberikan peringatan dan pelajaran untuk orang-orang yang beriman merupakan program yang tidak hanya berkait dengan urusan pribadi, tetapi juga urusan publik. Membangun sistem kesadaran diri untuk memberikan peringatan dan pelajaran terhadap masyarakat yang beriman membutuhkan dua hal, yaitu: kesadaran diri sendiri, bahwa orang yang mengajak kepada peringatan dan pelajaran berdasarkan kitab suci haruslah tidak berdada sempit atau sudah selesai dengan persoalan mental dan psikologis terkait dirinya sendiri. Pada saat yang sama, orang ini juga tidak

boleh hanya berpikir untuk dirinya sendiri. Dia harus *tadhakkar*, membangun kesadaran diri untuk publik, dan membangun kesadaran diri bersama publik, agar terbangunlah sistem peringatan dan pelajaran berdasarkan Kitab Suci yang solid lahir batin bagi orang-orang yang beriman.

Al-Qur'an Surah al-Sharḥ [94]: 1.⁴⁶ Secara makna, *ṣadr* dalam bentuk *isim maṣdar* ini bermakna dada yang lapang. Posisi *i'rab* lafal *ṣadr* dalam ayat ini adalah sebagai *maf'ūl bih* dari *fi'il nashrah*.

Horison konseptual dari lafal *ṣadr* pada ayat ini adalah Allah Swt., dengan kalimat retorik menegaskan bahwa bukankah Allah telah melapangkan dada Rasulullah Saw., dan meniadakan beban darinya, yang memberatkan punggung yang memikulnya. Kesusahan-kesusahan yang dialami Rasulullah Saw., selama menyampaikan risalah Islam diangkat oleh Allah, sehingga lapanglah dadanya, serta lepaslah beban dari punggungnya.

Secara *ẓāhir*, sistem relasi konseptual lafal *ṣadr* dalam ayat ini adalah dengan lafal epistemologi *dhikr*, yang dimuat terpisah pada ayat 4. Allah Swt., meninggikan derajat nama Nabi Saw., dengan menyebutkannya bersamaan dengan asma Allah dalam kalimat *shahādat*. Sehingga, menjadikan ketaatan kepada Nabi termasuk ketaatan kepada Allah. Menginggikan derajat nama dalam sebutan kesadaran umat dan pengikutnya, juga merupakan cara Allah melapangkan dada Nabi, melepaskan beban di pundak dan punggungnya.

Sedangkan secara *bāṭin*, sistem relasi konseptual dengan lafal epistemologi terletak pada ayat 5-8. Pengetahuan yang patut menjadi rumus kehidupan dalam

⁴⁶ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 597-598.

menyampaikan risalah kebenaran adalah keyakinan bahwa beserta kesulitan itu ada kemudahan. Dipertegas hingga disebut dua kali oleh Allah Swt. Oleh karena itu, pengetahuan yang harus merasuk dalam dada dan keyakinan para penyampai kebenaran risalah adalah ketika telah usai melaksanakan sesuatu, maka hanya kepada Tuhanlah berharap.

Al-Qur'an Surah Ṭaha [20]: 25.⁴⁷ *Ṣīghah isim maṣdar* ini bermakna melapangkan dada karena ketakutan dan beratnya urusan yang diemban. Ini adalah doa Nabi Musa As., ketika diperintah Allah Swt., untuk menemui Fir'aun dan mengajaknya ke jalan *tawḥīd*. Horison konseptual dari lafal *ṣadr* pada ayat ini adalah Nabi Musa As., meminta dilapangkan dadanya oleh Allah Swt., setelah menerima perintah menemui Fir'aun untuk mengajaknya ke jalan *tawḥīd*. Lapangnya dada dapat berimplikasi kepada banyak hal, di antaranya menjadi ringan dalam menjalankan tugas berat, tidak kelu lidah ketika menyampaikan pesan-pesan penting.

Sistem relasi konseptual lafal *ṣadr* yang meminta kelapangan dada ini dengan lafal epistemologi *faqaha*, *dhakara*, dan *baṣura*. Nabi Musa As., berdoa (*dhakara*) agar dadanya menjadi lapang, tidak gundah, tidak takut, dan tetap tenang ketika menghadapi Fir'aun untuk menyampaikan risalah *tawḥīd* kepadanya. Dengan kelapangan dada, tiada kegundahan dan ketakutan, diharapkan apa yang disampaikan mudah diterima, dicerna serta mudah dipahami (*faqaha*).

Harapan Nabi Musa dan Nabi Harun dengan doa itu adalah agar para pengikut Fir'aun serta Fir'aun sendiri dapat bertasbih dan mengingat Allah. *Ḍamīr*

⁴⁷ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 314.

muttaṣil nahanu bisa merujuk kepada harapan Nabi Musa dan Nabi Harun beserta siapapun yang mengikuti jalan *tawḥīd* agar dapat bertasbih dan mengingat Allah. Nabi Musa As., ketika memohon dengan doa ini menyampaikan secara terang-terangan bahwa dia membutuhkan hal itu. Harapan bertasbih dan ber-*dhikir* bukan basa-basi dan merajuk saja. Karenanya, doa itu ditutup dengan ungkapan bahwasanya Allah Maha Melihat (*baṣīr*) bahkan apa yang ada di dalam dada (ayat 35).

Dengan demikian, kelapangan dada terkait dengan: permohonan untuk dilapangkan dada itu sendiri, dimudahkan segala urusan, dilancarkan dalam menyampaikan pesan, sehingga pesan dapat dipahami dan dicerna dengan baik (*faqaha*). Ada tim solid yang bekerja bersama dalam satu visi. Ujungnya ditutup doa lagi, bertasbih dan ber-*dhikir* sebanyak mungkin, sehingga dada tetap dalam kelapangan (*dhakara*). Karena bisa jadi setelah berhasil malah sombong. Sementara kesombongan akan menyakkan dada.

Al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 119.⁴⁸ *Sīghah* lafal *ṣadr* pada ayat ini adalah *isim maṣdar* dalam bentuk jamak, yakni *ṣudūr*. Berposisi sebagai *muḍāf ilaih: bi dhātī al-ṣudūr*. Posisi *i'rāb*-nya adalah *maf'ūl bih* dari *isim fā'il mubālaghah 'alīm* yang merupakan *khābar* dari *harf ta'kid inna*. Maknanya adalah Allah Maha Mengetahui esensi paling rahasia dan terdalam (*dhāt*) yang disembunyikan di rongga dada.

Sistem relasi konseptual dengan lafal *ṣadr* pada ayat 119 ini terkait dengan lafal epistemologi *'alima* yang berbentuk *isim fā'il mubālaghah* terkait Allah Swt.

⁴⁸ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 66.

Dalam hal ini, pengetahuan atau gerak apapun dari hati yang berada dalam relung terdalam dan tersembunyi akan tetap diketahui oleh Allah. Ilmu Allah meliputi yang *ẓāhir* yang ditampakkan ataupun *bā'in* yang tersembunyi. *Dhāt-dhāt* di dalam dada adalah rahasia yang disembunyikan oleh pemegang dada itu, tetap tidak akan bersembunyi dari pantauan Gusti Allah Swt..

Sistem relasi konseptual lafal *ṣadr* pada al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 119, juga dengan lafal *ṣudūr* dan lafal epistemologi *'aqala* yang disebutkan dalam ayat 118. Makna lafal *ṣudūr* dalam ayat 118 ini adalah apa yang tersembunyi di dada mereka lebih jahat.

Horisonnya terkait dengan kenyataan bahwa orang-orang di luar lingkaran Rasulullah Saw., (kalangan munafik Yahudi) tidak henti-hentinya menyusahkan Rasulullah Saw., serta menginginkan kehancuran Rasulullah Saw., dan pengikutnya. Yang keluar dari mulut mereka adalah kebencian, serta yang tersembunyi di dalam dada mereka skenario yang lebih jahat lagi. Oleh karena itu, dengan fakta-fakta membahayakan tersebut, Rasulullah Saw dan para pengikutnya diingatkan Allah agar tidak menjadikan mereka teman kepercayaan.

Sistem relasi konseptual dengan lafal epistemologi *'aqala* adalah bahwa pertemanan sejati atau pertemanan terpercaya dapat dinilai dari aspek-aspek pengetahuan yang terkait dengan pernyataan-pernyataan yang keluar dari lisan dan apa yang tersembunyi di dada; sering menyusahkan atau membahagiakan; ada kehendak untuk menghancurkan atau memberdayakan. Pertemanan yang buruk adalah ketika salah satu pihak tulus dan baik dalam berinteraksi, sementara pihak lain yang sudah dipercaya itu justru berkhianat dengan mulut yang penuh kebencian

dan dada yang menyembunyikan rencana lebih jahat. Ini adalah tanda-tanda yang jelas bagi orang-orang yang selalu menggunakan nalarnya.

Al-Qur'an Surah al-Hajj [22]: 46.⁴⁹ Makna lafal *ṣudūr* pada ayat ini adalah suatu wadah yang di dalamnya ada *al-qulūb*. Jadi singkatnya, dada yang di dalamnya ada *qulūb*. Baik hati ataupun dada yang disebut terkait dalam ayat ini berbentuk jamak dan menggunakan *alīf lām ma'rifah*, berbeda dengan *qulūb* yang juga disebutkan di awal ayat ini yang *nākirah*.

Horison konseptualnya bahwa yang buta adalah hati yang ada di dalam dada. Bukan mata *zāhir*. Padahal ketika berjalan menyusuri bumi dengan mata *zāhir* itu, mereka memiliki *qulūb* yang digunakan untuk menalar, atau telinga yang digunakan untuk mendengar. Orang mendapatkan anugerah terbukanya hati, ketika mata batinnya (*al-qulūb*) yang ada di dalam dadanya itu tidak buta.

Sistem relasi konseptual *ṣudūr* dalam ayat ini adalah terkait *al-qulūb*, *qulūb* dan *'aqala*, *ādḥān* dan *sami'a*, serta *al-absār*. Proses pencerapan yang dilakukan oleh indera selama menyusuri bumi menghasilkan pengetahuan yang cukup agar akal (*qulūb*) dapat menggunakan nalar dan dikroscek kebenarannya dengan apa yang telah didengar dan dilihat langsung.

Kendati demikian, pengetahuan yang cukup dan terlihat sempurna itu belum bisa menghantarkan kepada pengetahuan dengan ketersingkapan hati yang ada di dalam dada (*al-qulūb allatī fī al-ṣudūr*), jika hati yang di dalam dada itu sendiri buta, tidak beriman, dan menolak kebenaran serta mendustakan kebenaran risalah kenabian, seperti yang dilakukan oleh kaum Nabi Nūh, kaum 'Ād, Thamūd, kaum

⁴⁹ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 338.

Nabi Ibrahim dan kaum Nabi Lūṭ, masyarakat negeri Madyan, dan kaum Nabi Musa. Oleh karena itu, bukan mata *ẓāhir* yang buta. Tetapi, hati yang ada di dalam dada yang buta karena tidak beriman dan menolak kebenaran serta mendustakan risalah kenabian.

Al-Qur'an Surah Fāṭir [35]: 38.⁵⁰ Lafal *ṣudūr* dalam ayat ini terkait dengan Allah '*alīm* atas *dhat* di dalam dada. Horison konseptualnya adalah bahwa Allah Swt., mengetahui dua entitas, yaitu: hal ghaib yang ada di langit dan bumi; dan apa yang tersembunyi (*dhat*) di dalam dada paling mendalam.

Sistem relasi konseptualnya adalah dengan lafal epistemologi '*alima*, baik dalam *isim fā'il* ataupun *isim fā'il mubālaghah*. Bila terkait dengan rahasia kegaiban alam semesta langit dan bumi, Allah cukup menggunakan lafal *isim fā'il 'ālim*, yang bermakna Allah Mengetahui kegaiban di langit dan bumi. Kegaiban di langit dan bumi sebagai sumber pengetahuan, masih dapat diketahui, diselidiki, dan diteorisi secara eksakta oleh ilmu pengetahuan. Dalam konteks inilah, Allah cukup menggunakan kata '*alim* sebagai *isim fā'il* dari kata '*alima* – ya '*lamu*.

Sementara itu, ketika menyangkut apa yang menjadi isi dada, yang disembunyikan di dada, yang ada di dalam rongga dada terdalam (*dhat*), Allah menggunakan lafal *isim fā'il mubālaghah 'alīm* yang bermakna Yang Maha Mengetahui. Apa yang ada di dalam dada belum tentu sama dengan apa yang ditampakkan. Sulit sekali menebak dengan tepat apa yang ada di dalam rongga dada terdalam (*dhat*). Dalamnya samudera, tingginya langit, apa yang terdapat di alam semesta termasuk kegaibannya dapat diketahui melalui pengetahuan nalar.

⁵⁰ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 439.

Sedangkan dalam hati, dalamnya apa yang ada di dalam dada, tidak dapat diketahui hanya melalui apa yang tampak dari perbuatan. Oleh karena itu, tidak ada yang dapat mengetahui apa yang tersembunyi di dalam dada kecuali Allah Yang Maha Mengetahui. Tiada yang dapat bersembunyi dan disembunyikan dari Allah Swt., Yang Maha Mengetahui.

Sistem relasional konseptual dalam al-Qur'an Surah Fāṭir [35]: 38 di atas dipertegas lagi dengan al-Qur'an Surah al-Taghābun [64]: 4⁵¹ dan al-Qur'an Surah al-Ḥadīd [57]: 6⁵² serta al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 29.⁵³ Lafal *ṣudūr* di sini terkait dengan Allah *'ālim*, dan dihubungkan dengan langit dan bumi serta malam dan siang; alam semesta dan perputaran roda malam dan siang. Khusus yang al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 29 terkait dengan apa yang disembunyikan di dalam dada serta apa yang ada di langit dan bumi, Allah pasti mengetahuinya (*ya'lamu*). Orang-orang kafir *Quraish* dan siapapun yang mengikuti kekafirannya mungkin berkata dengan pengingkaran bahwa apa mungkin Allah Swt., yang mengatur alam semesta yang teratur ini dan yang memutar perputaran roda malam dan siang. Apa benar Allah mengetahui apa yang disembunyikan atau ditampakkan dari pernyataan dan perbuatan. Pengingkaran mereka terhadap apa yang hanya diungkapkan di dalam relung hati terdalam itu, sungguh Allah Swt., Maha Mengetahui apapun yang tersembunyi dan disembunyikan di dalam relung dada paling dalam.

⁵¹ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 557.

⁵² *Ibid.*, 539.

⁵³ *Ibid.*, 54.

Al-Qur'an Surah al-Nās [114]: 5.⁵⁴ Lafal *ṣudūr* dalam ayat ini berkaitan dengan permohonan perlindungan kepada Tuhan dari keburukan bisikan *al-khannās*, yakni setan yang membuat rasa was-was di dalam dada manusia. Horison konseptualnya adalah keburukan akibat rasa was-was itu ditimbulkan oleh bisikan setan yang bersembunyi. Dia bersembunyi dan tidak menampakkan diri, dan berubah menjadi rasa was-was yang ada dalam dada manusia.

Sistem relasional konseptualnya terkait dengan dampak rasa was-was dan kebalikan rasa was-was dikaitkan dengan permohonan perlindungan dari Allah Swt. Rasa was-was itu biasanya berdampak kepada ketidakpercayaan dan ketidakpercayaan. Ketidakpercayaan dan ketidakpercayaan akan menurunkan suatu sikap yang muncul dari pengetahuan yang tidak sistematis, tidak jernih, tujuan duniawi saja, hati yang kotor, dan keinginan yang membahayakan diri sendiri.

Pengetahuan yang muncul dari rasa was-was yang telah berubah menjadi ketidakpercayaan dan ketidakpercayaan itu akan melahirkan sistem pikir yang kacau, sesat, dan tidak mengakar. Akibatnya tentu saja adalah keburukan yang berdampak tidak hanya kepada diri sendiri yang mengalami was-was, melainkan juga orang-orang dan alam sekitarnya.

Oleh karena itu menarik jika memperhatikan dengan seksama doa permohonan perlindungan dari rasa was-was *al-khannās* ini. Perintah Allah kepada Rasulullah Saw., adalah agar menyandarkan doa perlindungan dari keburukan rasa was-was yang dibisikkan *al-khannās* itu kepada tiga keagungan Tuhan, yaitu:

⁵⁴ Ibid., 605.

“Aku berlindung kepada Rabb manusia, Raja diraja manusia, dan Tuhan manusia.”⁵⁵

Bila dibandingkan dengan al-Qur’an Surah al-Falaq [113]: 1-5,⁵⁶ yang dapat diperhatikan adalah doa permohonan perlindungan dari kejahatan makhluk, keburukan malam bila gelap, kesadisan sihir dan kejahatan pendengki, dicukupkan dengan menghadirkan satu keagungan Tuhan, yakni “Aku berlindung kepada Tuhan Yang Menguasai subuh”. Sepertinya kualitas doa permohonan perlindungan dari keburukan rasa was-was yang ditimbulkan *al-khannās* ditinggikan karena bahayanya rasa was-was beserta dampak-dampaknya seperti disebutkan di atas.⁵⁷

Al-Qur’an Surah al-Isrā’ [17]: 51.⁵⁸ Lafal *ṣudūr* dalam ayat ini terkait dengan argumentasi untuk membantah keingkaran kaum *mushrikin* terhadap hari kebangkitan setelah kematian. Makna *ṣudūr* di ayat ini terkait dengan makhluk ciptaan besar yang tidak mungkin hidup kembali menurut pikiran atau rasa yang ada di dalam dada. Horison konseptualnya adalah Allah memerintahkan Rasulullah Saw., untuk mengatakan kepada mereka: “Jadilah kalian batu atau besi [50]; atau makhluk ciptaan yang dapat menjadi besar yang tidak mungkin hidup kembali menurut apa (pikiran atau rasa) yang ada di dalam dada kalian.”

Ketika mereka menyadari bahwa mereka hidup kemudian mati, lalu hidup lagi, pasti mudah bagi *Dhat* Yang Maha Menciptakan mereka pertama kali. Tetapi, seperti sistem relasional konseptual pada pikiran dan rasa mereka yang tidak

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Abd al-‘Azīz Abd al-Rahmān, *Understanding al-Qur’an* (Jakarta: Easy Arabic, 2013).

⁵⁸ *al-Qur’an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 228.

menyadari itu, maka argumentasi nyata tentang kehidupan, sebagaimana ditunjukkan oleh besi, batu dan makhluk yang mungkin dipandang tidak akan bangkit lagi, tidak pernah menyadarkan mereka untuk segera beriman kepada Allah Swt. Meski mereka sudah dijelaskan tentang kiamat telah dekat sekalipun. Mereka tetap tidak akan beriman.

Al-Qur'an Surah al-A'rāf [7]: 43⁵⁹ dan al-Qur'an Surah al-Hijr [15]: 47⁶⁰ memuat makna lafal *ṣudūr* yang hampir sama, meski horison konseptualnya sedikit berbeda. Makna *ṣudūr* dalam dua surat dan ayat tersebut adalah "*Kami telah mencabut kedengkian dan rasa dendam (ghillun) dari dalam dada mereka*".

