

PENAFSIRAN AKAL DALAM AL-QUR'AN

Hodri

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah Sumenep, Madura
Hodri80@gmail.com

Abstract: It's inevitable that the Koran will always be a reference (*marja'*) for Muslims in every thought and action, followed later by al-Sunnah in the second position, both as a reference in understanding the Koran or as independent sources in understanding and resolve specific cases. This fact has prompted the birth of various patterns of interpretation or comments of the scholars of Koran which continues to experience dynamic methodological growth, from *tahlîlî, bi al-ma'thûr, adabî wa ijtimâ'î, şîfî*, to the *mawdû'î* or thematic model. This article will discuss the intellect (*al-'aql*) within teh Koran perspective, namely effort to understand a thematic topic. Intellect (*al-'aql*) is one of debate topic among Muslims, especially among theologians or *mutakallimîn* against philosophers, who have not obtained a satisfactory intersection. This paper seeks to understand the topic of the debate in the Koran, with regard to the understanding of the exegete, and after first discussing on the opinion of both theologians and philosophers.

Keyword: Interpretation, *al-'aql, mawdû'î*.

Pendahuluan

Merupakan keniscayaan bahwa al-Qur'an akan senantiasa menjadi referensi umat Islam dalam setiap pemikiran maupun tindakannya, disusul kemudian dengan al-Sunnah pada posisi kedua, baik sebagai referensi dalam memahami al-Qur'an maupun sumber independen dalam memahami dan menyelesaikan kasus-kasus tertentu. Sebagai teks yang bisu, al-Qur'an membutuhkan usaha kreatif akal manusia untuk menyingkap (*al-kashf*), menerangkan (*al-idâh*), dan menjelaskan (*al-ibânah*) makna yang tersembunyi di balik untaian huruf Arab sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah sebatas kemampuan manusia. Proses pemberian makna inilah yang oleh para intelektual Islam diistilahkan "tafsir al-

Qur'an”¹. Kenyataan ini telah mendorong lahirnya berbagai pola interpretasi atau komentar para ulama atas al-Qur'an yang terus mengalami perkembangan metodologis yang dinamis, dari model *bi al-ma'thûr, bi al-ra'y, ijmalî, tahlîlî, muqârin*, maupun *mawdû'î*.

Status al-Qur'an sebagai kitab rujukan utama dalam menyelesaikan segala problem kehidupan yang dihadapi oleh umat Islam semenjak diwahyukan hingga dewasa ini, tidaklah berlebihan sebab al-Qur'an menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi segenap umat manusia² yang tidak ada keraguan di dalamnya.³ Di samping itu, tema-tema dalam al-Qur'an pun juga sangat komplisit dan beragam, bahkan al-Qur'an sendiri mengklaim ia sebagai kitab suci yang menjelaskan segala sesuatu.⁴

Salah satu tema yang juga diungkap al-Qur'an adalah tentang akal (*al-'aql*). Meski demikian, dalam diskursus khazanah intelektual Islam, kajian tentang akal merupakan salah satu topik perdebatan di kalangan umat Islam, terutama antara teolog dengan para filosof yang belum memperoleh titik temu secara memuaskan. Tulisan ini akan berusaha memahami topik perdebatan ini dalam al-Qur'an dengan tetap memperhatikan pemahaman para mufasir, setelah terlebih dahulu mendiskusikan pendapat para teolog maupun para filosof.

Aspek Linguistik Kata *al-'Aql*

Secara linguistik, kata *al-'aql* dalam bahasa Inggris diterjemahkan menjadi *reason, intelligence, intellect, understanding*, dan *intellectual powers*. Dalam bahasa Prancis disebut *raison, intelligence*, dan *intellect*. Sementara bahasa Latin menyebutnya *ratio* dan *intellegentia*. Banyaknya kata yang digunakan menerjemahkan kata *al-'aql* ini menunjukkan kompleksitas makna kata asal tersebut, sehingga maknanya tidak bisa sepenuhnya diterjemahkan.

Dalam bahasa Indonesia, kata *al-'aql* ini biasanya diterjemahkan menjadi “akal”, yang secara simpel telah dianggap sebagai terjemahan baku dan diterima secara mutlak tanpa *reserve*. Namun, sebagaimana

¹Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqânî, *Manâbil al-'Irîfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), 265.

²al-Qur'ân, 2 (al-Baqarah): 185.

³al-Qur'ân, 2 (al-Baqarah): 2.

⁴al-Qur'ân, 6 (al-An'âm): 38 dan 16 (al-Nahl): 89.

lazimnya kasus pengalihbahasaan, kata “akal” ini tidak sepenuhnya mewakili arti yang dimaksudkan oleh kata asalnya.⁵ Dalam konteks Indonesia misalnya, kata akal selalu dikaitkan dengan aktivitas intelektual atau penalaran rasional, atau menunjukkan potensi pemahaman seseorang, sehingga sering dipakai ungkapan “berakal” untuk menyebut seseorang yang mampu memahami dan berkomunikasi dengan orang lain, keadaan, atau suatu masalah. Di sini, efek yang seharusnya muncul dalam aktivitas tersebut menjadi tidak jelas, bahkan musnah. Akal dalam bahasa Indonesia hanya menandai aspek kognitif dan sama sekali tidak terkait dengan subjek di luar aktivitas intelektual.

Di dalam bahasa Arab, bahasa asalnya, kata *al-‘aql* mempunyai beberapa variasi makna sesuai dengan bentuk derivatifnya. Dalam bentuk murninya (*‘aql*) antara lain berarti mencegah (*al-hjir*) dan bijaksana (*al-nuhâ*). Sedangkan dalam bentuknya yang lain (mengikuti bentuk *ifti‘âl*), ia bermakna mencegah, melarang, merintang, menghalangi, dan menahan (*al-habs*); ia juga bermakna denda (*al-diyah*), tuan (*al-sayyid*), yang paling dermawan (*akrama*), dan yang terhormat (*mu‘azzim*).⁶ Kata *‘aql* dengan arti menahan dan semacamnya, semula digunakan pada unta, sebagai kendali agar tidak menyimpang dari yang dikehendaki penunggang atau penggembalanya; seperti dalam ungkapan *‘aql al-ba‘îr* yang maksudnya *thanâ waẓîfuh ma‘ dhirâ‘uh fashuddahumâ fi wast’ al-dhirâ‘* dan dijelaskan bahwa *dhâlik al-habl huw al-‘iqâl*.⁷ Pemakaian kata ini (*al-‘aql*) kemudian meluas pada aspek-aspek lain dengan berdasarkan pada “semangat” kata tersebut.

Dari beberapa pemaknaan tersebut, berkembang pemahaman bahwa yang dimaksud dengan *‘aql* bukanlah materinya, melainkan

⁵Kasus semacam ini lazim terjadi dalam setiap penerjemahan - lebih-lebih menyangkut kata yang merupakan sebuah terminologi atau konsep - dalam suatu disiplin tertentu yang disebabkan perbedaan sosio-linguistik dan sosio-intelektual sumber dan target. Sebut saja misalnya kata *archetype* dalam bahasa Inggris yang diterjemahkan *arbâb al-asnâm* atau *al-mithâl* dalam bahasa Arab, dan diindonesiakan menjadi “arketip” dan “misal”. Lihat John Walbridge, *The Science of Mystical Life: Qutbb al-Dîn Shîrâzî and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Harvard: Harvard University Press, 1992), 58.

⁶Muhammad b. Makram b. Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Vol. 11 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), 458-466.

⁷Muhammad b. Abî Bakr b. ‘Abd al-Qâdir al-Râzî, *Mukhtâr al-Sihhah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), 234.

potensi dan fungsinya. Kata *'aql*, di dalam al-Qur'an tidak pernah digunakan dalam bentuk kata benda. Dalam ungkapan-ungkapan Arab, *'aql* muncul dalam bentuk kata kerja yang menunjuk pada proses, potensi, dan fungsi. Penggunaan kata *'aql* dalam bentuk mencegah, menahan, atau melarang biasanya dikaitkan dengan pengendalian dan pengarahan untuk suatu tujuan yang diyakini baik, seperti *maṣlahah* umpamanya, dan tidak pernah digunakan untuk tujuan-tujuan yang diyakini buruk, misalnya seperti represi maupun eksploitasi (*mafsadah*). Tetapi pada kenyataannya, potensi mengikat tidak hanya terjadi pada hal-hal yang benar, kemungkinan terikat pada hal-hal yang tidak benar pun juga terbuka manakala *'aql* tidak berfungsi sepenuhnya secara sempurna.