Horison konseptualnya sedikit berbeda, yaitu: al-Qur'an Surah al-A'rāf (7): 43 terkait dengan Allah mencabut apa yang ada di dalam dada mereka dari kedengkian dan rasa dendam. Sebab, mereka telah menerima dan mengamalkan petunjuk dari Allah dan Rasul-Nya. Sehingga, mereka dianugerahi kesempatan menempati (surga) yg di bawahnya mengalir sungai. Sedangkan al-Qur'an Surah al-Hijr [15]: 47 horison konseptualnya adalah Allah Swt., telah mencabut kedengkian dan rasa dendam di dalam dada mereka, mereka menjadi saling merasa bersaudara, duduk saling berhadap-hadapan dengan damai di atas dipan-dipan.

Sistem relasi konseptualnya adalah *ṣudūr* yang terbebas dari kedengkian dan rasa dendam akan melahirkan penerimaan dan pengamalan secara maksimal petunjuk Allah. Juga melahirkan rasa persaudaraan dan perdamaian harmonis yang

⁵⁹ Ibid., 156.

⁶⁰ Ibid., 265.

kokoh. Itu semua adalah nikmat Allah yang merupakan tanda-tanda rahman dan rahimnya Allah.

Al-Qur'an Surah Ghāfir [40]: 56.⁶¹ *Ṣudūr* dalam ayat ini bermakna “di dalam dada mereka hanyalah ada keinginan akan kesombongan yang tidak akan mereka capai”. Horison konseptualnya adalah bahwa pengingkaran orang-orang kafir dengan cara mendebat ayat-ayat Allah tanpa disertai *sulṭan* (ilmu atau argumentasi atau bukti) yang pernah sampai kepada mereka, itu terjadi karena di dalam dada mereka hanya ada kesombongan yang tidak akan pernah mereka bisa capai dengan memuaskan.

Sistem relasi konseptualnya adalah dengan lafal *sami'a* dan *baṣura* yang melekat pada asma Allah. Bila terjadi seperti itu pada diri sendiri, atau berjumpa dengan orang yang memiliki sikap seperti itu di dalam dadanya, maka mohonlah perlindungan terbaik dari Allah Swt., Yang Maha Mendengar Maha Melihat. Allah Maha Mendengar dan Maha Melihat, pasti memantau apa yang terjadi pada orang yang di dalam dadanya itu ada kesombongan.

Al-Qur'an Surah al-Ḥashr [59]: 9.⁶² *Ṣudūr* dalam ayat ini terkait dengan sikap kaum *Anṣār* yang begitu mulia. Makna *ṣudūr* dalam kaitan dengan kaum *Anṣār* adalah mereka tidak memiliki keinginan di dalam dada mereka. Horison konseptualnya adalah kaum *Anṣār* dengan akhlak yang mulia karena keimanan yang telah begitu menghunjam dalam diri mereka, maka di dalam dada mereka tiada lagi keinginan seperti yang telah diberikan kepada kaum Muhajirin.

⁶¹ Ibid., 474.

⁶² *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 547.

Meskipun mungkin mereka memerlukan dan membutuhkan juga. Mereka lebih mengutamakan kaum Muhajirin. Mereka dijaga dari kekikiran. Mereka adalah orang yang beruntung.

Sistem relasi konseptualnya adalah bahwa keimanan yang telah menghunjam mendalam di dalam dada telah berdampak pada sikap dan akhlak yang begitu mulia. Sikap tidak mementingkan diri sendiri, meskipun juga memerlukan. Rasa di dada yang lebih mengutamakan kaum Muhajirin, saudara seiman yang baru, telah menempatkan kaum *Anṣār* sebagai kaum yang mulia, ahli surga yang dijamin beruntung oleh Allah karena kemurahannya dalam membantu dan menolong sahabat seimannya, saudara seperjuangannya dalam menegakkan risalah kenabian Muhammad Saw.

Dapat disimpulkan sebagai berikut, *pertama*, bahwa lafal *ṣadr* sebagai lokus epistemologi merupakan pos bagi pengetahuan inderawi (misalnya rasa sempit di dada), pengetahuan rasional (contohnya relasi *ṣadr*, *‘aqla* dan *qulūb*), serta pengetahuan intuitif atau rasa ketika dikaitkan *al-qulūb* yang di dalam *al-sudūr*. *Kedua*, lafal *ṣadr* memuat dua aspek karakter yang disebutkan dalam al-Qur’an. *Ṣadr* bisa menjadi transmisi dan lokus pengetahuan yang bersifat positif ataupun negatif (lapang dada karena suka cita menyambut kekafiran dan terlepas dari dada yang sempit dialami Rasul Saw dan kaum mukminun). *Ketiga*, relasional konseptual lafal *ṣadr* bisa disebutkan terhubung dengan lafal-lafal epistemologi, yaitu: *awḥā*, *‘alima*, *tadhakkara*, *faqaha*, *sami‘a*, *baṣura*.

2) *Fu'ād*⁶³

Dalam al-Qur'an, disebutkan dalam dua bentuk, yaitu: *fu'ād* (*mufrad*) dan *af'idah* (jamak). Makna *fu'ād* dalam al-Qur'an beragam. Berbeda dengan *qalb*, baik dalam konteks bahasa al-Qur'an ataupun Bahasa Arab, *fu'ād* tidak dipergunakan untuk merujuk kepada organ fisik hati, misalnya, melainkan khusus untuk menunjukkan makna aktifitas dari fakultas pemikiran, nalar kebijaksanaan, dan kekuatan emosional manusia.⁶⁴

Sebagai lokus epistemologi, seperti akan diuraikan dari penyebutan ayat-ayat terkait *fu'ād*, biasanya disandingkan dengan alat pengetahuan inderawi seperti pendengaran dan penglihatan. Pertanyaan pentingnya, apakah *fu'ād* dapat berfungsi sebagai alat sekaligus lokus pengetahuan atau sebagai alat saja atau sebagai lokus saja. Berikut adalah beberapa ayat terkait dengan *fu'ād*, yaitu:

Al-Qur'an Surah al-Isrā' [17]: 36.⁶⁵ Dalam ayat ini *fu'ād* disebut dalam bentuk tunggal (*mufrad*). Horison konseptualnya adalah indera telinga dan penglihatan serta *fu'ād* keseluruhannya akan ditanya dalam rangka dimintai pertanggung-jawaban. Maka, siapapun tidak diperkenankan mengikuti atau bersikap (*waqafa*) terhadap sesuatu yang dia belum mengetahui tentangnya.

Sistem relasi konseptualnya adalah dengan lafal *al-sam'a*, *al-baṣar* serta *'ilm*. *Fu'ād* mencerap informasi yang diterima dari indera pendengaran dan penglihatan. Ketika dia tidak memiliki pengetahuan tentangnya, karena misalnya,

⁶³ Disebutkan 16 kali dalam al-Qur'an, dalam dua bentuk, yaitu: *fu'ād* 5 kali, dan *af'idah* 11 kali. Lihat ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 688-689.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ *Al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 286.

telinga salah mendengar, mata salah melihat, kemudian terjadi mis-informasi dan dis-informasi yang didengar telinga dan dilihat mata ditransfer ke *fu'ād* sebagai informasi, dan *fu'ād* menyimpulkan dalam pikiran sebagai suatu kesimpulan pengetahuan (*'ilm*), maka penyimpulan itu inkoheren dan inkoresponden. Begitupula sebaliknya. Dua model proses epistemologi dalam konteks relasi konseptual *fu'ād*, akan dimintai pertanggung-jawabannya oleh Allah. Maka setiap diri yang sempurna yang terdiri dari perangkat indera pendengaran, indera penglihatan, dan *fu'ād*, akan ditanya apa yang telah dilakukannya berdasarkan apa yang telah mereka ketahui.

Al-Qur'an Surah al-Qaṣaṣ [28]: 10.⁶⁶ *Fu'ād* disebut dalam bentuk *mufrad* dalam ayat ini. Horison konseptualnya terkait dengan *fu'ād* bunda Nabi Musa As. *Fu'ād* bunda Nabi Musa As., telah sempat kosong. Hampir saja dia menyatakan rahasia tentang siapa Musa, seandainya tidak Allah teguhkan hatinya untuk tetap beriman kepada janji Allah.

Sistem relasi konseptualnya terkait dengan ayat-ayat sebelumnya, yaitu: 7-9; dan ayat-ayat setelahnya, yaitu: 11-13. Ayat sebelumnya (7) terkait dengan lafal *alhama* terhadap bunda Nabi Musa untuk menyusunya atau menghanyutkannya ke sungai Nil. Ilham kepada bunda Nabi Musa juga memuat janji Allah yang menjamin bunda Nabi Musa As., agar tidak takut dan berjanji menyelamatkan Nabi Musa dan menjadikannya seorang Rasul, dan nantinya akan menjadi musuh Fir'aun (ayat 8). Poin lainnya pada ayat 9, keteguhan iman bunda Nabi Musa juga memperoleh

⁶⁶ Ibid., 387.

simbolisasinya dari kebaikan dan keimanan istri Fir'aun yang menginginkan Musa menjadi anak angkat keluarga mereka.

Pada ayat 11-13, poin-poin penting lainnya adalah balatentara Fir'aun tidak menyadari bila keluarga Nabi Musa melihatnya dari jauh. Bunda Nabi Musa akhirnya dapat menyusui Musa, karena Allah cegah perempuan lain untuk keluar air susunya dan berhasil menyusui Musa. Keluarga Fir'aun ditunjukkan untuk mengambil perempuan yang air susunya melimpah, yang tak lain adalah bunda Nabi Musa sendiri. Hal ini untuk menegaskan bahwa ilham Allah kepada bunda Nabi Musa berisi janji Allah yang benar ditepati. Tetapi, orang yang *fu'ād*-nya kosong dan tidak teguhnya keimanannya, pasti tidak mengetahui tentang hal ini.

Al-Qur'an Surah al-Najm [53]: 11.⁶⁷ *Fu'ād* pada ayat ini disebut dengan bentuk *mufrad* dan *ma'rifah* dengan *alif lam ma'rifah*. Horison konseptualnya adalah *fu'ād* itu tidak pernah berbohong dengan apa yang dilihatnya. Sistem relasi konseptualnya adalah dengan lafal *awhā* di ayat sebelumnya (10) dan lafal *ra'a* di ayat yang dibahas ini (11) serta ayat setelahnya (12-14 dan 18) serta *başura* (17).

Jibril yang tampak dengan bentuk aslinya mendekat di ufuk, dan menyampaikan wahyu Allah (*awhā*) kepada Muhammad. Wahyu ini dihunjamkan ke dalam *fu'ād*-nya. *Fu'ād* itu tidak bisa berbohong dari apa yang telah dilihat (*ra'a*). Kaum *mushrikin* mencoba membantah penglihatan (*ra'a*) Muhammad, padahal Muhammad telah melihat wujud asli Jibril pada saat yang lain di *Sidratil Muntaha*. Penglihatan (*al-başar*) Muhammad tidak akan pernah menyimpang dan melampaui dari apa yang telah dilihatnya. Karena Muhammad melihat (*ra'a*)

⁶⁷ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 527.

sebagian dari tanda-tanda kebesaran Allah Swt. Sesuatu yang dilihat *fu'ād* yang tak mungkin berbohong dengan apa yang dilihatnya (*ra'a*).

Al-Qur'an Surah Hūd [11]: 120.⁶⁸ *Fu'ād* dalam ayat ini berbentuk *mufrad*, *ma'rifah* dengan *iḍāfah*: sebagai *muḍāf* dari *muḍāf ilaih ḍamīr muttaṣil*. Horison konseptualnya adalah Allah mengisahkan kepada Muhammad berita (nyata) tentang para Rasul. Dengan berita nyata kisah ini, Allah teguhkan *fu'ād* Muhammad. Muhammad tidak perlu takut, ragu dan gentar, karena berita nyata dari kisah-kisah tentang para Rasul itu mengandung kebenaran, nasehat serta peringatan bagi kaum beriman. *Fu'ād* yang teguh adalah *fu'ād* yang menerima dan mengimani jaminan berita dari Allah itu sebagai berita nyata yang benar adanya.

Al-Qur'an Surah al-Furqān [25]: 32.⁶⁹ *Fu'ād* dalam ayat ini berbentuk *mufrad*, *ma'rifat* dengan *iḍāfah*: sebagai *muḍāf* dari *muḍāf ilaih ḍamīr muttaṣil*. Horison konseptualnya adalah al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur agar dapat memperteguh *fu'ād* Rasulullah Saw. Kemudian secara seksama, Allah membacakannya secara langsung dan perlahan di hadapan Rasulullah Saw.

Sistem relasi konseptual lafal *fu'ād* dalam ayat ini adalah sebagai jawaban atas cemoohan kaum kafir yang mempertanyakan kenapa al-Qur'an tidak diturunkan sekaligus. Kaum kafir dan umat sejaman Nabi ini memang terlalu banyak alasan untuk menolak dan menentang risalah dan kerasulan Muhammad Saw. Padahal mereka sejatinya menyesal telah menjadikan setan sebagai teman, yang akhirnya membuat mereka tersesat dari peringatan al-Qur'an.

⁶⁸ Ibid., 236.

⁶⁹ Ibid., 363.

Al-Qur'an Surah Ibrāhīm [14]: 37.⁷⁰ Lafal *fu'ād* dalam bentuk jamak *nākirah: af'idah*. Horison konseptualnya adalah bagian dari doa Nabi Ibrāhīm As., ketika meninggalkan keturunannya (isteri dan anaknya: Siti Hajar dan Nabi Ismā'il As.) di lembah Hijaz. Nabi Ibrahim berdoa, agar lembah Hijaz yang sepi dan tandus itu, yang di dalamnya ada Baitullah yang dihormati, agar mereka dapat mendirikan shalat, agar suatu saat *fu'ād* manusia dijadikan cenderung tinggal di dalamnya, dan diberikan rezeki berlimpah dari buah-buahan, agar mereka bersyukur.

Terlihat dalam ayat ini *fu'ād* manusia diharapkan cenderung untuk memilih tinggal di dalamnya (di Hijaz). Dikaitkan dengan rezeki juga sebelumnya dikaitkan dengan harapan mereka mendirikan *ṣalat*. *Fu'ād* adalah dasar lokus rasionalitas yang menghantarkan kepada keputusan yang didasarkan kepada keinginan yang rasional. Jika ada rezeki salah satunya buah-buahan, *fu'ād* manusia akan cenderung menjemputnya dan tinggal di dalamnya. Contoh yang diberikan anak cucu Ibrahim sebagai orang-orang yang mendirikan *ṣalat*, adalah bentuk rasa syukur atas rezeki berlimpah dan kesempatan tinggal di Hijaz.

Al-Qur'an Surah al-Nahl [16]: 78,⁷¹ al-Qur'an Surah al-Mukminun [23]: 78,⁷² al-Qur'an Surah al-Mulk [67]: 23⁷³ dan al-Qur'an Surah al-Sajdah [32]: 9⁷⁴ menjelaskan horison konseptual yang serupa, meski dengan titik tekan yang berbeda. Kesamaan horison konseptual tiga surat dan tiga ayat ini terletak pada

⁷⁰ Ibid., 261.

⁷¹ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 276.

⁷² Ibid., 348.

⁷³ Ibid., 564.

⁷⁴ Ibid., 416.

harapan penyediaan *fu'ād* dan alat-alat inderawi untuk manusia agar mereka bersyukur. Kesamaan lainnya adalah urutan penyebutannya: indera pendengaran, indera penglihatan, dan kemudian *fu'ād*. Titik tekan yang berbeda terletak pada konteks bersyukur atas penyediaan lokus pengetahuan itu.

Pada al-Qur'an Surah al-Nahl [16]: 78, informasi tentang penyediaan lokus pengetahuan pada diri manusia terjadi setelah kelahirannya. Disebutkan bahwa manusia tidak mengerti apa-apa, kemudian Allah menyediakan untuk mereka indera pendengaran, indera penglihatan dan *fu'ād*. Informasi penting tentang lokus pengetahuan ini diharapkan menjadi kesadaran agar manusia menjadi orang-orang yang bersyukur.

Sementara itu, pada al-Qur'an Surah al-Mukminun [23]: 78, al-Qur'an Surah al-Mulk [67]: 23 dan al-Qur'an Surah al-Sajdah [32]: 9, Allah menjelaskan proses penyediaan lokus pengetahuan berupa indera pendengaran, indera penglihatan, dan *fu'ād*. Allah juga menyertakan penjelasan faktual tentang manusia dan harapan menjadi bersyukur. Allah menyindir manusia, bahwa tanpa lokus pengetahuan itu sebenarnya mereka tidak bisa apa-apa. Maka, hanya bersyukur yang dapat membuat manusia itu menjadi baik dan berlimpahnya rezeki. Tetapi, faktanya hanya sedikit yang menyadari anugerah lokus pengetahuan itu, sehingga hanya sedikit juga yang bersyukur. Kesamaannya terletak pada harapan bersyukur atas nikmat lokus pengetahuan. Tetapi, intensitas harapan dan rasa syukur sendiri faktanya berbeda.

Kesamaan lain yang menarik diurai di sini adalah runtutan penyebutan lokus pengetahuan. Alat inderawi kemudian *fu'ād*. Bila dilihat fungsi lokus

pengetahuan tersebut, seperti runtutan penyebutan itu ingin menegaskan tentang sumber pengetahuan dan proses pengetahuan. Sumber pengetahuan menurut runtutan lokus pengetahuan di atas adalah indera dan *fu'ād*. Sumber pengetahuan itu bisa diperoleh melalui indera dan juga *fu'ād*. Bisa juga dikatakan, sumber pengetahuan itu berasal dari pengalaman inderawi dan *fu'ād*. Masing-masing tidak berdiri sendiri, melainkan bersamaan menjadi sumber pengetahuan pada manusia.

Dalam konteks proses pengetahuan, runtutan indera dan *fu'ād* itu menegaskan bahwa ada objek yang dapat diindra secara langsung oleh indera pendengaran dan penglihatan, dan ada yang dipikirkan dalam rasionalitas *fu'ād*. Dengan kata lain, proses pengetahuan terjadi dalam pemilahan relasi subjek-objek pengetahuan, yang kemudian melahirkan proses pengetahuan inderawi yang bersamaan dengan pengetahuan yang dari *fu'ād*. Karena runtutan itu seperti menegaskan masing-masing tidak dapat berdiri sendiri, maka proses pengetahuan dengan indera dan *fu'ād* juga tidak dapat berdiri sendiri. Lokus pengetahuan itu seperti saling terkoneksi dalam melahirkan pengetahuan pada diri manusia.

Yang telah diurai dalam al-Qur'an Surah al-Nahl [16]: 78, al-Qur'an Surah al-Mukminun [23]: 78, al-Qur'an Surah al-Mulk [67]: 23 dan al-Qur'an Surah al-Sajdah [32]: 9, dipertegas dalam al-Qur'an Surah al-Ahqāf [46]: 26.⁷⁵ Bahwa lokus pengetahuan indera pendengaran, penglihatan dan *fu'ād* telah menghantarkan manusia kepada kemakmuran dan kekuatan. Tetapi, lokus pengetahuan tersebut tidak berguna sedikitpun bagi mereka untuk semakin taat, semakin mengabdikan kepada Allah, dan semakin beriman. Yang terjadi justru mereka semakin

⁷⁵ Ibid., 506.

bermaksiat, semakin durjana dan semakin ingkar terhadap ayat-ayat Allah. Itulah yang terjadi pada kaum 'Ād. Ada problem pengetahuan pada kaum 'Ād ini. Tidak terkoneksinya perolehan pengetahuan dan proses pengetahuan kepada kesyukuran dan keimanan. Lokus pengetahuan hanya menjadi media untuk menumpuk kemakmuran dan kekuatan duniawi. Mereka lupa, bahwa lokus pengetahuan itu akan diminta pertanggung-jawabannya. Proses pengetahuan yang terkoneksi dengan baik dalam lokus pengetahuan, seharusnya menghantarkan kepada keimanan dan ketaatan.

Al-Qur'an Surah al-An'am [6]: 110.⁷⁶ Lafal *fu'ād* berbentuk jamak *ma'rifah idāfah* dengan *ḍamīr muttasil*. Horison konseptualnya terkait dengan kaum *mushrikun* yang menyekutukan Allah, kemudian Allah membalikkan (memalingkan) *fu'ād* dan penglihatan mereka seperti sejak awal mereka tidak beriman kepada al-Qur'an. Allah membiarkan mereka dalam kebingungan dan kesesatan.

Lafal *fu'ād* disebut terlebih dahulu, kemudian *abṣār*. Secara proses pengetahuan, lokus pengetahuan ini menunjukkan sistem relasi konseptual lafal *fu'ād*, yaitu bahwa apa yang sudah diproses dalam *fu'ād*, ia akan menjadi pengetahuan rasional sebagai panduan untuk memutuskan sesuatu. Dalam hal ini akan mempengaruhi pandangan atau penglihatan seseorang. Pengaruh tersebut akan berdampak selanjutnya kepada sikap pengetahuan dan juga tindakan. Apa yang terjadi pada kaum *mushrikin* ketika *fu'ād*-nya dipalingkan oleh Allah kepada kesimpulan sesat yang membingungkan, maka penglihatannya sebagai sikap

⁷⁶ Ibid., 142.

pengetahuan pun mengalami hal serupa. Begitupula tindakannya. Dalam tindakan mereka mengalami kebingungan dan kesesatan juga.

Uraian yang disebutkan dalam al-Qur'an Surah al-An'am [6]: 110 di atas, ditegaskan penjelasannya dalam al-Qur'an Surah Ibrahim [14]: 42 – 43.⁷⁷ Allah tidak akan pernah lalai terkait dengan *fu'ād* dan indera penglihatan yang melahirkan sikap pengetahuan dan tindakan *kezaliman* (di antaranya yang terbesar adalah kemushrikan). Digambarkan dalam ayat ini bahwa mata mereka terbelalak tak berkedip atas siksa yang mereka terima. *Fu'ād* mereka kosong. Di dalam ayat ini kejutan '*adhāb* diberikan terlebih dahulu kepada pengetahuan inderawi. '*Adhāb* dapat dialami, karena itu yang pertama dijadikan lokusnya adalah indera penglihatan. Apa yang ditangkap indera penglihatan, membuat *fu'ād* mereka kosong (bingung).

Tentang *fu'ād* dalam al-Qur'an dapat disimpulkan sebagai berikut: *pertama*, *fu'ād* dalam redaksi ayat al-Qur'an didahului oleh alat inderawi, yaitu pendengaran dan penglihatan. Dalam konteks yang demikian, *fu'ād* lebih berfungsi sebagai alat epistemologi dan lokus pengetahuan inderawi yang konsepsinya berada dalam *fu'ād*. *Kedua*, masih terkait dengan alat inderawi, dalam redaksi ayat yang lain, *fu'ād* mendahului alat inderawi. *Fu'ād* dalam konteks ini berfungsi sebagai alat epistemologi saja. Dengan *fu'ād*-nya orang mengkonsepsi penolakan (*kuff*) dan pembangkangan (*shirk*), sehingga perilaku inderawinya ditunjukkan dengan kebencian dan penolakan terhadap kebenaran al-Qur'an.

⁷⁷ Ibid., 261-262.

Ketiga, fu'ād berelasi dengan lafal epistemologi *alhama* dan *awḥā*. Pada konteks ini, *fu'ād* merupakan alat pengetahuan intuitif sekaligus lokus pengetahuan intuitif tersebut yang diterima langsung dari Allah. Pengetahuan yang diterima *fu'ād* ini bersifat pasti, tidak bisa ditolak, dan subjek pengetahuan yang menerimanya tidak bisa menolak dan membohongi dirinya sendiri. *Kempat, fu'ād* dapat berfungsi sebagai alat dan sumber pengetahuan rasional. Dalam konteks do'a Nabi Ibrahim untuk Hijaz, orang cenderung tinggal di Hijaz setelah melihatnya penuh berlimpah rezeki buah-buahan, dan lain-lain. Pertimbangan tinggal di Hijaz yang dilakukan oleh orang-orang karena rezeki yang berlimpah adalah dengan pertimbangan rasional. *Fu'ād* dijadikan alat pertimbangan rasional sekaligus sumber pengetahuan rasional.

Terakhir, fu'ād secara epistemologis sebagai lokus pengetahuan berelasi dengan beberapa lafal epistemologis seperti *alhama, awḥā, ra'a, baṣura, serta al-sam'u, al-baṣar, dan 'ilm*.

Dari beberapa simpulan di atas dapat dijadikan postulat bahwa *fu'ād* merupakan alat, sumber pengetahuan, lokus pengetahuan, dan fakultas rasional. Dengan *fu'ād* dapat disebutkan bahwa sistem pengetahuan dalam al-Qur'an menggabungkan pengetahuan inderawi, rasional, sekaligus intuitif sekaligus alat pengetahuan itu saling terkoneksi dalam bangunan konseptual sistem pengetahuan. Sumber pengetahuan terkait *fu'ād* adalah inderawi dan rasional yang saling terkait satu sama lainnya.

3) *Qalb*⁷⁸

Fokus pembahasan lafal lokus epistemologi *qalb* pada dua kalimat, yaitu *qalb* dan *qulūb*. Tidak pada derivasi bentuk *ṣīghah* lainnya. Secara umum, makna yang dapat diurai dari lafal *qalb* dan *qulūb* dalam al-Qur'an adalah hati. Makna hati ini memiliki banyak konteks. Misalnya, yaitu: hati yang tidak percaya, meski lisan mengatakan percaya (al-Qur'an Surah al-Mā'idah [5]: 41); hati yang ingkar janji, mendengar tetapi tidak taat, dan hati mereka menghayati *shirk* dengan menyembah patung anak sapi (al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 93); hati yang tertutup dan dikunci oleh Allah dan hanya sempat beriman dengan kualitas yang sedikit (al-Qur'an Surah al-Nisā' [4]: 155); hati yang disegel sehingga tidak dapat memahami (al-Qur'an Surah al-An'am [6]: 46), hati yang berfungsi sebagai nalar rasional yang memahami bila digunakan dengan baik, karena bila tidak justru membuat subjek nalar rasional tersebut sama seperti binatang bahkan lebih buruk (al-Qur'an Surah al-A'rāf [7]: 179), dan lain sebagainya.⁷⁹

Apakah hati hanya berfungsi sebagai lokus pengetahuan, yang menjadi pos bagi pengetahuan rasional dan intuitif, atau juga sebagai alat pengetahuan serta sumber pengetahuan, jawabannya bisa ditelaah dari beberapa ayat yang memuat lafal *qalb* atau *qulūb* berikut ini:

⁷⁸ Lafal ini dengan 12 ragam derivasinya disebut dalam al-Qur'an 168 kali, dengan perincian *tuqlabūn* 1 kali; *qallaba* 5 kali; *tuqallab* 1 kali; *tataqallaba* 1 kali; *inqalaba* 17 kali; *taqallub* 5 kali; *mutaqallab* 1 kali; *munqalibūn* 3 kali; *munqalab* 2 kali; *qalb* 19 kali, *qalbain* 1 kali; dan *qulūb* 112 kali. ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 770.

⁷⁹ Ibid., 772.

Al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 7.⁸⁰ Lafal *qalb* dalam ayat ini berbentuk jamak *ma'rifah idāfah*. Sebagai *muḍāf* dari *muḍāf ilaih ḍamīr muttāṣil (qulubūhum)*. Horison konseptualnya terkait dengan orang-orang kafir yang hati dan telinganya terkunci. Allah yang langsung telah mengunci hati dan telinganya. Penglihatan mereka telah tertutup. Dalam kondisi seperti ini, orang kafir itu sama saja tidak akan beriman baik diberi peringatan ataupun tidak.

Sistem relasi konseptual lafal *qalb* dalam ayat ini dengan lafal *sami'a* dan *baṣura*. Terhadap orang-orang kafir itu, Allah mengunci pertama kali hatinya. Hati yang terkunci tentu akan berdampak ke seluruh indera, baik pendengaran ataupun penglihatan. Dalam ayat ini penguncian hati diikuti penguncian telinga. Hati yang dikunci, akan melakukan penolakan-penolakan terhadap apapun kebenaran. Orang yang hatinya terkunci, pasti tidak akan pernah menggunakan telinganya untuk mendengar dengan baik. Dia menolak kebenaran dari hatinya, dia tidak akan pernah mau mendengar. Penglihatannya tertutup. Ada penghalang (*gishāwah*) untuk melihat dengan baik. Penyebabnya adalah karena hati dan telinga terkunci. Mereka tidak punya perasaan, tidak mau mendengar informasi, apalagi mengacuhkan dan menilainya sebagai kebenaran. Dia tidak dapat melihat apapun dengan baik. Nalarnya hilang. Sempurnalah orang ini dalam kondisi tidak akan pernah percaya terhadap kebenaran yang disampaikan.

Al-Qur'an Surah al-A'rāf [7]: 179.⁸¹ Lafal *qalb* dalam ayat ini berbentuk jamak *nākirah*. Horison konseptualnya terkait dengan banyaknya jin dan manusia

⁸⁰ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 4.

⁸¹ *Ibid.*, 175.

yang menjadi penghuni neraka Jahannam karena mereka tidak menyadari bahwa mereka memiliki hati, penglihatan dan pendengaran yang harus digunakan dengan baik. Karena itulah mereka bagaikan hewan ternak, bahkan lebih sesat. Mereka adalah orang-orang yang lalai.

Sistem relasi konseptualnya adalah runtutan kesesatan itu terjadi karena hati yang tidak digunakan, kemudian indera penglihatan dilanjutkan indera pendengaran yang tidak dipakai dengan baik. Hewan itu hanya memiliki indera penglihatan dan pendengaran. Mereka tidak memiliki hati yang dapat memahami apa yang dilihat dan didengar. Manusia dan jin, telah dianugerahi oleh Allah lokus pengetahuan berupa hati, yang dengannya mereka dapat memahami (*yafqahūn*) segala informasi yang diperoleh melalui indera penglihatan dan pendengaran. Diberikan kepada mereka lokus indera penglihatan dan pendengaran yang dengannya mereka dapat melakukan pencerapan inderawi terhadap informasi yang dilihat (*yubṣirūn*) dan didengar (*yasma'ūn*). Kemudian ditransfer ke hati mereka untuk dipahami (*yafqahūn*).

Kebanyakan manusia dan jin tidak menyadari bahwa mereka memiliki hati, indera penglihatan dan pendengaran itu. Mereka tidak menggunakannya dengan baik. Mereka bagaikan hewan, bahkan lebih sesat. Karena hewan mungkin masih menggunakan indera penglihatan dan pendengarannya. Tetapi, umumnya manusia, ketika tidak menggunakan hatinya, berdampak kepada tidak berfungsinya indera penglihatan dan pendengarannya. Karena itu, mereka sangat lalai ketika hati tidak berfungsi dengan baik. Kemudian mereka seperti orang yang acuh, seperti tidak melihat dan mendengar apapun yang terjadi. Mereka tidak memihak kebenaran

apapun. Lafal *qulūb* yang dipasangkan dengan lafal epistemologi *faqaha*, dengan kondisi *qulūb* tidak dipergunakan secara baik untuk aktifitas memahami, berdampak kepada kesesatan pikir dan tindakan, diakibatkan oleh mis-informasi dan dis-informasi karena tidak berfungsinya indera penglihatan dan pendengaran.

Al-Qur'an Surah al-Hajj [22]: 46.⁸² Lafal *qulūb* disebut dua kali dalam bentuk jamak; yang satu *nākirah* dan yang lainnya *ma'rifah*. Horison konseptualnya terkait dengan orang-orang *mushrik* yang mendustakan Rasulullah Saw., dan kebenaran risalahnya.

Sistem relasi konseptualnya adalah kaum *mushrikūn* yang mendustakan Rasulullah Saw., dan risalah kenabiannya. Kenapa mereka *mushrik*? Dengan hati yang mereka pergunakan untuk bernalar dan indera pendengaran yang dipakai untuk mendengar, mereka menghasilkan pengetahuan. Mereka melihat dengan baik kebenaran risalah Rasulullah Saw. Bahkan mereka mengakuinya sebagai kebenaran yang dapat mereka lihat. Tetapi, hati yang ada di dalam dada mereka, enggan. Sehingga, bukan mata *zāhir* mereka yang tidak bisa melihat, tetapi hati yang ada di dalam dada mereka yang buta.

Mereka berpengetahuan dengan rasionalitas dan pengalaman mereka. Tetapi mereka tetap *mushrik*. Karena itu Allah menyindir mereka, tidakkah mereka pernah berjalan di muka bumi untuk melihat secara rasional dan empiris apa yang dialami oleh kaum-kaum terdahulu. Kaum *'Ād, Thamūd, Madyan*, umat Nabi Lūth, Nabi Ibrahim dan lain semacamnya. Kenapa mereka juga ingkar. Apakah orang-orang *mushrik* ini dengan pengetahuan rasional dan inderawi yang mereka miliki

⁸² *Al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 338.

tidak bisa mengambilnya sebagai pelajaran, sehingga mereka tetap buta hati yang ada di dalam dadanya.

Lafal *qulūb* yang dipasangkan dengan lafal epistemologi *'aqala* bila digunakan dengan baik menghasilkan pengetahuan yang rasional. Sebaliknya bila tidak digunakan bisa jadi hanya sampai pada porsi pengetahuan empiris atau berdasarkan pengalaman. Dalam ayat ini, ada *qulūb* dengan *alif lam ma'rifah*. Bila *al-qulūb* yang ada di dalam dada tidak dipergunakan dengan baik, akan berdampak kepada kebutaan hati. Pengetahuan dengan *qulūb* yang hanya melakukan *'aqala*, indera pendengaran yang hanya *sami'a* dan indera pengelihatannya yang hanya *baṣura*, tetap tidak akan mengubah *kemushrikan* menjadi *keimanan*. Hanya pengetahuan dengan basis tiga lokus pengetahuan di atas, ditambah satu lagi lokus pengetahuan yaitu *al-qulūb* yang di dalam dada, yang akan melahirkan keimanan dan ketundukan kepada Allah dan Rasul-Nya.

Al-Qur'an Surah al-Jāthiyah [45]: 23.⁸³ Lafal *qalb* dalam ayat ini disebut dalam bentuk *mufrad* dan *ma'rifah idāfah*. *Muḍāf dari ḍamīr muttaṣil*. Horison konseptualnya terkait dengan seseorang yang menggunakan hawa nafsunya sebagai tuhan. Rasulullah Saw., diminta mengamatinnya. Karena orang ini kemudian disesatkan oleh Allah dengan pengetahuan yang diperolehnya dari mengikuti hawa nafsunya itu. Kemudian Allah mengunci pendengarannya dan hatinya, dan menjadikan pada matanya hijab untuk melihat. Tak ada lagi yang dapat memberinya petunjuk setelah Allah menyesatkannya itu. Tidakkah yang demikian ini menjadi pelajaran yang menyadarkan.

⁸³ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 502.

Sistem relasi konseptualnya adalah ada keterkaitan antara hati, indera pendengaran dan penglihatan dengan sikap yang muncul seperti disebutkan dalam ayat ini, yaitu menjadikan hawa nafsu sebagai tuhan. Dikuncinya telinga berdampak kepada hati yang juga terkunci, dan penglihatan yang terhiyabi. Dengan pendengaran dan hati yang terkunci dan penglihatan yang terhiyabi, seseorang berusaha berinteraksi dengan dirinya dan luar dirinya. Dengan apa dia berinteraksi?

Dalam proses interaksi dalam kondisi telinga dan hati terkunci, dan mata terhiyabi itu, tinggal ada satu dalam dirinya yang bisa menjadi penuntunnya, yaitu: hawa nafsu. Orang ini lalu menjadi budak hawa nafsu. Telinganya dan hatinya tak berfungsi, matanya tak dapat melihat dengan jernih. Tidak ada cahaya di telinga, hati dan matanya. Dia berada dalam kegelapan kesesatan.

Dalam ayat ini penguncian pertama terhadap telinga kemudian hati, lalu penglihatan terhiyabi. Ini berbeda dengan al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 7, yang menyebutkan penguncian pertama adalah hati baru pendengaran. Lafal hatinyapun berbeda. Dalam ayat yang sedang dikaji ini dalam bentuk *mufrad*, sedangkan dalam al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 7, berbentuk jamak.

Secara sistem relasi konseptualnya, runtutan pengetahuannya adalah orang yang dikunci pendengarannya bisa berupa tindakan enggan mendengar, malas mendengar, antipati dalam mendengar. Kaum kafir itu antipati ketika Rasulullah Saw., menyampaikan risalah kenabian. Pendengaran yang antipati ini terkunci, dan lama kelamaan berdampak kepada hati. Hati menjadi keras, lalu juga terkunci. Pendengaran dan hati yang telah terkunci, pasti berganti menjadi kebencian. Kebencian yang sangat kepada Nabi Muhammad Saw., telah membuat pada

penglihatannya ada hijab. Terhijab dalam melihat kebenaran risalah Nabi Saw. Akhirnya mereka sesat, dan tak dapat ditolong lagi dari kesesatan. Harusnya ini semua menjadi kesadaran epistemologis tentang relasi hati dan indera.

Al-Qur'an Surah al-Ḥashr [59]: 14.⁸⁴ Lafal *qalb* dalam ayat ini disebut dalam bentuk jamak *ma'rifah idāfah*. *Muḍāf* dari *muḍāf ilaih ḍamīr muttasil*. Horison konseptualnya terkait dengan kisah orang-orang munafik bersekutu dengan kafir *Quraish* dan *ahl al-kitāb*. Orang munafik ini lebih takut kepada kaum muslimin dibandingkan dengan Allah. Karena mereka bukanlah termasuk orang-orang yang mengerti.