Di samping mempunyai arti-arti tersebut, kata *'aql* dalam arti proses juga bermakna mengetahui sesuai dengan kenyataan dan mampu membedakan (*idrāk kull shay' 'alā ḥaqīqatihā wa mayyīz*).⁸ Di samping itu, *'aql* juga dipahami sebagai *potential preparedness (al-qumwāh al-mutahayyi'ah)*, yang setelah mengetahui dan membedakan ia mampu memberi pengaruh positif kepada subjeknya. Dikemukakan bahwa *al-'aql yuqāl li al-qumwāh al-mutahayyi'ah li qabūl al-'ilm, wa yuqāl li al-'ilm al-ladhī yastafīdub al-insān bi tilk al-qumwāh 'aql*.⁹

Jadi secara linguistik *'aql* merujuk pada potensi dan fungsi mengetahui serta kemampuan klasifikatif dan kategoris yang berdampak pada pengendalian dan pengarahan. Sedangkan secara filosofis, ketika digunakan pada aktivitas manusia, kata *'aql* dimaksudkan pada potensi intelektual yang bisa memberi umpan balik (*feed-back*) pada usaha pengendalian diri sesuai dengan pengetahuan yang diperoleh. Dalam konteks ini ada metafora fungsional antara apa yang digunakan pada unta juga diterapkan pada manusia.¹⁰

⁸Ibrāhīm Muṣṭafā (ed.), *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Vol. 2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1973), 616-617.

⁹Muḥammad Abū al-Qāsim al-Ḥusayn. *Fī Gharīb al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th), 341-342.

¹⁰Salibā menyatakan *al-'aql fī al-lughab al-ḥijr wa al-nuhā, wa qad yusamm bi dhālik tashbīh bi 'aql al-nāqah li annah yamna' ṣāḥibuh min al-'udūl 'an sawā' al-sabīl kamā yamna' al-nāqah min al-sbudhūdh*. Jamīl Salibā, *al-Mu'jam al-Falsafī bi al-Alfāz al-'Arabīyah wa al-Faransīyah wa al-Inklīzīyah wa al-Lātīnīyah*, Vol. 2 (Beirut: Maktabat al-Madrasah, 1982). 48.

Akal dalam Perspektif Filsafat, Tasawuf, dan Sains

Mayoritas ulama memahami 'aql dalam tiga kategori. *Pertama*, merujuk pada potensi dasar manusia dalam berbicara, bersikap, dan bertindak. *Kedua*, potensi dalam berusaha memahami dan meneliti premis-premis umum sehingga mampu melakukan deduksi dan akumulasi premis-premis tentang tujuan dan kebaikan dalam hatinya. *Ketiga*, validitas karakter primordial manusia, sehingga ia mampu mengetahui kualifikasi kategoris baik-buruk, sempurna-cacat, sesuatu yang diperhatikannya.¹¹ Lebih jauh, ada ulama yang berpendapat dan meyakini bahwa 'aql adalah hidayah yang telah ditanamkan (*embedded*) oleh Allah ke dalam setiap manusia secara primordial, sehingga tanpa 'aql mustahil manusia bisa menerima hidayah dan mengamalkannya.¹² Pendapat terakhir ini sangat dekat dengan pandangan para filosof tentang 'aql.

Para filosof cukup beragam dalam memahami 'aql. Di antara yang terpenting adalah bahwa; *Pertama*, 'aql merupakan substansi sederhana (*basîf*) yang mampu mengetahui hakikat sesuatu (al-Kindî, w. 260/873), ia tidak tersusun dari substansi yang dapat menerima kerusakan (Ibn Sinâ, w. 429/1037), substansi immaterial yang di dalamnya tersimpan aktualitas (definisi al-Jurjânî). 'Aql juga merupakan potensi rasional (*al-quwwah al-'âqilah*), substansi sederhana (*basîf*) yang melekat pada materi (manusia) dan tetap hidup setelah materi itu mati (al-Farabî, w. 339/950).

Kedua, 'aql merupakan potensi jiwa yang mampu mendeskripsikan arti-arti, menyusun premis-premis dan analogi. Perbedaannya dengan indera, 'aql mampu melepas arti-arti dari materi, sedangkan indra tidak. 'Aql merupakan potensi yang memurnikan, yang mencabut arti dari materi dan mengetahui arti-arti general seperti substansi dan aksiden, sebab dan akibat, tujuan dan sarana, baik dan buruk, dan sebagainya dan seterusnya.¹³

¹¹Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ulûm* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), 162.

¹²Wawancara eksklusif dengan KH. Mustofa Bisri, di PP. Raudatut Talibin, Rembang, pada pertengahan 2010.