Dalam membangun sekutu untuk memerangi Rasulullah Saw., hati mereka mengalami guncangan ketakutan. Ketakutan itu disebabkan oleh fakta sebenarnya bahwa persekutuan mereka dalam aliansi melawan Rasulullah Saw., adalah persekutuan palsu. Persekutuan yang dibangun oleh *qulūb* yang *shattā*, hati yang terpecah-belah. Maka, meskipun pasukan sekutu mereka itu banyak, Rasulullah Saw., dan kaum beriman tidak gentar.

Bahkan dalam ayat ini Allah menegaskan bahwa mereka kaum munafik tidak akan memerangi Rasulullah Saw dan kaum mukminun karena mereka tidak mau disebut berkhianat oleh Rasulullah Saw. Padahal Allah Swt sudah memberitahu Rasulullah Saw., tentang hal itu. Demi memperbaiki citranya, kaum munafik itu tidak akan berani berperang di tempat yang terbuka. Allah memberitahu Rasulullah Saw., bahwa mereka baru akan memerangi Rasulullah ketika berada dalam bangunan besar agar mereka tidak ketahuan oleh Rasulullah Saw.

⁸⁴ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 548.

Sistem relasi konseptualnya adalah hati terkait dengan lafal *shattā* dan ‘*aqala*. Secara lebih luas juga terkait dengan ayat sebelumnya yang membahas lafal *sudūr*. Lafal *qalb* bisa berpasangan dengan ‘*aqala* dan *faqaha*. Begitupula lafal *ṣadr*. Yang membedakannya adalah terletak pada keaktifan relasional dengan objeknya. *Ṣadr* itu dari diri keluar; sedangkan *qalb* dari diri ke diri sendiri.

Dengan kata lain, *ṣadr* tidak *faqaha* maka lokus perbuatannya ada pada diri yang dikonteksikan dengan perilaku munafik yang ditujukan kepada kaum muslim daripada kepada Allah. Tujuannya keluar diri. Sedangkan *qalb* dari diri ke diri sendiri. Hati yang terpecah, pasti merugikan diri sendiri. Terkait *qalb* dari diri ke diri sendiri dipertegas oleh al-Qur’an Surat al-Munāfiqūn [63]: 3.⁸⁵ Mereka orang kafir buruk perbuatannya. Sebab hati mereka tidak *faqaha*. Jadi, baik dipasangkan dengan ‘*aqala* atau *faqaha*, pengetahuan dengan lokus *qalb* adalah pengetahuan tentang diri ke diri sendiri. Meski prosesnya juga tetap melibatkan objek pengetahuan yang berelasi dengan subjek pengetahuan dari luar dirinya. Tetapi, setelah menjadi pengetahuan, dia merupakan pengetahuan dalam diri dan dari diri mengarah kepada diri sendiri, atau mengarah kepada pengetahuan tentang diri sendiri.

Al-Qur’an Surah Muhammad [47]: 24.⁸⁶ Lafal *qalb* di sini dalam bentuk jamak *nākirah*. Horison konseptualnya terkait dengan orang-orang munafik suka berbuat kerusakan di muka bumi, lalu Allah butakan dan tulikan mereka. Kalau begitu, apakah mereka dapat merenungkan (men-*tadabburi*) al-Qur’an.

⁸⁵ *al-Qur’an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 555.

⁸⁶ *Ibid.*, 510.

Sistem relasi konseptualnya adalah sindiran Allah terhadap mereka, apakah mereka tidak mampu mentadabburi al-Qur'an karena mereka telah dibutakan dan ditulikan oleh Allah akibat perbuatan mereka; atautkah karena hati mereka digembok. Sikap tindakan yang membuat diri menjadi tuli dan buta, pasti berakibat kepada tidak beresnya sistem relasi konseptual berpikir seseorang.

Oleh karena itu, pendengaran yang tuli dan penglihatan yang buta, akibat perbuatan kemunafikan, akan berdampak lebih lanjut kepada tergeboknya hati. Kemudian mereka menjadi orang dengan lokus pengetahuan tergebok semua.

Dari uraian redaksi ayat-ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa *pertama*, hati merupakan lokus pengetahuan baik inderawi, rasional ataupun intuitif. *Kedua*, Sebagai proses pengetahuan, hati bersama indera dan akal dapat berfungsi sebagai satu kesatuan alat epistemologi. Maka, ditutupnya hati berdampak kepada telinga dan penglihatan yang tidak dapat berfungsi dengan baik pula; begitupula tidak berfungsinya indera pendengaran karena keengganan mendengar dan penglihatan karena ada hijab hitam yang menutupi membuat hati, membuat tidak sempurnanya sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Ketiga, lafal hati ada beberapa bentuk dalam redaksi al-Qur'an, yaitu: *qalb* (*nākirah* dan *ma'rifah*); *qulūb* (*nākirah* dan *ma'rifah*); *qulūb ma'rifah* karena *iḍāfah*, *qulūb ma'rifah* dengan *alif lam ma'rifah*. Dalam konteks bentuk lafal tersebut, hati bisa bermakna sebagai alat dan lokus epistemologi rasa; epistemologi rasional, dan sekaligus epistemologi inderawi. Perbedaannya dengan *fu'ād* adalah hati bisa lebih luas wilayah epistemologinya, yakni *qalb* dan *qulūb itu* sekaligus merupakan epistemologi inderawi, rasional dan intuitif. Sedangkan *fu'ād*

lebih fokus kepada epistemologi rasional. Epistemologi inderawi dalam kaitannya dengan *fu'ād* berfungsi melengkapi proses epistemologi rasional yang melekat pada *fu'ad*.

4) *Lubb*⁸⁷

Lafal *lubb* yang secara bahasa bermakna inti (*kernel, core*), bagian dalam buah yang dapat dimakan (*the edible inside of fruits or nuts*), esensi (*the essence*), bagian atas dada (*the upper part of chest*), hati atau jantung (*heart*), vena pada pembuluh darah (*veins in the heart*). Secara istilah, dalam bentuk *albāb*, bermakna pikiran (*mind*), nalar (*reason*), sumber kebaikan (*source of kindness*), orang yang ramah (*amiable person*), kecerdasan (*discerning faculty*), *intellects* (intelekt).⁸⁸ Hati nurani juga dinisbahkan sebagai makna *albāb*.

Di dalam al-Qur'an, lafal *albāb* tidak berdiri sendiri, tetapi dipasangkan dengan lafal *ulu*, lengkapnya *ulu al-albāb* atau *uli al-albāb*. Biasanya dimaknai orang yang memiliki hati nurani. Kadang juga diartikan orang yang menggunakan akal. Kadang juga dimaknai orang yang dapat memahami (*people of understanding*). Bagaimana penjelasan al-Qur'an tentang *ulu al-albāb* sebagai lokus pengetahuan atau malahan subjek pengetahuan, ayat-ayat di bawah ini menguraikannya sebagai berikut:

Al-Qur'an Surah *Ṣād* [38]: 29.⁸⁹ Horison konseptual lafal *ulu al-albāb* dalam ayat ini terkait dengan kitab al-Qur'an yang diwahyukan kepada Rasulullah

⁸⁷ Lafal ini asalnya *lubb*, disebut dalam al-Qur'an dalam bentuk jamak *albab* sebanyak 22 kali. Lihat ElSaid M. Badawi and Muhammad Abdel Halcem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85 (Leiden: Brill, 2008), 834.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ *al-Qur'an al-Karim dan Terjemah* (Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012), 456.

Saw., penuh berkah. Keberkahan al-Qur'an itu diperoleh bila ayat-ayatnya direnungkan dan disadari oleh *ulu al-albāb*.

Sistem relasi konseptualnya, *ulu al-albāb* selalu melakukan *tadabbur* dan *tadhakkur* al-Qur'an. Dalam proses epistemologi *tadabbur* dan *tadhakkur* ini *ulu al-albāb* sebagai subjek yang memiliki lokus pengetahuan *lubb (albāb)* bekerja memahami, merenungkan, dan mengamalkan. Kitab al-Qur'an itu pada dirinya sendiri melekat keberkahan. Seperti disebutkan dalam *zahir* teks ayat yang dibahas ini. Tetapi keberkahan itu bisa *reactivated* atau *deactivated*. Keberkahan al-Qur'an bisa *reactivated* ketika orang yang dekat al-Qur'an itu membacanya, men-*tadabburi*-nya dan men-*tadhakkuri*-nya. Yang mampu melakukannya adalah *ulu al-albāb*.

Ketika men-*tadabburi* dan men-*tadhakkuri* al-Qur'an, *ulu al-albāb* melakukan proses membaca, memahami, mengerti dan merenungkan ayat-ayat al-Qur'an. Proses *tadabbur* akan menghasilkan pengetahuan. *Ulu al-albāb* dalam proses ini akan memperoleh informasi atau data yang mungkin bermanfaat untuk pencerahan dirinya, pengisian dirinya, dan pemahaman dirinya serta pengamalan oleh dirinya. Keberkahan pada level *tadabbur* belum merambah kepada pembelajaran diri dan sekitar, pelajaran untuk diri, dan *legacy* untuk sekitar.

Untuk mencapai kualitas ini, *ulu al-albāb* perlu melakukan *tadhakkur*. Proses membaca dengan kesadaran, proses memahami dan merenungkan untuk kesadaran diri dalam membangun pembelajaran diri dan sekitar itu melahirkan proses pencapaian level pelajaran diri, serta membangun *legacy* untuk sekitar. Proses ini hanya bisa dilakukan oleh *ulu al-albāb*, sebab *ulu al-albāb* dalam konteks

epistemologis dalam ayat ini tidak hanya berhenti pada lafal proses pencerapan dan proses konseptual, melainkan juga langsung mempraktekkan proses lafal abstraksi. Dengan kata lain, untuk mencapai keberkahan al-Qur'an, orang harus menjadi *ulu al-albāb*. Syarat menjadi *ulu al-albāb* adalah seseorang harus melakukan *tadabbur* dan *tadhakkur*.

Al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 7.⁹⁰ Horison konseptual lafal *ulu al-albāb* dalam ayat ini adalah bahwa pewahyuan al-Qur'an memuat ayat *muhkamāt* dan ayat *mutashābihāt*. Orang yang di dalam hatinya ada kecondongan kesesatan mereka cenderung untuk mengikuti penafsiran al-Qur'an yang didasarkan pada makna *mutashābih* al-Qur'an dan kemudian menimbulkan fitnah (kekacauan dalam berpikir) dan penakwilan yang jauh dari makna al-Qur'an. Padahal tidak ada yang mengetahui takwil maksud al-Qur'an kecuali Allah. *al-Rasikh fi al-'ilm* memilih berkata mengimani saja ayat-ayat *mutashābihāt*, seraya menegaskan kepada diri mereka sendiri bahwa kesemuanya dari sisi Allah. Tentang hal ini semua hanya *ulu al-albāb* yang memiliki kesadaran.

Sistem relasi konseptualnya adalah lafal *ulu al-albāb* dipasangkan dengan *tadhakkur*. Proses *tadhakkur ulu al-albāb* dalam ayat ini bisa dengan tiga pola. *Pertama*, *ulu al-albāb* mengetahui cara berinteraksi dengan al-Qur'an, cara menafsirkan, dan memahaminya dengan baik. Dalam hal ini, *ulu al-albāb* selalu memilih posisi yang diridhai oleh Allah Swt, dengan tidak mengikuti penafsir yang di hatinya ada *zayghun* dan penakwil maksud al-Qur'an yang memilih penakwilan dengan makna *mutashābih*.

⁹⁰ Ibid., 51.

Kedua, ulu al-albāb mengetahui dengan baik ayat *muhkamāt* maupun ayat *mutashābihāt*. Tetapi kesadarannya dalam pengetahuan tentang ayat-ayat tersebut, terutama dalam hal ini ayat-ayat *mutashābihāt*, telah membuatnya memilih dengan kesadaran pengetahuan dengan mengatakan bahwa mereka mengimani ayat-ayat tersebut. Dalam hal ini, keimanan merupakan pengetahuan tertinggi yang dimiliki manusia yang menggunakan nalarnya. Sebab, perbandingan posisi iman dan pengetahuan manakah yang lebih tinggi, dalam ayat ini ditegaskan iman yang lebih tinggi. Karena itu, iman adalah sikap pengetahuan *al-rasikhūna fi al-‘ilm*.

Ketiga, ulu al-albāb adalah sekelompok orang dengan tiga potensial tinggi, sebagaimana disebut dalam ayat ini, yaitu: orang yang selalu melakukan *tadhakkur*, dia adalah *al-rasikhūna fi al-‘ilm*, dan dia adalah orang dengan sikap pengetahuan yang paling tinggi, yakni sikap beriman kepada keseluruhan yang berasal dari sisi Allah. Keimanannya ini merupakan refleksi puncak dari pengetahuan mendalam yang dimilikinya.

Al-Qur’an Surah al-Zumar [39]: 9.⁹¹ Lafal *ulu al-albāb* dalam ayat ini terkait dengan perbedaan antara orang yang mengetahui dan orang yang tidak mengetahui. Horison konseptualnya dikaitkan dengan ayat-ayat sebelumnya yang mendokumentasikan tentang kekafiran, ketidaksyukuran, dan dosa-dosa yang dilakukan oleh orang-orang *mushrik*.

Ayat ini diawali dengan huruf *istifhām alif*, sebagai kalimat tanya retorik dan sindiran Allah Swt., kepada mereka *mushrikun*, yaitu: apakah kalian orang-

⁹¹ Ibid., 460.

orang *mushrik* yang akan selamat dan beruntung ataukah orang yang taat beribadah (*qonitun*) dengan bersujud dan berdiri (shalat malam) karena dia takut akan ‘*adhāb* Allah, dan dia selalu hanya mengharapkan rahmat Tuhannya?

Dalam kaitan ini, Allah meminta Rasulullah Saw., untuk menyampaikan pertanyaan retorik kembali kepada mereka, apakah orang yang mengetahui itu sama dengan orang yang tidak mengetahui? Tentu pertanyaan ini merupakan sindiran Allah kepada kaum *mushrikun*, karena mereka lebih memilih kekafiran dan kemushrikan daripada keimanan. Sementara itu, Allah telah memberikan banyak peringatan dan pelajaran dengan menghadirkan peristiwa-peristiwa umat terdahulu yang melakukan hal serupa seperti yang mereka lakukan.

Sistem relasi konseptual lafal *ulu al-albāb* dalam ayat ini terkait dengan tiga hal, yaitu: *pertama*, manusia dan kekafirannya; *kedua*, manusia dan ketaatannya; dan *ketiga*, manusia dengan pengetahuan dan ketidaktahuannya.

Ada tiga model manusia dengan kekafirannya yang bisa diurai dalam konteks sistem relasi konseptual dengan ayat 9 yang memuat lafal *ulu al-albāb* dipasangkan dengan *tadhakkur*. Tiga model kekafiran itu adalah *pertama*, mereka tidak mensyukuri rahmat penciptaan Allah terhadap mereka dan untuk mereka. Ditunjukkan dengan berpalingnya mereka dari *tawhīd*, yakni, dari kalimat *Tawhīd* dan pengakuan dalam perbuatan bahwa Allah Swt., adalah satu-satunya Tuhan yang harus disembah. Tidak boleh ada sekutu bagi-Nya (ayat 6).⁹²

Kedua, melakukan dosa kemushrikan dan tidak bertauhid itu sendiri. Terhadap hal ini, Allah Swt., berfirman, bahwa Dia tidak memerlukan mereka.

⁹² Ibid.

Karena manusia beriman atau kafir, sama sekali tidak merugikan Allah. Apa yang dilakukan manusia akan kembali kepada diri mereka sendiri. Karena setiap orang akan memikul dosa kemushrikan dan kekafirannya sendiri. Sebagaimana mereka juga akan menikmati rahmat dan ridho Allah karena keimanan dan ketaatannya (ayat 7).⁹³

Ketiga, sikap plin-plan dan oportunistik mereka dalam menyikapi rahmat Allah. Sikap kaum *mushrikūn kāfirūn* yang ketiga ini mereka tunjukkan dengan cara ketika ditimpa bencana mereka memohon pertolongan dan perlindungan Allah Swt. Ketika diberi nikmat, mereka lupa diri dan lupa bahwa mereka pernah meminta pertolongan Allah Swt. Mereka bahkan melampaui batas dengan menyekutukan Allah dan menyesatkan manusia dari jalan Allah (ayat 8).⁹⁴ Tiga model perbuatan kekafiran ini menunjukkan kebodohan mereka (ayat 9).⁹⁵

Sementara itu, sistem relasi konseptual ayat 9 yang memuat *tadhakkur* dan *ulu al-albāb*, dengan manusia dan ketaatannya ditunjukkan dengan dua model ketaatan. *Pertama*, rasa takut sebagai bentuk penghambaan kepada Allah. Mereka melakukan ibadah dalam keadaan sujud dan berdiri merupakan refleksi rasa takut dan wujud penghambaan mereka kepada Allah. Mereka mensyukuri apa yang mereka telah terima sebagai nikmat dari Allah. Mereka sujud dan berdiri dalam ibadah itu sebagai pengakuan bahwa mereka tiada apa-apanya di hadapan Allah Swt., Mahadiraja alam semesta dan segala sesuatu (ayat 9).⁹⁶

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.

Kedua, pengharapan mereka kepada akherat dengan penuh rasa kuatir tidak dimasukkan Allah dalam payung rahmat-Nya. Pengharapan mereka terhadap akherat dan rahmat Tuhan ini menunjukkan pengetahuan mereka yang hakiki tentang hakekat kehidupan, waktu, masa depan, dan kesejatan *'amal ṣāleḥ*. Orang-orang yang beriman dan taat ini mengerti dengan baik hakekat kehidupan. Bagi mereka, hakekat kehidupan adalah kehidupan di akherat. Kenikmatan terbaik adalah kenikmatan yang akan diterima di akherat (ayat 9).⁹⁷

Waktu dunia itu fana, tidak sejati, tidak hakiki. Kehidupan dan kenikmatan yang mereka terima di dunia pasti tidak hakiki. Oleh karena itu, bagi mukminun, kehidupan yang menjanjikan masa depan terbaik adalah masa depan bahagia dan sukses dalam kehidupan di akherat. Apa yang mereka terima dari Allah sebagai anugerah kenikmatan harta benda, pangkat jabatan, dan kekuasaan, mereka pergunakan dengan sebaik mungkin untuk *'amal ṣāleḥ* sebanyak-banyaknya. Ketika mereka ditimpa kesulitan dan miskin papa di dunia, mereka tetap bersabar, tidak mempengaruhi ketaatan dan ibadah mereka. Dua model ketaatan manusia ini menunjukkan pengetahuannya (ayat 9).⁹⁸

Jika dibandingkan fakta antara manusia dengan kekafirannya dan manusia dengan ketaatannya, betapa keras dan masuk akal nya dua pertanyaan retorik Allah Swt. Mana yang lebih sukses antara kekafiran – kemaksiatan dan keimanan – ketaatan; mana yang berpengetahuan hakiki antara orang yang mengetahui dan orang yang bodoh. Dua pertanyaan retorik tersebut membuktikan tentang fakta

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

bahwa pada manusia dengan pilihan kekafiran dan keimanannya itu tersirat tentang kebodohan dan kealiman; tersurat tentang kerugian dan kesuksesan serta kebodohan dan pengetahuan. Tentu yang menyadari ini semua hanyalah manusia yang menggunakan nalarnya dengan baik. *Innama yatadhakkaru ulu al-albāb* (ayat 9).⁹⁹

Poin yang terakhir tentang sistem relasi konseptual *ulu al-albāb* dengan fakta perbandingan antara pengetahuan dan kebodohan; kebenaran sikap yang disinari cahaya pengetahuan dan kebutaan sikap yang didasari kebodohan, juga dijelaskan dalam al-Qur'an Surah al-Ra'd [13]: 19.¹⁰⁰ Dengan tambahan poin tentang pengetahuan yang didasarkan pada keimanan terhadap kebenaran risalah al-Qur'an adalah kealiman yang benar.

Sangat masuk akal bahwa pengetahuan yang dinilai sebagai benar, haruslah ditopang oleh data dan analisis yang dapat dipercaya. Proses pewahyuan, keotentikan pribadi Rasulullah Saw., dan isi al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa pengetahuan berbasis pada kepercayaan akan risalah kenabian merupakan pengetahuan yang tak bisa dibantah kebenarannya. Sebagaimana juga dimuat dalam penjelasan al-Qur'an Surah Ibrahim [14]: 52.¹⁰¹ Bahwa al-Qur'an adalah penjelasan yang sempurna untuk manusia, agar mereka dapat mengambil peringatan dan nasehat dari al-Qur'an. Dengan berinteraksi dan mendekat dengan al-Qur'an, manusia akan mengetahui ketauhidan, tidak ada Tuhan selain Allah, tiada sekutu bagi-Nya.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid., 253.

¹⁰¹ Ibid., 262.

Inilah orang yang disebut dalam al-Qur'an Surah al-Zumar [39]: 18¹⁰² sebagai orang yang mendengarkan perkataan, lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. Mereka adalah orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan orang yang menggunakan nalar akal sehatnya (*ulu al-albāb*).

Lafal *ulu al-albāb* yang disebutkan dalam al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 190-191¹⁰³ dan al-Qur'an Surah al-Zumar [39]: 21,¹⁰⁴ terkait dengan alam semesta dan ciptaan Allah Swt. Ada penciptaan langit dan bumi, pergantian siang dan malam, turunnya air dari langit, tumbuhan, dan proses tumbuh kembang-biaknya, mulai putik sampai matang. Termasuk tentang hukum, aturan dan ajaran Allah, seperti disebutkan dalam al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 179,¹⁰⁵ yang memuat tentang aturan *qisas* itu ada pelajaran kehidupan di dalamnya. Hanya *ulu al-albāb* yang dapat mengambil pelajaran.

Keseluruhannya memang merupakan tanda-tanda kekuasaan Allah yang dapat diambil pelajarannya oleh *ulu al-albāb*. *Ulu al-albāb* dalam ayat tersebut adalah mereka yang menggunakan nalar akal sehatnya untuk berpikir tentang alam semesta raya, dan dengan proses berpikir yang mendalam (*tafakkur*), yang dapat menumbuhkan kesadaran *dhikr* dan *tadhakkur*. Maka, selanjutnya lahirlah tiga hal, yaitu: pengetahuan, keimanan dan ketundukan. *Tafakkur* tentang alam semesta dipastikan melahirkan pengetahuan. Pengetahuan yang mendalam tentang alam semesta.

¹⁰² Ibid., 461.

¹⁰³ Ibid., 76.

¹⁰⁴ Ibid., 461.

¹⁰⁵ Ibid., 28.

Pengetahuan ini bukanlah justru menjadi kekafiran dan kepongahan. Kekafiran dan kepongahan Fir'aun yang ingin menyaingi Tuhan dengan mendeklarasikan diri sebagai tuhan. Melainkan pengetahuan yang disertai *dhikr*. Rumusan al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 190-191 itu, adalah pengetahuan yang diawali oleh *dhikr*.

Seorang *ulu al-albāb*, adalah seorang pemikir, saintis, filsuf, atau siapapun yang berkhidmah kepada pengetahuan dan ilmu, dengan dua model: *pertama*, orang yang berpikir tentang alam semesta lalu dengan pengetahuan yang semakin mendalam, semakin bertambahlah keimanan dan ketundukannya. Dalam model *pertama* ini, alam semesta menjadi objek pikir pengetahuan, yang pada akhirnya menjadi media semakin beriman dan tunduk kepada Allah. Ini seperti yang disebut dalam al-Qur'an Surah al-Zumar [39]: 21. Jadi kira-kira format pola pikir *ulu al-albab* adalah *tafakkur – dhikr – tadhakkur*.

Kedua, orang yang dengan keimanan dan ketundukan, lalu keimanan dan ketundukannya itu mendorongnya terus untuk semakin memahami alam semesta ciptaan Allah, sebagai bentuk menambah ketundukan dalam menjalankan perintah Allah untuk beribadah dan berpikir. Ini seperti ditegaskan dalam al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 190-191, yaitu: *dhikr/tadhakkur – tafakkur – tasbih (dhikr) – ketundukan* dengan doa mohon dijauhkan dari siksa api neraka.

Al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 269.¹⁰⁶ *Ulu al-Albāb* dalam ayat ini dikaitkan dengan pemberian Allah berupa hikmah kepada siapapun yang dikehendaki. Ditegaskan dalam ayat ini bahwa barangsiapa diberi hikmah, maka

¹⁰⁶ Ibid., 46.

dia akan mendapatkan kebaikan terbaik yang banyak sekali. Yang bisa menyadari dan menjadikan peristiwa ini sebagai kesadaran pribadinya hanyalah *ulu al-albāb*. Apa yang dimaksudkan hikmah dan kenapa hanya *ulu al-albab* yang dapat menyadari dan menjadikan peristiwa ini sebagai kesadaran bagi pribadinya.

Hikmah kalau dalam ayat lain, misalnya al-Qur'an Surah al-Isrā' [17]: 39,¹⁰⁷ dimaksudkan sebagai apa yang diwahyukan Allah kepada Rasulullah Saw., terkait dengan poin-poin ajaran *tawhīd*. Dalam al-Qur'an Surah Luqman [31]: 12,¹⁰⁸ hikmah dimaknai sebagai apa yang dianugerahkan Allah kepada hamba-hamba-Nya yang *saleh* berupa pengetahuan tentang cara mengabdikan kepada Allah melalui ucapan, sikap dan perbuatan *shukur* kepada-Nya. Rasa *shukur* ini akan menjadi simbol keimanan dan hadirnya hikmah pada diri seseorang, sebaliknya tiadanya rasa *shukur* merupakan simbol kekafiran dan tiadanya hikmah pada diri seseorang.

Al-Qur'an Surah Ṣād [38]: 20,¹⁰⁹ memaknai hikmah sebagai anugerah kebijaksanaan kepada Nabi Daud As. Hikmah kebijaksanaan itu secara detail adalah kenabian, kesempurnaan ilmu, dan ketelitian dalam perbuatan, terutama dalam memutuskan suatu perkara hukum di masyarakat.¹¹⁰ Pada ayat-ayat yang memuat hikmah dipasangkan dengan *al-kitāb*, *ta'lim* dan *tazkiyah*. Hikmah biasanya

¹⁰⁷ Ibid., 287.

¹⁰⁸ Ibid., 413.

¹⁰⁹ Ibid., 455.

¹¹⁰ Ibid.

dimaknai sebagai *al-sunnah*, yakni sabda, perbuatan, dan contoh langsung ajaran Rasulullah Saw., kepada para sahabatnya.¹¹¹

Dari pemaknaan tentang hikmah sebagaimana uraian ayat-ayat al-Qur'an di atas, tentu saja penegasan al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 269 tentang siapapun yang diberi hikmah akan mendapatkan kebaikan terbaik yang berlimpah sangatlah masuk akal. Lebih masuk akal lagi, ketika hanya orang yang menggunakan nalar rasionalnya yang dapat menyadari dan menjadikan peristiwa ini sebagai kesadaran pribadinya. Tentu hikmah memberikan banyak pelajaran kepada orang yang senantiasa menggunakan nalar rasionalnya. Dalam hal ini, orang yang menggunakan nalar rasionalnya berbeda dengan orang yang berpengetahuan dan hanya menggunakan nalar rasional (*fu'ād*), nalar rasa (*qalb*), dan nalar inderawi (pendengaran dan penglihatan). Nalar akal nurani (*lubb*) adalah nalar yang dipadu dari keseluruhan nalar manusia, dengan orientasi *ulu al-albab* sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an Surah Āli 'Imrān: 190-191, dan al-Qur'an Surah al-Zumar [39]: 21.

Al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 197¹¹² dan al-Qur'an Surah al-Mā'idah [5]: 100.¹¹³ Dalam dua ayat ini *ulu al-albab* dikaitkan dengan ketakwaan. Siapapun yang dapat menggunakan nalar akal nuraninya, dia akan mencapai derajat takwa. Misalnya, dalam urusan ibadah haji, disebutkan bekal terbaik adalah ketakwaan.

¹¹¹ Misalnya, al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 129, 151, dan 231; al-Qur'an Surah Āli 'Imrān [3]: 48 dan 164; al-Qur'an Surah al-Nisā' [4]: 54 dan 113; serta al-Qur'an Surah al-Mā'idah [5]: 110; dan al-Qur'an Surah al-Jum'ah [62]: 2.

¹¹² Ibid., 32.

¹¹³ Ibid., 125.

Ulu al-albāb oleh Allah diperintah untuk bertakwa dalam proses melaksanakan ibadah haji atau mengambil pelajaran dari proses ibadah haji.

Dalam kaitan kebaikan dan keburukan, *ulu al-albāb* diminta oleh Allah untuk mengedepankan pertimbangan takwa, bukan nafsu terhadap kemegahan dan kementerengan sesuatu. Sesuatu yang buruk meski sangat menyilaukan tetaplah keburukan. Oleh karena itu, *ulu al-albāb* tidak boleh mengambil keputusan apapun atau bertindak apapun kecuali dengan landasan takwa. Bukan karena silau dan tertarik dengan penampakan keburukan itu.

Kenapa *ulu al-albāb* terkait dengan ketakwaan. Karena muara kesejatian akal, hati, rasa, dan indera ada pada ketakwaan. Keseluruhan mulai dari tubuh, akal, hati, indera kita semua akan dimintai pertanggung-jawabannya. *Lubb* sebagai basis *ulu al-albab* akan menyelamatkan jika diikuti panduan pertimbangannya. Karena hanya *lubb* yang dapat menjadi lokus pengetahuan ketakwaan.

Simpulan yang dapat diurai dari lafal *lubb-albāb* dan *ulu al-albāb* adalah *pertama*, *ulu al-albāb* merupakan subjek pengetahuan sekaligus orang yang memiliki lokus pengetahuan di hati (nuraninya). *Kedua*, *ulu al-albāb* secara relasional epistemologis terkait dengan lafal epistemologi *tafakkār*, *tadabbar* dan *tadhakkār*; taqwā, ‘*alima*, hikmah. *Terakhir*, *ulu al-albāb* merupakan *prototype* subjek pengetahuan komprehensif yang mengintegrasikan nalar inderawi, nalar rasional, nalar akal dan hati nurani.

3. Sistematika Komprehensif Epistemologi dalam al-Qur'an

Sistematika komprehensif epistemologi dalam al-Qur'an disusun dari bangunan konseptual yang terdiri dari proses epistemologi, relasi subjek-objek pengetahuan yang membentuk abstraksi struktur logis aktifitas subjek pengetahuan. Selanjutnya, dibangun juga dari struktur ontologis objek pengetahuan yang dilihat dari aspek jenis, unsur dan ontologinya. Ada yang tunggal, parsial, plural dan kompleks dari unsur dan jumlahnya. Ada juga yang fisik, semi metafisik, dan metafisik ditinjau dari aspek ontologinya.

Selanjutnya, lafal penghubung epistemologis serta lokus pengetahuan dan interaksinya dengan proses epistemologis serta hasil atau produk epistemologis sebagai luaran dari relasi subjek dan objek pengetahuan juga merupakan bagian dari basis pendukung sistem pengetahuan dalam al-Qur'an yang membentuk sistematika komprehensif juga. Berikutnya adalah dibuatnya model putusan pengetahuan, serta pilar dan akhlak sebagai dampak epistemologis dari lafal epistemologis dan struktur logis komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an.

Berdasarkan data-data ayat yang telah diuraikan dalam penelitian ini, sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an sebagai rancang bangun struktur fundamental sistem pengetahuan dalam al-Qur'an secara ringkas dapat digambarkan dalam tabel berikut, yaitu:

Tabel 4.1
STUDI FENOMENOLOGIS

SISTEM PENGETAHUAN DALAM AL-QUR'ÁN													
EPISTEMOLOGI	ALAT	PROSES	JUMLAH	HASIL	KOMPETENSI	OBJEK	PUTUSAN (Apropriasi)	RELASI NAFS	NAFS	AKHLAK (Epistemologi)	A P L I K A S I	OBJEK (Ontologi)	KUALITAS
A. LOGIS		Ra'a (tunggal)	singular	Idrak	Identifikasi	Materi-Semi Meta-Metafisik	Transenden-Objektif	Netral		1. Khayr	K A S I	1.MATERI (Zahir)	IMAN
	AYNUN			Khayal		Jinn	Transenden-Objektif	Netral				2.SEMI META (Jinn)	
		Nazara (Sistem)	Parsial-Utuh	Ilmu	Mengerti	Materi-Semi Meta-Metafisik	Transenden-Objektif	Netral		2. Muttaqin		3.METAFISIK (Batin)	
B. RASA		Dhawq (tunggal)	singular	'Arafa	Identifikasi	Materi-Semi Meta-Metafisik	Imanen-Objektif	Netral		Birr	P E R I L A K U	1.MATERI (Zahir)	ISLAM
	FUAD			Wahm		Jinn	Subjektif-Imanen	Inkoheren	Ammarah	3. Muslih (Salih)		2.SEMI META (Jinn)	
		Shu'ur (Sistem)	Parsial-Utuh	Fahima	Memahami	Materi-Semi Meta-Metafisik	Subjektif-Imanen	ambigu	Lawwamah	4. Mukhlis (Ikhlas)		3.METAFISIK (Batin)	
C. LOGIS & RASA	BASIRAH	AQALA	UTUH	Faqaha	Menjiwai	Materi-Semi Meta-Metafisik	Imanen-transenden	Netral		5. Muhsin (Ihsan)	K	All	IHSAN
NOTE: 1. Lokus A+B+C = QALBU 2. OBJEKTIF dijadikan SUBJEKTIF menghasilkan Riya-Sombong) 3. Lafal Epistemologi Penghubung: a. TADABBARA (= Penghubung Ra'a & Dhawq)--> Objek Intensional al-Qur'an b. TAFAKKARA (= Penghubung Nazara & Shu'ur)--> Objek Intensional Ciptaan Allah c. TADHAKKARA (= Penghubung Basirah)--> Objek Intensional Kompleks													

Tabel 4.1 di atas menjelaskan hasil temuan studi fenomenologis sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Tabel tersebut juga menunjukkan sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Sistematika komprehensif tersebut menguraikan bahwa epistemologi dalam al-Qur'an dibagi menjadi tiga kategori, yaitu: Logis, Rasa, dan Logis Rasa.

Pertama, Logis. Epistemologi rasional (logis) memiliki dua lafal proses epistemologi, yaitu: *ra'a* dan *nazara*. Alat epistemologinya adalah indera penglihatan (*'ayn*), objek ontologisnya berjumlah tunggal, masing-masing fisik, semi-metafisik, dan metafisik. Keseluruhan relasi kompetensi dan hasil epistemologi terhadap *nafs* (jiwa) adalah netral, sedangkan keseluruhan apropriasinya berupa transenden-objektif. Dalam konteks proses epistemologis yang berelasi dengan objek semi-metafisik berupa *jinn*, hasil epistemologinya adalah khayal.

Sebagai proses relasi subjek-objek pengetahuan, lafal *ra'a* merupakan proses epistemologi yang tunggal, dan secara ontologis, berupa objek fisik. Artinya, subjek terhubung dengan objek yang berbentuk fisik itu secara tunggal, bukan sebagai sistem. Oleh karena itu, yang dihasilkan dalam proses epistemologi *ra'a* adalah pencandraan (*idrāk*) objek tunggal tersebut; *ra'yun* atau opini atau pendapat yang belum menjadi sistem pengetahuan. Sementara itu, kompetensi subjek epistemologi *ra'a* adalah kemampuan mengidentifikasi. Apropriasi yang dapat dilakukan subjek dalam berelasi dengan objek pada lafal *ra'a* adalah transenden-objektif, yakni objeknya adalah objek eksternal yang berbentuk *zahir* (fisik), yang dicandra oleh subjek melalui proses transendensi. Subjek menangkap objek eksternal yang telah dilihatnya tersebut sebagai objek-objektif,¹¹⁴ yakni objek yang berada di luar diri subjek, kemudian menjadi pengetahuan yang diperoleh subjek secara tunggal.

Berbeda dengan *ra'a*, subjek *nazara* melakukan proses epistemologis secara parsial-utuh terhadap objek pengetahuannya yang secara ontologis bersifat metafisik. Dengan kata lain, subjek memroses objek pengetahuannya sebagai sistem yang bersifat parsial karena menggunakan alat indera, dan bersifat utuh setelah proses pencerapan inderawi menjadi konsepsi. Oleh karena itu, hasil proses epistemologi *nazara* adalah *'ilm*, dengan kompetensi subjek pengetahuan terhadap

¹¹⁴ Mehdi Ha'iri Yazdi membagi objek pengetahuan kepada dua macam, yaitu: objek imanen dan objek transitif. Objek imanen adalah objek internal atau disebut juga dengan objek subjektif. Objek yang terkait dengan diri subjek sendiri, yang dalam proses pengetahuan subjek melakukan tindakan mengetahui objek yang merupakan diri subjek atau tentang diri subjek itu sendiri. Sedangkan objek transitif adalah objek eksternal atau dinamai juga dengan objek objektif. Objek yang terkait dengan benda atau sesuatu di luar diri subjek yang dalam proses pengetahuan subjek melakukan tindakan mengetahui objek atau benda (sesuatu) di luar dirinya itu. Lihat Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 54-74.

objeknya mengerti. Apropriasi yang dapat dilakukan subjek dalam berelasi dengan objek pada lafal *nazara* serupa dengan lafal *ra'a*, yaitu transenden-objektif. Tetapi, tersebut proses yang berbentuk sistem dan jumlah objek yang parsial-utuh, apropriasi berbeda dalam proses relasional antara subjek dan objek pengetahuan lafal *nazara* yaitu objek-objektif sebagai objek eksternal yang diperoleh oleh subjek pengetahuan dengan proses transendensi, hasilnya adalah berupa *'ilm* yang bersifat metafisik.