¹³Para filosof umumnya menonjolkan gradasi potensi rasional sebagai potensi murni ke dalam empat tingkatan: 1) *al-'aql al-hayûlânî*, 2) *al-'aql bi al-malakah*, 3) *al-'aql bi al-fi'l*, 4) *al-'aql al-mustafâd*. Di atas 'aql *mustafâd* ini terdapat akal aktif (*al-'aql al-fi'âl*), dan darinya semua yang ada terpancar. Dalam pengertian ini, akal-akal yang berjumlah sepuluh

Merujuk pada potensi klasifikatif ini, arti ketiga *'aql* adalah potensi yang mampu mencapai ketentuan hukum yang benar (*qumvat al-isaḥab fī al-ḥukm*), yang mampu membedakan antara yang *ḥaqq* dari yang *bāṭil*, yang *khayr* dari yang *sharr*, yang *ḥasan* dari yang *qabīḥ*, yang dapat dicapai secara karakteristik, bukan melalui analogi atau pemikiran.¹⁴ Ini berarti bahwa *'aql* (dalam arti keempat) adalah kesiapan potensial jiwa secara natural untuk mencapai pengetahuan ilmiah, yang dibedakan dari pengetahuan religius (wahyu dan keimanan). Ibn Khaldūn (w. 808/1406) memberi perhatian serius atas hal ini.

إِنَّ الْعُلُومَ الَّتِي يُخَوِّضُ فِيهَا الْبَشَرُ وَيَتَدَاوَلُونَهَا فِي الْأَمْصَارِ تَخْصِيلاً وَتَعْلِيماً عَلَى صِنْفَيْنِ: صِنْفٌ طَبِيعِيٌّ لِلْإِنْسَانِ يَهْتَدِي إِلَيْهِ بِفِكْرِهِ، وَصِنْفٌ نَقْلِيٌّ يَأْخُذُهُ عَمَّنْ وَضَعَهُ. وَالْأَوَّلُ هُوَ الْعُلُومُ الْحِكْمِيَّةُ وَالْفَلْسَفِيَّةُ، وَهِيَ الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ يَقِفَ عَلَيْهَا الْإِنْسَانُ بِطَبِيعَةِ فِكْرِهِ، وَيَهْتَدِي بِمَدَارِكِهِ الْبَشَرِيَّةِ إِلَى مَوْضُوعَاتِهَا وَمَسَائِلِهَا، وَأَنْحَاءِ بَرَاهِينِهَا وَوُجُوهِ تَعْلِيمِهَا، حَتَّى يَقِفَ نَظَرُهُ وَبَحْثُهُ عَلَى الصَّوَابِ مِنَ الْخَطْأِ فِيهَا مِنْ حَيْثُ هُوَ إِنْسَانٌ ذُو فِكْرٍ. وَالثَّانِي هُوَ الْعُلُومُ النَّقْلِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ، وَهِيَ كُلُّهَا مُسْتَنَدَةٌ إِلَى الْخُبْرِ عَنِ الْوَأَصِحِّ الشَّرْعِيِّ، وَلَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ إِلَّا فِي الْإِحْثَاقِ الْفُرُوعِ مِنْ مَسَائِلِهَا بِالْأَصُولِ¹⁵

Ibn Khaldūn melanjutkan, *'aql* natural ada tiga tingkatan, yakni potensi klasifikatif (*al-'aql al-tamyīzī*), potensi eksperimental (*al-'aql al-taḥrībī*), dan potensi penalaran (*al-'aql al-naẓarī*). Dengan demikian, *'aql* merupakan salah satu potensi penting potensi yang membedakan manusia dari binatang, karena *'aql* juga merupakan akumulasi kaidah-kaidah prinsipil yang menyusun pengetahuan untuk menentukan

menurut para Filosof Peripatetik dan tak terhingga menurut para Illuminasionis, adalah Daya Cipta, yang disejajarkan dengan *al-Bārī* dalam terminologi *al-Asmā' al-Ḥusnā*. Akal dalam pengertian ini hendaknya tidak dikaburkan, bahkan disejajarkan, dengan pengertian *khīṭābī* sebagai potensi yang ada pada manusia.

¹⁴Dalam konteks ini, *'aql* telah membawa potensi-potensi kebenaran secara transenden yang bersumber pada perjanjian primordial dengan Allah, maka tak berlebih ketika al-Rāzī mengatakan bahwa *'aql* secara niscaya dibekali hal-hal general dan primordial, yang kemudian menjadi kesadaran dasar untuk tidak begitu saja menerima kebenaran sebelum ia membuktikan bahwa itu memang benar, pandangan ini mirip pendapat Rene Descartes tentang kebenaran. Di sinilah *'aql* berseberangan dengan naluri (*al-ḥawā*) yang tidak tergerak untuk membuktikan kebenaran kesan yang terlintas di dalamnya.