Aplikasi epistemologi atau akhlak untuk lafal *ra'a* adalah *khayr*, sedangkan untuk lafal *nazara* adalah *taqwā (muttaqīn)*. Kedua lafal epistemologi ini memiliki basis kualitas yang serupa, yaitu iman. Sementara itu, untuk hasil epistemologi *khayal* tidak memiliki basis aplikasi epistemologi atau akhlak, juga tidak memiliki kompetensi.

Kedua, Epistemologi Rasa. Dengan alat epistemologi bernama *fu'ād*, epistemologi rasa menggunakan lafal *dhāqa* dan *sha'ura* dalam memroses aktifitas epistemologinya. Subjek lafal *dhāqa* memroses objek-nya yang tunggal, bukan sebagai sistem dengan hasil epistemologi *'arafa* (mengenal). Kompetensi subjek dalam epistemologi *dhāqa* adalah kemampuan mengidentifikasi terhadap objek tunggal yang bersifat *zāhir* atau fisik. Apropriasi lafal *dhāqa* adalah immanen-objektif. Artinya objek yang diproses oleh subjek merupakan objek *zāhir* yang berada di dalam diri subjek atau menyangkut diri subjek sendiri yang bersifat *zāhir*.

Berbeda dengan *dhāqa*, subjek lafal *sha'ura* memroses objeknya sebagai sistem dengan jumlah parsial-utuh. Hasil yang diperoleh subjek adalah *fahima*, dengan kompetensi memahami. Memahami objek metafisik yang berjumlah

parsial-utuh, dengan apropriasi subjektif-imanen. Sebagai sistem, lafal *sha'ura* memroses objek metafisik berupa rasa subjektif yang bersifat parsial. Kemudian, hasil epistemologi memahami tentang objek diri sendiri secara utuh menjadi pengetahuan tentang diri subjek pengetahuan. Inilah yang disebut dengan subjektif-imanen.

Pada epistemologi rasa logis ini dapat pula dihasilkan epistemologi *wahm* dengan objek *jinn* yang bersifat semi-metafisik. Sama dengan lafal *sha'ura*, apropriasi-nya subjektif-imanen. Ada perbedaan pada relasi kompetensi dan hasil epistemologi terhadap *nafs* (jiwa) antara *dhāqa*, *sha'ura*, dan *wahm*. Pada lafal *dhāqa* relasi dengan *nafs* (jiwa) netral, sedangkan pada lafal *sha'ura* ambigu. Pada lafal *wahm* inkoheren. Kondisi ambigu pada jiwa dengan lafal *sha'ura* terjadi jika jiwa mengalami tindakan *ammarah*, sedangkan kondisi inkoheren pada *wahm* karena jiwa mengalami perbuatan *lawwamah*.

Aplikasi epistemologi atau akhlak untuk lafal *dhāqa* adalah *birr*, sedangkan untuk lafal *sha'ura* adalah *ikhlas* (*mukhlis*). Kedua lafal epistemologi memiliki basis kualitas yang serupa, yaitu islam. Sementara itu, untuk hasil epistemologi *wahm* memiliki basis aplikasi epistemologi atau akhlak salih (*muṣliḥ/iṣlah*), namun tidak memiliki kompetensi.

Ketiga, Epistemologi Logis dan Rasa. Lafal proses epistemologi model ketiga ini adalah *'aqala*, dengan alat epistemologi bernama *baṣīrah*. Subjek memroses objek dengan jumlah yang utuh, yakni objek yang eksternal dan internal menyatu dalam diri subjek. Objek itu mengalami apropriasi imanen-transenden. Objek eksternal dan internal menyatu dalam pengetahuan subjek, karena subjek

melakukan proses pengetahuan menggunakan indera, akal, dan hati, dengan alat bernama *baṣīrah*. Dengan alat berperangkat lengkap ini, objek yang dicerap secara ontologis memuat semuanya secara utuh, yaitu: fisik, semi-metafisik, dan metafisik.

Subjek dalam relasinya dengan objek menghasilkan pengetahuan *faqaha*, dengan kompetensi menjiwai. Relasi kompetensi dan hasil epistemologi terhadap *nafs* (jiwa) adalah netral, dengan kondisi jiwa *muṭmainnah*. Aplikasi epistemologi atau akhlak serta sekaligus menjadi kualitas untuk model epistemologi yang ketiga ini adalah *iḥsān* (*muḥsin*).

Dalam konteks lafal abstraksi, yakni *tadabbara*, *tafakkara*, dan *tadhakkara*, ketiganya menjadi penghubung utama dalam tiga model epistemologi dalam al-Qur'an di atas. *Tadabbara* menjadi lafal epistemologi penghubung untuk lafal *ra'a* (logis objek tunggal) dan *dhāqa* (rasa objek tunggal). Objek pengetahuannya adalah al-Qur'an. *Tafakkara* menjadi lafal epistemologi penghubung lafal *nazara* (logis objek parsial-utuh) dan *sha'ura* (rasa objek parsial-utuh). Objek pengetahuannya adalah ciptaan Allah. Sedangkan *tadhakkara* menjadi lafal epistemologi penghubung lafal *baṣura* (logis dan rasa dengan objek utuh), dengan objek pengetahuan yang bersifat kompleks.

Tabel 4.2
Studi Fenomenologis
Hierarki Ilmu Sistem Pengetahuan dalam al-Qur'an

<i>Hierarki Ilmu</i>	<i>Epistemologi</i>	<i>Lokus</i>	<i>Bentuk</i>	<i>Teori Kebenaran</i>	<i>Praxis/Akhlak</i>
<i>Zan</i>	<i>Wahm dan Khayyal</i>	<i>'Aql</i>	<i>Nafsāniyyah dan Shayṭāniyyah</i>	-	Munafik/Kafir/Mushrik

<i>'Ilm</i>	<i>'Aqlī dan Nazārī</i>	<i>'Aql</i>	<i>'Aqlānīyah-Nazariyah</i>	Korespondensi-Koherensi	Mukmin/Muslim/Munafik/Kafir/Mushrik
<i>Fiqh/Tafaqquh</i>	<i>'Aqlī-Nazārī</i>	<i>'Aql-Qalb</i>	<i>'Aqlānīyah-Nazariyah</i>	Koherensi-Korespondensi-Pengalaman langsung inderawi dan rasional	Mukmin/Muslim
<i>Tadabbur/Tadhakkur</i>	<i>Tadabbur-Tadhakkur</i>	<i>Qalb-Fu'ād-Lubb</i>	<i>Tadhakkur Raḥmanī</i>	Koherensi-Korespondensi-Pengalaman langsung inderawi, rasional, dan ruhani	Mukmin/Muslim/Muhsin

Tabel 4.2 menunjukkan bahwa sebagai pengembangan konsep epistemologi dalam al-Qur'an, temuan lainnya adalah tentang hierarki ilmu. Perlu dijelaskan bahwa temuan hierarki ilmu ini didasarkan pada telaah atas sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, dalam konteksnya sebagai proses relasional subjek-objek pengetahuan, bukan sebagai produk pengetahuan. Oleh karena itu, kategori hierarki ilmu hasil temuan dalam disertasi ini tidak menyebutkan ilmu inderawi (*'ilm ḥissī*), ilmu rasional (*'ilm 'aqlī*), ilmu ilham (*'ilm wahyu*). Sebab, hierarki ilmu tersebut merupakan produk pengetahuan yang dihasilkan oleh proses relasional subjek-objek pengetahuan. Pertanyaan tentang kenapa dalam hierarki ini tidak mencantumkan wahyu, karena wahyu merupakan produk dari proses relasional subjek-objek pengetahuan. Sementara itu, titik fokus kajian dalam disertasi ini adalah pada proses relasi subjek-objek. Namun demikian, sebagaimana proses relasional subjek-objek pengetahuan tersebut dapat menghasilkan

perolehan pengetahuan, maka wahyu merupakan produk pengetahuan dari proses relasional subjek-objek pengetahuan *tadabbur-tadhakkur*.

Dalam telaah terhadap kata kunci dan ayat-ayat yang memuat lafal epistemologi, hasil temuan tentang hierarki ilmu dalam konstruk proses relasional subjek-objek pengetahuan, dimulai dari lafal *zan*. Secara lafal, hierarki ilmu model *zan* ini dibagi dua dalam hal konsep epistemologi, yaitu: *wahm* (praduga rasional) dan *khayal* (imajinasi rasional). Secara umum *zan* adalah hasil dari praduga akal (*wahm* dan *khayal*) yang tidak disertai data atau pemahaman atas informasi dengan benar. Dalam telaah lain, proses pengetahuan *zan* bisa juga disebut dengan proses relasi subjek-objek pengetahuan yang hanya mencapai perolehan pengetahuan berupa opini atau asumsi.

Lokus pengetahuan model ini adalah '*aql* (nalar *apriori*). Bentuk keilmuannya adalah keilmuan yang didasarkan pada *nafsaniyyah* (nalar diri yang tidak memiliki data dan pemahaman atas informasi dengan benar) dan *shayṭāniyyah* (nalar dari luar diri yang tidak memiliki data dan pemahaman informasi dengan benar). *Zan* tidak memiliki teori kebenaran, sebab pengetahuan yang diperoleh tidak didasarkan pada informasi yang telah teruji kebenarannya, atau tidak dinisbahkan pada subjek pengetahuan yang memiliki data atau informasi yang diyakini sebagai kebenaran. Informasi yang dimiliki subjek merupakan dugaan rasional (*wahm* dan *khayal*) yang didasarkan pada praduga dan prakiraan belaka. Sehingga, karena tidak memiliki teori kebenaran, bisa juga disebut dengan proses perolehan pengetahuan *zan* adalah inkoheren dan inkoresponden. Secara praktis, *zan* adalah hierarki ilmu paling rendah yang

biasanya dipraktekkan oleh mereka yang tidak beriman (menolak kebenaran) dari kalangan *munāfiq*, *fāsiq* dan mushrik.

Selanjutnya adalah *'ilm*. Lafal ini memiliki konsep epistemologi *'aqli dan nazari*, atau rasional dan inderawi. Lokus epistemologinya adalah *'aql*, yakni ada pada rasio. Bentuk keilmuannya adalah *'aqlaniyyah-nazariyyah*, yakni keilmuan yang didasarkan pada rasionalitas dan indera. Dalam bentuk keilmuan ini, antara pengetahuan yang rasional dan inderawi selalu terhubung. Yang membedakannya titik proses perolehan pengetahuannya saja. Kata kunci *'alima* dan *'aqala* memulai titik proses perolehan pengetahuan melalui proses rasional, kemudian baru melibatkan indera. Sedangkan kata kunci *nazara* mengawali titik proses perolehan pengetahuan melalui proses inderawi, selanjutnya baru melibatkan rasio.

Dalam telaah atas lafal proses pencerapan dan konseptual, data ayat-ayat al-Qur'an menunjukkan bahwa sistem pengetahuan dalam al-Qur'an menggabungkan dua titik berangkat perolehan pengetahuan ini. Mana yang didahulukan antara proses pencerapan (*nazara*) dan proses konseptual (*'aqala* dan *'alima*) sangat berkaitan dengan objek epistemologi yang diperoleh oleh subjek epistemologi dalam proses epistemologi. Teori kebenaran *'ilm* adalah korespondensi dan koherensi. Teori kebenaran *'ilm* bisa berjalan seiring dan dapat bergantian mana yang bekerja terlebih dahulu. Prakteknya, dapat dilihat dari proses subjek pengetahuan berelasi dengan objek pengetahuan yang secara ontologis berupa fisik, semi metafisik, atau metafisik. Secara akhlak praktis, *'aqlaniyyah-nazariyyah* dengan lokus pada akal, secara umum dapat dipraktekkan oleh mukmin dan non mukmin dari kalangan *munāfiq*, *fāsiq* dan mushrik.

Hierarki ilmu berikutnya adalah *fiqh* dan *tafaqquh*. Sebagai proses perolehan pengetahuan, *fiqh* dan *tafaqquh* tidak jauh berbeda dengan *'ilm*. Yang membedakannya ada pada lokus, teori kebenarannya, dan akhlak praktisnya. Lokus *fiqh* dan *tafaqquh* ada pada akal dan hati. Pengetahuan itu dalam proses perolehannya menggabungkan akal, indera, dan perenungan yang menjadi pusat pemahaman. Jadi, pengetahuannya bukan sekedar mengetahui, tetapi juga disertai proses memahami. Selanjutnya, subjek pengetahuan terhadap objek pengetahuan tidak sekedar berhasil menjelaskannya, melainkan juga memahaminya. Implikasinya lokus pengetahuan ini adalah bahwa yang dibutuhkan dalam proses memahami itu adalah titik berangkat perolehan pengetahuan. *Fiqh* dan *tafaqquh* menegaskan bahwa titik berangkat perolehan pengetahuannya adalah keyakinan, bukan keraguan. Ini berbeda dengan *'ilm*, yang bisa saja berangkat dari keraguan.

Teori kebenaran *fiqh* dan *tafaqquh* adalah korespondensi-koherensi dan pengalaman langsung inderawi dan rasional. Tambahan teori kebenaran dengan 'pengalaman langsung inderawi dan rasional' dimaksudkan sebagai poin pertimbangan teoretik kebenaran *fiqh* dan *tafaqquh* sebagai sistem pengetahuan. Dengan kata lain, pembuktian kebenarannya tidak sekedar kemampuan menjelaskan objek pengetahuan secara rasional (koherensi) dan empiris (korespondensi). Melainkan lebih dari itu, subjek harus mampu memahami objek pengetahuan. Maka, subjek harus mengalami secara langsung dengan pengalaman rasional dan inderawinya dalam berelasi dengan objek pengetahuannya. Praktik akhlak hierarki ilmu ini adalah hanya dapat dilakukan oleh mukmin dan muslim.

Terakhir adalah *tadabbur* dan *tadhakkur*. Konsep epistemologi *tadabbur* dan *tadhakkur* berpijak pada aktifitas *tadabbur* dan *tadhakkur* itu sendiri, yang menggabungkan antara epistemologi rasional, inderawi, pengalaman langsung rasional dan inderawi, serta pengalaman langsung ruhani. Pengetahuan yang dihasilkan dari proses *tadabbur* dan *tadhakkur* tidak menolak pengetahuan rasional, pengetahuan inderawi, pengetahuan langsung dari refleksi rasional dan inderawi, serta juga tidak menolak pengetahuan ruhani.

Konsep epistemologi *tadabbur* dan *tadhakkur* menolak pemisahan konsep epistemologis. Konsep epistemologi itu jalin berkelindan dan saling menopang. Kesemuanya adalah pemberian Allah, yang dalam proses perolehannya adalah karena pertolongan Allah. Oleh karena itu, proses perolehan pengetahuan melalui indera, rasio, pengalaman langsung indera dan rasio, serta pengalaman ruhani adalah proses aktifitas epistemologi subjek pengetahuan yang merenungi diri secara inderawi, rasional, dan ruhani, bahwa pengetahuannya adalah anugerah dari Tuhan. Maka, lokus pengetahuan *tadabbur* dan *tadhakkur* ada pada *qalb-fu'ād-lubb*, dan bentuk pengetahuannya adalah *tadhakkur rahmānī*, yakni pengetahuan yang disadari sepenuh hati sebagai pengetahuan yang diperoleh karena pemberian dan pertolongan Allah. Teori kebenaran ilmu ini adalah korespondensi, koherensi, pengalaman langsung inderawi, rasional dan ruhani. Secara praktis akhlak ilmu ini dipraktekkan oleh mukmin, muslim, dan muhsin.

Secara singkat dapat dikatakan, basis epistemologi *tadhakkur rahmānī* adalah kesatuan epistemologis tak terpisah antara proses perolehan pengetahuan melalui indera, rasio, pengalaman langsung indera dan rasio, serta pengalaman

ruhani. Dalam proses perolehan pengetahuan, subjek pengetahuan merenungkan bahwa dirinya memperoleh pengetahuan itu karena pertolongan Allah Swt. Bahwa dirinya mendapatkan pengetahuan langsung dari pemberian Allah Swt.

Al-Qur'an Surah al-Mulk [67]: 19¹¹⁵ menjelaskan posisinya secara epistemologis dalam konstruk sistem ilmu pengetahuan, yaitu: *pertama*, ibarah *'awa lam yaraw'* menunjukkan proses epistemologi rasional. *Kedua*, ungkapan *'al-tayr fawqahum ṣāffāt wa yaqbiḍn'* menerangkan suatu fenomena empiris dari objek penelitian. *Ketiga*, kalimat *'mā yumsikuhun illā al-Rahmān'* menjelaskan tentang nomena (*being inself*) yang tidak rasional dan tidak empiris. Para pakar tasawuf biasanya menyebutnya dengan *'ilm ḥuḍūrī*, yang diperoleh dengan cara *mukāshafah*.

Uraian ayat di atas menegaskan bahwa sistem pengetahuan dalam al-Qur'an itu utuh, komprehensif dan universal. Tidak dapat dipisahkan antara yang rasional, empiris, dan intuitif itu. Hal ini sesuai dengan dimensi sistem pengetahuan dalam al-Qur'an yang disebutkan dalam al-Qur'an Surah al-Shu'arā' [26]: 192-195.¹¹⁶ *Pertama*, dimensi ruhani yang ditunjukkan oleh ungkapan *'Wa Innahu Latanzil Rabb al-'Ālamīn; Nazal bih al-Rūḥ al-Amīn; 'Alā Qalbik....'*¹¹⁷ Dimensi ruhani (wahyu) yang dialami Nabi Muhammad Saw., atau ilham seperti yang dialami para 'arif bilLāh. *Kedua*, dimensi sosial-historis yang didalilkan oleh ungkapan *'Li takūn min al-mundhirīn'*.¹¹⁸ *Terakhir*, dimensi rasional-empiris yang

¹¹⁵ Penjelasan ini diadaptasi dari Perkuliahan Prof. Dr. Husein Aziz, di Prodi IAT Paskasarjana UINSA Surabaya, Mata Kuliah Al-Qur'an dan Filsafat, pada 11 Maret 2019.

¹¹⁶ Penjelasan ini diadaptasi dari masukan Prof. Dr. Husein Aziz dalam Sidang Terbuka Promosi Doktor penulis, pada 27 Mei 2022, di ruang sidang Paskasarjana UINSA Surabaya.

¹¹⁷ Al-Qur'an Surah al-Shu'arā' [26]: 192-194.

¹¹⁸ Al-Qur'an Surah al-Shu'arā' [26]: 194.

diterangkan oleh ungkapan *'Bi lisān 'Arabiy mubīn'*.¹¹⁹ Dimensi sistem pengetahuan dalam al-Qur'an ini tidak bisa dipisahkan; merupakan satu kesatuan yang utuh, komprehensif, dan integratif.

Dalam bahasa al-Qur'an, temuan hierarki ilmu dalam proses relasional pengetahuan dalam disertasi ini disebut setara dengan integrasi *'ilm al-yaqīn, 'ayn al-yaqīn, dan haq al-yaqīn*. Sirajuddin Abu Bakar menjelaskan bahwa secara esoteris ada tiga tingkatan pengetahuan yang secara subjektif dapat dijadikan basis keyakinan, yaitu: *'ilm 'l yaqīn (the Lore of Certainty)*, *'ayn 'l yaqīn (the Eye of Certainty)*, dan *haqqu 'l yaqīn (the Truth of Certainty)*.¹²⁰ Pengetahuan pertama diperoleh melalui kesadaran subjektif tentang sesuatu yang informasi tentangnya didasarkan pada apa yang didengarnya saja. Subjek pengetahuan memperoleh informasi dari cerita ke cerita, dari mulut ke mulut yang didengarnya. Dia belum melihatnya secara langsung. Sedangkan pengetahuan kedua diperoleh melalui kesadaran subjektif tentang sesuatu yang informasi tentangnya didasarkan pada penglihatan langsung. Subjek pengetahuan memperoleh informasi tentang sesuatu melalui pembuktian dengan cara melihat secara langsung, dengan mata kepalanya sendiri. Tetapi, dia belum mengalaminya secara langsung. Sementara itu, pengetahuan ketiga diterima melalui kesadaran objektif-subjektif tentang sesuatu yang informasi tentangnya didasarkan pada pengalamannya secara langsung bersama sesuatu yang menjadi objek pengetahuannya itu. Subjek pengetahuan mengalami langsung bersama objek pengetahuan, tidak hanya dari pendengaran

¹¹⁹ Al-Qur'an Surah al-Shu'arā' [26]: 195.

¹²⁰ Abu Bakr Siraj al-Din, *The Book fo Certainty, The Sufi Doctrine of Faith, Vision and Gnosis* (Cambridge: The Islamic Text Society, Golden Palm Series, 1996), 1-11.

atau penglihatan dari jarak jauh. Tetapi, subjek pengetahuan melebur bersama objek pengetahuan.¹²¹

Persoalan yang terjadi dalam dunia keilmuan, baik di Barat ataupun di Timur, belum diintegrasikannya secara utuh dan komprehensif tiga pilar sistem pengetahuan tersebut. Di Barat misalnya, ada yang mengutamakan pengalaman empiris saja, seperti Naturalisme dan Realisme; ada yang mengunggulkan rasio saja, seperti Idealisme dan Rasionalisme; serta ada juga yang memomorsatukan intuisi saja, seperti Spiritualisme. Dalam tradisi Islam, juga sama: ada yang mengutamakan akal saja seperti Ilmu Kalam; ada yang mengunggulkan pengalaman empiris seperti Ilmu Fiqh; serta ada yang mengedepankan intuisi saja seperti Ilmu Tasawuf. Pemisahan epistemologis dalam struktur dan konstruk sistem pengetahuan yang dipraktekkan Barat dan Timur di atas, dikritik oleh sistem pengetahuan al-Qur'an seperti temuan dalam disertasi ini.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹²¹ *Ibid.*

BAB V

PENUTUP

Sebagai penutup dari penelitian ini, dapat disajikan beberapa catatan yang terdiri dari kesimpulan, implikasi teoritis paska temuan baru dalam penelitian ini, keterbatasan studi, serta saran-saran. Catatan penutup ini penting dikemukakan, sebab hasil penelitian ini secara komprehensif perlu disimpulkan sebagai runtutan akhir dalam meringkas jawaban terhadap rumusan masalah yang telah diurai dalam pembahasan penelitian ini. Implikasi teoritis paska penelitian ini perlu ditampilkan sebagai catatan akademik, terutama terkait sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Keterbatasan studi juga perlu diceritakan karena menyangkut informasi apa saja yang belum diurai dalam penelitian ini, apa keterbatasan studi yang dialami oleh penulis dalam melakukan proses penelitian ini. Saran untuk kajian al-Qur'an dan filsafat juga perlu diangkat untuk motivasi penelitian serupa di masa mendatang.

A. Kesimpulan

Dari pembahasan yang telah diuraikan dalam bab-bab sebelumnya, sebagai jawaban terhadap rumusan masalah dalam penelitian ini, penulis menyimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

1. Praduga atau prasangka teoretik Ibn 'Arabi dan al-Razi atas konsep epistemologi tersaji dalam kerangka konseptual yang sesuai dengan *manhaj tafsīr* keduanya dalam memahami kata kunci dan ayat-ayat epistemologi dalam al-Qur'an. Ibn 'Arabī membagi konsep epistemologi dalam konstruk *'ilm* menjadi dua, yaitu: *'ilm kasbī* dan *'ilm qalbī*.

'*Ilm kasbī* adalah pengetahuan dengan subjek melakukan proses epistemologi rasional inderawi, rasional, dan juga rasa, dengan tanpa *mushāhadah*. Objeknya adalah aspek-aspek yang terkait dengan kemanusiaan dan alam semesta (*ḥaḍrat insānīyah*).

Sedangkan '*Ilm Qalbī* adalah pengetahuan dengan fokus subjek hanya tertuju kepada keharibaan Ilahi. Semua objek, secara ontologis, baik yang *ẓāhir* ataupun *bāṭin*, fisik ataupun metafisik, harus tertuju kepada objek mutlak, yaitu Allah Swt (*ḥaḍrat ilāhiyah*).

Secara hierarkis, Ibn 'Arabī membagi pengetahuan kepada tiga tingkatan, yaitu: *pertama*, pengetahuan inderawi; *kedua*, pengetahuan rasional. *Ketiga*, pengetahuan *mukāshafah*.

Sementara itu, tafsir filosofis al-Rāzī membagi konsep epistemologis dalam konstruk pengetahuan kepada tiga macam, yaitu: *pertama*, '*ilm badihī*. Bentuknya adalah pengetahuan *apriori*. *Kedua*, '*ilm kasbī*.

Bentuknya adalah pengetahuan *aposteriori*. *Ketiga*, '*ilm al-mughībāt*.

Pengetahuan ini diperoleh melalui pengajaran langsung dari Allah (*ta'limu Llah*). Bentuknya adalah pengetahuan dengan pengajaran langsung dari Allah.

Konsep hierarki ilmu al-Rāzī ada empat tingkatan, yaitu: *pertama*, pengetahuan inderawi. *Kedua*, pengetahuan inderawi-rasional. *Ketiga*, pengetahuan rasional-rasional. *Keempat*, pengetahuan logis-metafisik.

2. Studi fenomenologis atas struktur fundamental sistem Pengetahuan dalam al-Qur'an menemukan bahwa konsep epistemologi al-Qur'an memuat lafal-

lafal epistemologi yang sangat lengkap, luas dan komprehensif, baik menyangkut subjek pengetahuan (konsep epistemologi), objek pengetahuan (konsep ontologi), proses epistemologi (relasi konseptual subjek-objek pengetahuan dalam bingkai relasi epistemologi-ontologi), produk atau hasil epistemologi, lokus pengetahuan, maupun implikasi pengetahuan dari konsep epistemologi tersebut terhadap aksiologi (akhlak praktis).

Dalam konstruk sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, kelompok lafal epistemologi yang diklasifikasi dalam penelitian ini saling melengkapi sebagai satu kesatuan epistemologi al-Qur'an. Penulis berdasarkan temuannya menyebutnya dengan Epistemologi *Tadhakkur Raḥmanī*.

Produk epistemologi sebagai sistem pengetahuan dalam al-Qur'an terbagi tiga, yaitu: logis, rasa, serta logis-rasa. Seluruh lafal epistemologi yang telah diklasifikasi dalam penelitian ini menghasilkan pengetahuan yang bersifat logis dan rasa. Dalam konteks ini, pengetahuan inderawi, pengetahuan rasional, dan pengetahuan rasa ada yang bersifat logis dan ada yang bersifat rasa. Yang membedakannya terletak pada proses epistemologis, relasi lafal yang dilakukan sebagai aktifitas epistemologis oleh subjek pengetahuan, serta uraian unsur-unsur objeknya.

Objek epistemologi menjadi titik tolak mana yang lebih dahulu sebagai proses epistemologi antara lafal proses pencerapan, konseptual, dan abstraksi. Sedangkan teori kebenarannya, yaitu: *pertama*, korespondensi-koherensi; *kedua*, korespondensi-koherensi-pengalaman langsung inderawi

dan rasional; dan *ketiga*, korespondensi-koherensi-pengalaman langsung inderawi-rasional dan ruhani.

B. Implikasi Teoretis

Berdasarkan studi fenomenologis atas kata kunci dan ayat-ayat yang memuat lafal epistemologi, diperoleh temuan teoretik baru (*novelty*) penelitian ini, yaitu: *pertama*, tiga model konsep epistemologi dalam al-Qur'an: epistemologi logis, epistemologi rasa, dan epistemologi logis-rasa. *Kedua*, sistem pengetahuan dalam al-Qur'an memuat konsep epistemologi gabungan (rasional, inderawi, dan ruhani) yang komprehensif (tidak berdiri sendiri-sendiri, melainkan satu kesatuan yang saling melengkapi), baik dari segi proses epistemologi, lokus maupun teori kebenarannya. Epistemologi ini disebut dengan *tadhakkur rahmānī*.

Novelty penelitian ini berbeda dengan penelitian sebelumnya. Penelitian sebelumnya lebih fokus pada kajian konten ayat al-Qur'an untuk dijadikan uraian tentang epistemologi. Sehingga, konsep epistemologi yang diperoleh dalam penelitian sebelumnya lebih fokus kepada produk epistemologi. Selanjutnya, pembahasan epistemologi dalam penelitian sebelumnya dikaji sebagai aliran epistemologi. Oleh karena itu, kajian epistemologi pada penelitian sebelumnya lebih fokus kepada kajian konten ayat untuk menunjukkan bahwa epistemologi dalam al-Qur'an itu rasional, empiris dan intuitif. Penelitian ini dalam mengkaji epistemologi, fokus menjadikannya sebagai proses epistemologi serta relasi subjek-objek epistemologi. Produk epistemologi dan aliran epistemologi menjadi bagian tak terpisahkan dari studi fenomenologis atas proses epistemologi dan relasi subjek-objek epistemologi. Oleh karena itu, temuan baru penelitian ini

distingtif dengan penelitian sebelumnya, dan sumbangsuhnya adalah bahwa temuannya menyajikan konsep baru tentang konsep epistemologi serta tentang bagaimana konsep epistemologi dalam al-Qur'an itu tidak berdiri sendiri-sendiri, melainkan sebagai satu kesatuan yang terpadu.

Dua hal penting sebagai implikasi teoretis dari *novelty* penelitian ini adalah *pertama*, al-Qur'an merupakan kitab suci yang memuat konsep epistemologi secara luas, lengkap dan jelas. Secara teologis, hal ini berimplikasi kepada teori bahwa kitab suci ini dapat ditelaah dengan pendekatan ilmiah apapun, yang secara jujur dipergunakan sebagai metode analisis terhadapnya. Pendekatan dengan metode apapun yang secara jujur dilakukan dalam memahami al-Qur'an, terbukti melahirkan pemahaman tentang yang dimaksudkan dalam tujuan penelitian tersebut secara komprehensif. Secara epistemologis, implikasi teoretis temuan di atas adalah bahwa al-Qur'an tidak bisa diabaikan sebagai sumber diskursus kajian epistemologi secara lebih mendalam.

Kedua, studi fenomenologis terhadap kata kunci dan ayat-ayat yang memuat lafal-lafal epistemologi dalam al-Qur'an, dilanjutkan dengan kajian terhadap struktur redaksi ayat, serta struktur peristiwa, menyajikan eksemplar implikasi teoretis tentang sistem komprehensif epistemologi dalam al-Qur'an, sekaligus kajian tentang ontologi (hakekat objek – *maf'ul bih*) dan aksiologi yang tersusun padu menjadi satu kesatuan yang tak terpisahkan. Implikasi teoretis ini menyajikan satu poin penting, bahwa meskipun secara teoretis bidang dan cabang masing-masing dari epistemologi, ontologi, dan aksiologi bisa diuraikan secara

terpisah, kesatu-paduan pembahasannya dalam al-Qur'an merupakan bidang yang saling terkait dan tidak bisa dipisahkan sama sekali.

C. Keterbatasan Studi

Penelitian ini memiliki paling tidak tiga keterbatasan studi. *Pertama*, telaah atas bahan mentah (*raw material*) lafal-lafal epistemologi langsung dari redaksi al-Qur'an, membuat penelitian ini khususnya pada bab 3 dan bab 4, lebih banyak merujuk al-Qur'an secara langsung. Untuk menghindari klaim subjektif, penulis menggunakan beberapa literatur *i'rāb* al-Qur'an dan pemaknaan lafal-lafal epistemologis dari referensi-referensi yang *mu'tabar*, seperti *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, *i'rāb al-Qur'ān*, *al-Kashāf*, literatur tentang *nahwu* dan *ṣaraf*, dan lain-lain.

Kedua, kajian ini meski telah diupayakan mengkaji seluruh kata kunci dan ayat-ayat epistemologi yang mewakilinya, abstraksi teoretisnya tidak seluruhnya mencontohkan dan menerapkan secara komprehensif seluruh redaksi ayat yang memuat kata kunci epistemologi tersebut. Oleh karena itu, meskipun secara logika strukturnya penulis paparkan kesimpulan dengan sistematika komprehensif sistem pengetahuan dalam al-Qur'an, sejatinya belum memuat keseluruhan detail dari tema tentang epistemologi dalam al-Qur'an.

Ketiga, kajian ini fokus pada sistem pengetahuan dalam al-Qur'an. Tidak secara khusus mengkaji aspek ontologi dan aksiologinya. Oleh karena itu, meskipun aspek ontologi dan aksiologi telah disebutkan dalam uraian kesimpulan sebagai implikasi epistemologis, sejatinya tak lebih karena konsep ontologi dan aksiologi dalam al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan.

D. Saran-Saran

Ada dua saran yang penulis haturkan dalam penelitian ini. *Pertama*, para pengkaji al-Qur'an dan filsafat atau tema-tema tentang pengetahuan, perlu terus secara detail melakukan kajian terhadap lafal-lafal dan redaksi ayat al-Qur'an secara komprehensif sebagai sumber dan dasar penelitian tentang tema-tema tersebut. Kajian mendetail berbasiskan lafal dan redaksi ayat selalu akan melahirkan telaah dan temuan baru.

Kedua, studi terhadap kata kunci dan ayat-ayat tentang epistemologi yang dilakukan dalam penelitian ini perlu ditindak-lanjuti secara lebih khusus dengan kajian kata kunci dan ayat-ayat tentang ontologi dan aksiologi dalam al-Qur'an. *Wallāhu a'lamu bi al-ṣawāb.*



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- al-Qur'an al-Karim dan Terjemah, Surabaya: Yayasan Bina Muwahhidin, 2012.
- al-Qur'ān al-Karīm* <https://quran.kemenag.go.id/> last accessed 19 Feb 2021, at 00:57.
- al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Cahaya al-Qur'an, 2011.
- al-Qur'an al-Karīm*, Muṣḥaf al-Madinah al-Nabawiyah, Madinah: Percetakan al Qur'an Raja Fahd, 1434.
- al-Qur'an al-Karīm wa Tarjamatu Ma'ānih ila al-Lughah al-Indunisiyah*, Kementerian Urusan Keislaman, Wakaf, Dakwah dan Penyiaran Kerajaan Arab Saudi, Madinah: Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1437 H.
- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Adeel, M. Ashraf, *Epistemology of the Quran: Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding*, USA: Springer, 2019.
- Afifuddin dan Beni Ahmad Saebani, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle On Sense Perception*, translated by Alan Towey, London: Bloomsbury, 2000.
- Arberry, Arthur John, M.A., *The Doctrine of The Sufīs*, translated from Arabic of Abū Bakr al-Kalābādī of *Kitāb al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- Arikunto, Suharsimi, *Manajemen Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta, 2013.
- Armainingsih, "Studi Tafsir Saintifik: Al-Jawāhir fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm Karya Syaikh Ṭanṭāwī Jauharī, Jurnal At-Tibyan, Vol. I, No.1 (Januari–Juni 2016), 94-117.
- Asfāhānī (al), al-Rāghib, *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, disunting oleh Ṣafwan Adnan Dawudi, Cetakan IV, Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- Aswadi, "Konsep Syifa dalam Tafsīr Mafātih al-Ghayb Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī" (Disertasi, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007).

- Baghāwī (al) *Tafsīr al-Baghāwīy*, Juz 5, Beirut: Dār Ihyā' al-Turats al-Rabiy, 1420 H.
- Bakar, Osman, *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dan M.S. Nasrulloh dari *Tawhīd and Science: Islamic Perspective on Religion and Science*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2008.
- Bāshā, Ahmad Fu'ād, *Falsafat al-'Ilm al-Islāmiyah: Madkhal li Ru'yah Kawniyyah Haḍariyyah*, Kairo: Dar al-Salam, 2014.
- Brown, Stuart, *Routledge History of Philosophy Volume V- British Empiricism and the Enlightenment*, England: Routledge, 1995.
- Badawi, ElSaid M. and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Volume 85, Leiden: Brill, 2008.
- Babu M. N., *Heidegger's Hermeneutical Phenomenology, A Philosophy of Being*, Kerala, India: K.G. Sasi, Kadukkappilly, Meloor P.O, 2010
- Baidan, Nasrudin, *Metode Penafsiran al-Qur'ān Kajian Kritis terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2002.
- Bakar, Osman, *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dan M.S. Nasrulloh dari *Tawhīd and Science: Islamic Perspective on Religion and Science*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2008.
- Baker, Anton, *Metode-Metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.
- Bennett, David and Juhana Toivanen (Editors), "Philosophical Problems in Sense Perception: Testing the Limits of Aristotelianism", Vol. 26 Springer Studies in the History of Philosophy of Mind, Switzerland: Springer, 2020.
- Blackmore, Susan, *Consciousness: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Bleeker, Maaïke, *Visuality in the Theatre: The Locus of Looking*, London: Palgrave, 2008.
- Ceylan, Yesin, "Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzi" (Dissertation – Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1980).
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, New York: SUNY Press, 1989.

- Çoruh, Hakan, *Modern Interpretation of the Qur'an: The Contribution of Bediuzzaman Said Nursi* Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.
- Cools, Arthur N. J. M., Thomas K. M. Crombez, Johan M. J. Tael, *The Locus of Tragedy, Studies in Contemporary Phenomenology*, Leiden: Brill, 2008.
- Coates, Paul, *The Metaphysics of Perception*, New York: Routledge, 2007.
- Dahlan, H. Zaini, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 1, Yogyakarta: UII Press, 1999
- , *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, ditashih oleh Ahmad Bahauddin Noer Salim, Jilid 2, Yogyakarta: UII Press, 1999
- Daneshgar, Majid, *Tantāwī Jawhān and the Qur'ān Tafsīr and Social Concerns in the Twentieth Century* (London: Routledge, 2018).
- Darwish, Muhyi al-Dīn bin Ahmad Mustafā, *I'rab al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 1, Cetakan IV, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1415.
- , *I'rab al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 2, Cetakan IV, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1415.
- , *I'rab al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 3, Cetakan IV, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1415.
- , *I'rab al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 4, Cetakan IV, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1415.
- , *I'rab al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 5, Cetakan IV, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1415.
- , *I'rab al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 7, Cetakan IV, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1415.
- , *I'rab al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 8, Cetakan IV, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1415.
- , *I'rab al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 9, Cetakan IV, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1415.
- , *I'rab al-Qur'an wa Bayānuh*, Juz 10, Cetakan IV, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1415.
- Descartes, René, *Meditations on First Philosophy With Selections From The Objections and Replies*, translated with an Introduction and Notes by Michael Moriarty, Oxford: Oxford University Press, 2008.

- Dhahabi (al), Muhammad Husein, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid I, Maktabah Mush'ab bin Umair al-Islāmiyah, 2004.
- , *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid II, Maktabah Mush'ab bin Umair al-Islāmiyah, 2004.
- Dimyathi, M. Afifuddin, *'Ilm al-Tafsīr, Uṣūluhu wa Manāhijuhu*, Malang, Penerbit Lisan Arabi, 2017.
- Fakhry, Majid, *Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism: A Short Introduction*, Oxford: One World, 2000.
- , *A History of Islamic Philosophy*, Third Edition, New York: Columbia University Press, 2004.
- Farmawī (al), 'Abd al-Hayy, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'iy*, cetakan I, Cairo: al-Haḍārah al-'Arabiyyah, 1976.
- Fayruzabadī (al), Majd al-Dīn Muhammad bin Ya'qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Cetakan VIII, Beirut: al-Resālah, 2005).
- Firth, Roderick, "Sense Experience", in *Handbook of Perception, Historical and Philosophical Roots of Perception*, Volume I, edited by Edward C. Carterette and Morton P. Friedman, New York and London: California Academic Press, 1974.
- Furley, David, *Routledge History of Philosophy on Islamic Philosophy*, Volume 12, London: Routledge, 1999.
- Ḥakīm (al), Su'ād, *al-Mu'jam al-Ṣūfī: al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah*, Beirut: Dandalat Print Book, 1981.
- Hamlawi (al), Ahmad, *Shadh al-'Arf fī Fan al-Ṣarf*, Kairo: Dār al-Kayan, 1957.
- Hamlyn, D. W., *Sensation and Perception, A History of the Philosophy of Perception*, London: Routledge and Keagan Paul, 1961.
- Ḥanafī, Ḥasan, *Min al-Naql ilā al-Ibdā', al-Naql-al-Tadwīn, al-Tārīkh, al-Qirā'ah, wa al-Intihāl*, Kairo: Dār Quba', 2000.
- Hasbiansyah, O., "Pendekatan Fenomenologi: Pengantar Praktik Penelitian dalam Ilmu Sosial dan Komunikasi," *MediaTor*, Vol. 9, No. 1 (Juni, 2008), 163-180.
- Ḥasībah, Muṣṭafā, *al-Mu'jam al-Falsafī*, Aman: Dār Usāmah, 2009.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, New York: SUNY Press, 1996.

- Hintikka, Jaakko, *Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Husserl, Edmund, *Introduction to Logic and Theory of Knowledge* (Lectures 1906/07), Volume XIII, Edited by Ullrich Melle, Translated by Claire Ortiz Hill, The Netherlands: Springer, 2008.
- , *On The Phenomenology of The Consciousness of Internal Time* (1893-1917), translated by John B. Brough, London: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- , *Experience and Judgement, Investigations of a Genealogy of Logic*, revised and edited by Ludwig Landgrebe, translated by James S. Churchill and Karl Ameriks, London, Routledge, 1973.
- , *Phenomenology and the Crisis of Philosophy, Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man*, translated with notes and introduction by Quentin Lauer, New York, Harper Torchbook, 1965.
- Ibn ‘Abbas, *Tafsir Ibn ‘Abbas*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Ibn ‘Arabi, Muhyi al-Din, *Tafsir Ibn ‘Arabi*, Jilid 1, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2011.
- , *Tafsir Ibn ‘Arabi*, Jilid 2, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2011.
- , *al-Futūhāt al-Makkiyah*, Jilid 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.
- , *al-Futūhāt al-Makkiyah*, Jilid 2, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.
- , *al-Futūhāt al-Makkiyah*, Jilid 3, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.
- , *al-Futūhāt al-Makkiyah*, Jilid 4, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.
- , *al-Futūhāt al-Makkiyah*, Jilid 5, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.
- , *al-Futūhāt al-Makkiyah*, Jilid 7, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.
- , *al-Futūhāt al-Makkiyah*, Jilid 9, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.
- , *the Tarjuman al-Ashwāq, a Collection of Mystical Odes*, translated and edited by Reynold A. Nicholson, London: Royal Asiatic Society, 1911.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-Din Abī al-Fadl, Muhammad bin Mukrim, al-Anṣāriy al-Afriqiy al-Miṣriy, *Lisān al-‘Arab*, Jilid I, Lebanon, Penerbit Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009.

- , Jamāl al-Din Abī al-Fadl, Muhammad bin Mukrim, al-Anṣāriy al-Afriqiy al-Miṣriy, *Lisān al-‘Arab*, Jilid III, Lebanon, Penerbit Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.
- , Jamāl al-Din Abī al-Fadl, Muhammad bin Mukrim, al-Anṣāriy al-Afriqiy al-Miṣriy, *Lisān al-‘Arab*, Jilid IV, Lebanon, Penerbit Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009
- Ibn ‘Ashūr, Muhammad al-Ṭahir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 30, Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyah, 1984.
- Ibn Sina, *‘Uyūn al-Hikmah*, tahqīq ‘Abd al-Raḥmān Badawī, Beirut: Dār al-Qalam, 1980.
- Idrisu, Salam Ahmad, *Mu‘jam Mustalāḥāt al-Falsafah fī al-Naqd wa al-Balāghah al-‘Arabiyyīn*, al-Urdun: ‘Ālām al-Kutub al-Hadīth li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2005
- ‘Irāqī (al), ‘Aṭif, *al-Naz‘ah al-‘Aqliyah fī Falsafati Ibn Rusdh*, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1984.
- , *al-Faylasuf Ibn Rusdh, Mufakkiran ‘Arabiyan wa Ra’idan li al-Ittijāh al-‘Aqlī, Buhūth wa Dirāsāt ‘an Hayātihī wa Afkārihī wa Naẓariyātihī al-Falsafah*, Kairo: Lajnat al-Falsafah wa al-Ijtima‘, 1993.
- Jābirī (al), Muhammad ‘Ābid, *Naḥnu wa al-Turāth, Qirā’at al-Mu‘āṣirah fī Turāthinā al-Falsafī* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1993)
- Jaffer, Tariq, *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 2015
- Johnson, D. Paul, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jilid 1, terjemah Robert M.Z. Lawang, Jakarta, Gramedia, 1994.
- Kailani (al), Abū al-Hasan ‘Ali bin Hishām, *Sharah al-Kailani*, Surabaya: al-Hidayah, 1357 H.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- , *Critique of Practical Reason*, revised edition, translated by Mary J. Gregor, with Introduction by Andrews Reath, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Essentials of Islamic Epistemology: A Philosophical Inquiry into the Foundation of Knowledge*, Brunei: UBD Press, 2014.

- Kashshānī (al), ‘Abd al-Razzāq, *Mu’jam Istilāḥāt al-Sūfiyah*, Cetakan I (Kairo: Dar al-Manar, 1992)
- Kattsoff, Louis O., *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Keeler, Annabel, “Sufi tafsir as a Mirror: al-Qushayrī the murshid in his *Laṭa’if al-Ishārāt*”, *Journal of Qur’anic Studies*, Volume 8, Issue 1, (Edinburgh: Edinburgh University Press, April 2006).
- Keller, Pierre, *Kant and The Demands of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Kurdī (al), Rājih Abd al-Hamīd, “Naẓariyat al-Ma’rifa bayn al-Qur’an wa al-Falsafah” (Disertasi – Fakultas Uşuluddin, Qism Aqidah dan Filsafat Timur, 1979).
- Kurniawan, Wawan, *Epistemologi Dzawq Imam Ghazali*, Ciputat: Cinta Buku Media, 2018.
- Luhām (al), Muhammad Said, *al-Mu’jam al-Mufahrash li Alfāz al-Qur’an al-Karīm*, Beirut: Dār al-Marefah, 2015.
- Laird, James D., *Feelings, The Perception of Self*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Levisohn, Jon A., “Richard Rorty’s Ethical Anti-Foundationalism”, *The Harvard Review of Philosophy*, Spring, 1993, 48-58.
- Locke, John, *Essays Concerning Human Understanding*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1690, and republished in 1999.
- Lubis, Akhyar Yusuf, *Filsafat Ilmu: Klasik hingga Kontemporer*, Depok, Rajagrafindo Persada, 2016.
- Mahmūd, Munik bin Abd al-Halīm, *Manāḥij al-Mufassirīn*, Kairo: Dār al-Kutub al-Mishri, 2000.
- Ma’rifat, Muhammad Hadi, *Kisah-kisah al-Qur’an: Antara Fakta dan Metafora*, diterjemahkan oleh Azam Bahtiar dan Syafrudin Ompu Nogo, Jakarta: Citra, 2013.
- Ma’sūm, Muhammad bin Ali, *al-Amthilah al-Taṣrifiyah*, Semarang: Pustaka al-‘Alawiyah, 1992.
- Maqdisi (al), FaiḍulLah al-Ḥasani, *Fathu al-Raḥmān li Ṭalabi Āyāt al-Qur’an*, Indonesia: Maktabah Dahlan, tt.

- Maslukhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsīr Ibrīz karya KH. Bishri Mushthofa", *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* Volume 5, Nomor 1, (Juni 2015).
- Mausfeld, Rainer and Dieter Heyer (ed.), *Colour Perception, Mind and The Physical World*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Mohanty, J. N., "Husserl's Concept of Intentionality", in *Edmund Husserl Critical Assessments of Leading Philosophers*, Edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, Volume III, *The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*, London: Routledge, 2005, 1-17.
- Muslim, Abu al-Husein Muslim bin Al-Hajjaj bin al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Hadits Nomor 191-763, Juz 1, Jazerah al-Raudhah: Dār al-Kitāb wa al-Sunnah, 1374 H/1954 M.
- Muthahhari, Murtadha, *Mengenal Epistemologi*, Jakarta: Lentera, 2001.
- Nudds, Matthew and Casey O'Callaghan, *Sounds and Perception, New Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Obi-Okogbuo, Jerry, "The Philosophy of Science: A Delineation of Its Scope and Boundaries", *European Scientific Journal*, Vol. 11, No. 8 (March, 2015), 130-140.
- Pari, Fariz, *Filsafat Ilmu dan Metodologi*, Jakarta: UIN Jakarta Press, tt.
- , *Hermeneutika Gazali, dalam Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadits, Teori dan Aplikasi*, Jilid 1, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Pecher, Diane and Rolf A. Zwaan (ed.), *Grounding Cognition The Role of Perception and Action in Memory, Language, and Thinking*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Purwanto, Agus, *Ayat-Ayat Semesta: Sisi-Sisi Al-Qur'an yang Terlupakan*, Cetakan III, Bandung: Mizan, 2017
- , *Nalar Ayat-Ayat Semesta: Menjadikan Al-Qur'an sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan*, Cetakan III, Bandung: Mizan, 2017.
- Qushayrī (al), 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Mālik, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Juz 3, Beirut: DKI, 2007.
- Rahmān (al), Abd al-'Azīz Abd, *Understanding the Qur'an*, Jakarta: Easy Arabic, 2013.

- Raof, Hussein Abdul-, *Schools of Qur'anic Exegesis, Genesis and Development*, England: Routledge, 2013.
- , *Theological Approaches to Qur'anic Exegesis: A Practical Comparative-Contrastive Analysis*, England: Routledge, 2012.
- Rāzī (al), Muhammad Fakhr al-Dīn, *Mafātih al-Ghayb*, Juz 2, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 5, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 7, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 12, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 13, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 15, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 16, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 18, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 20, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 21, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 22, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 23, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 26, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 27, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 28, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Mafātih al-Ghayb*, Juz 31, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.
- , *Kitab Firasat: Ilmu Membaca Sifat dan Karakter Manusia dari Bentuk Tubuhnya*, diterjemahkan oleh Fuad Syaifuddin Nur, Jakarta: Rene Turos Indonesi, 2021.
- , *'Ajā'ib al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Abdul Majid, Jakarta: Wali Pustaka, 2019.

- , *al-Mabāhith al-Mashriqiyah fī ‘Ilm al-Ilāhiyah wa al-Ṭabi‘iyah*, Juz 2, Markaz Komputer ‘Ulūm al-Islamiy, tt.
- Reynolds, Gabriel Said (editor), *New Perspectives on The Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context 2*, London: Routledge, 2011.
- Rohman, Izza, “Tafsīr al-Qur’an bi al-Qur’an, Sectarian Tendencies in Ṭabātabā’ī’s al-Mizān and al-Shanqiti’s Aḍwā’ al-Bayān” (Disertasi - UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016).
- Rorty, Richard, *Philosophy and The Mirror of Nature*, New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- Ṣadr (al), Ayātullāh Muhammad Baqīr, *Falsafatuna*, diterjemahkan oleh M. Nur Mufid bin Ali, Bandung: Mizan, 1995.
- Ṣalībā, Jamīl, *al-Mu‘jam al-Falsafī*, Jilid 1, Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāni, 1982.
- , *al-Mu‘jam al-Falsafī*, Jilid 2, Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāni, 1982.
- Sells, Michael, *the Translator of Deisres, Poem by Muhyi al-Dīn Ibn ‘Arabi*, Oxford: Princeton University Press, 2021.
- Sha‘rani (al), *al-Kibrīt al-Ahmar fī Bayān ‘Ulūm al-Shaikh al-Akbar*, Beirut: DKI, 1998.
- Sha‘rawī (al), Muhammad Mutawallī, *Tafsīr al-Sha‘rawī* (Kairo: Akhbār al-Yawm, 1997).
- Shihab, Quraish, dkk, *Sejarah dan ‘Ulum al-Qur’an*, editor Azyumardi Azra, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Shihadeh, Ayman, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzi*, Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2006.
- Sirāj al-Dīn, Abū Bakr, *The Book fō Certainty, The Sufi Doctrine of Faith, Vision and Gnosis*, Cambridge: The Islamic Text Society, Golden Palm Series, 1996.
- Strauss, Anselm L., and Corbin, Juliet M., *Basics of Qualitative Research : Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, London, Sage, 1998.
- Su‘adah, Fatkhiyatus, “Intertekstualitas al-Qur’an: Studi Gaya Hidup Pemuda dalam Kisah Dua Pemilik Kebun Surat al-Kahfi” (Tesis--Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2019)

- Syarifuddin, “Konsep Tadabbur Perspektif ‘Abd al-Raḥmān Habannakah: Kajian Tematik Tafsīr Ma‘ārij al-Tafakkur wa Daqā’iq al-Tadabbur” (Tesis - Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2015).
- Ṭabātabā’i, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *the Elements of Islamic Metaphysics*, translated by Sayyid ‘Alī Qūlī Qarā’ī, London: ICAS Press, 2003.
- , *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Beirut: Mu’assasat al-A’la, 1997).
- Ṭawīl, Taufīq dan Sa‘id Zaid, *al-Mu‘jam al-Falsafiy*, Kairo: Majma‘ al-Lughāt al-‘Arabiyyah al-Hay’ah al-‘Ammah li Syu‘ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriyah, 1979.
- Ṭayyār (al), Musā’id Ibn Sulaimān, *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Ta’wīl, wa Iṣṭinbāt wa al-Tadabbur wa al-Mufasssir*, Riyād: Dār Ibn al-Jauzy, 1422 H.
- Taylor, Richard C. and Luis Xavier López-Farjeat, *Routledge Companion to Islamic Philosophy*, London: Routledge, 2016.
- Tirmidhī (al) al-Ḥakīm, *Bayān al-Farq Bayn al-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fu’ād wa al-Lubb*, Amman: Mu’assasat Āli al-Bayt al-Malakiyah li al-Fikr al-Islamiy, 2009.
- Tirmizi (al), al-Hakim, *Biarkan Hatimu Bicara*, diterjemahkan oleh Fauzi Faisal Bahreisy, Jakarta: Zaman, 2011.
- al-Tustarī (al), Abū Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh, *Tafsīr al-Tustarī*, Beirut: DKI, 2002.
- Wade, Nicholas J., *Perception and Illusion, Historical Perspectives*, Dordrecht: Springer Science, 2005.
- Wahbah, Murād, *al-Mu‘jam al-Falsafī*, Kairo: Dār Qubā’ al-Hadīthah, 2007.
- Yazdi, Mehdi Hairi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam, dari Suhrawardi via Wittgenstein*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad, Bandung: Mizan, 1994.
- Zamakhshari (al), Abū al-Qāsim Mahmūd, *al-Kashāf ‘an Haqā’iq Ghawamiḍ al-Tanzīl*, Juz 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 1407 H.
- , *al-Kashāf ‘an Haqā’iq Ghawamiḍ al-Tanzīl*, Juz 2, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 1407 H.
- , *al-Kashāf ‘an Haqā’iq Ghawamiḍ al-Tanzīl*, Juz 4, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 1407 H.

Internet

Kamāl Qalami, “Lima Metodologi yang Menunjang Tadabbur al-Qur’an” <https://almanhaj.or.id/6314-lima-metodologi-yang-menunjang-tadabbur-alquran.html>, last accessed 07 April 2020, 16:23.

Hariyanto, Muhsin, *Fenomenologi Transendental Edmund Husserl*, <http://repository.umy.ac.id/bitstream/handle/123456789/3135/FENOMENOLOGI%20TRANSENDENTAL%20EDMUND%20HUSSERL.pdf?sequence=1>, last accessed 3 January 2022, at 08:08.

More, Bruce G., *Edmund Husserl* (1859-1938), <https://www.youtube.com/watch?v=-yJKuogHkL4>, last accessed on 22 December 2021, at 15:07.

www.almaany.com, pemakaian *al-raw‘u* dengan hati (*al-qalb*), akal (*al-dhihn*), dan nalar (*al-‘aql*) penulis ambil dari <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%B9/> last accessed 11 Feb 2021, at 08:38. *al-raw‘u* juga terkadang dimaknai dengan rasa takut. Contohnya QS. Hūd [11]: 74.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A