¹⁵Abd al-Raḥman b. Muḥammad b. Khaldūn, *Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, t.th), 797.

penerimaan atau penolakan, seperti kontradiktori dan kausalitas, dan secara niscaya berbeda dari pengalaman eksperimental.¹⁶ Karena itu, manusia yang secara intelektual sehat tidak akan serta merta menerima suatu kebenaran dan meyakinkannya sebelum dia membuktikan kebenaran ini secara meyakinkan (Rene Descartes),¹⁷ apa pun metode pembuktian yang digunakan, baik diskursif maupun intuitif.

Sedangkan menurut Alexander Aphrodisias, *'aql* secara inisial adalah sebuah potensialitas murni yang diaktualkan oleh *Active Intellect* (Tuhan), sebagaimana dinyatakan oleh para filosof Muslim:

The active intellect (*al-'aql al-fi'âl*) is the lowest of the separate intelligence, which gives individual forms to material objects and universal form to the human intellect, hence its name: Wâhib al-Suwar (dator formarum).¹⁸

Barangkali melalui deskripsi ini dapat dipahami dengan jelas bahwa *'aql*, sebagai *embedded guidance* - menurut istilah Gus Mus - adalah juga jalan yang dilalui *hidâyah shar'îyah* yang diberikan Allah kepada hamba-hamba-Nya.

Sedangkan di kalangan sufi, ada cukup beragam perhatian pada *'aql*, dari yang moderat (menerima dalam batas tertentu) hingga yang menolaknya. Untuk kasus terakhir ini dapat dilihat misalnya 'Attâr (w. 1221) yang menyatakan: *al-'Ishq nâr hunâ, ammâ al-'aql fa dukhân, fa mâ an yuqbal al-'ishq hattâ yafîr al-'aql musri', wa al-'aql lays ustâdh fî majâlis al-'ishq, wa lays al-'ishq walîd al-'aql.*¹⁹ Kemudian di halaman yang lain dia juga menulis: *Mâ qîmah al-'aql hunâ wa qad waqaf bi al-bâb 'âjiz? Kamâ zall ka tîfl qarîr a'sam, wa qad dâ'a minh kull sirr haşlah 'an bâdhayn al-'âlamîn.*²⁰

Pada dasarnya 'Attâr tidak sama sekali menolak *'aql* secara mutlak. Penolakan ini dilakukan ketika para *sâlik* memasuki wilayah intuitif, yaitu sebuah wilayah yang memang tidak memungkinkan *'aql* terlibat di dalamnya. Pada sisi yang lain, pernyataan 'Attâr lebih merupakan *counter-*

¹⁶Gottfried Wilhelm Leibniz, *The Monadology and Other Philosophical Writings*, terj. Robert Latta (London: Oxford University Press, t.th), 29.

¹⁷Jamil Salibâ, *al-Mu'jam al-Falsafî bi al-Alfâz al-'Arabîyah wa al-Faransîyah wa al-Inkलिzîyah wa al-Lâtînîyah*, Vol. 2 (Beirut: Maktabat al-Madrasa, 1982), 86.

¹⁸H. A. R. Gibb and J. H. Kramers (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, t.th), 341-342.

¹⁹Farîd al-Dîn 'Attâr, *Mantiq al-Tayr* (Beirut: Dâr al-Andalus, 1984), 366.

²⁰Ibid., 390.

discourse terhadap rasionalisme yang berkembang pesat ketika itu, yang telah menempatkan *naql* pada posisi subordinat terhadap *'aql*. Dalam banyak tempat, 'Attâr seringkali menggunakan aktivitas *ta'qqul* ketika memainkan peran diskursif (*baḥṭhî*) saat menjelaskan pemikiran filosofisnya. Apa yang dia tolak adalah menjadikan *'aql*, dalam pengertian rasionalisme, sebagai sumber pengetahuan mutlak hingga tingkat menegasikan wahyu.

Namun satu hal penting yang harus diingat dalam hal ini, bahwa pernyataan semacam ini sudah menggejala sejak sebelum abad XIII, sebelum era 'Attâr, yang merupakan respon negatif terhadap aktivitas penerjemahan ilmu-ilmu rasional dan filsafat (*al-'ulûm al-'aqlîyah wa al-falsafah*) dari bahasa Yunani ke dalam bahasa Arab, yang sudah dimulai sejak paroh kedua abad III Hijriyah. Sejak saat itu, secara berangsur-angsur tapi pasti, timbul polarisasi kontradiktif antar *'aql* dan *naql*, dan para sufi lebih suka menggunakan kosakata *qalb* sebagai instrumen intuitif yang menyaingi *'aql* sebagai instrumen diskursif.

Polarisasi antara *'aql* dan *qalb* ini telah memberi pengaruh yang sangat mendalam pada aktivitas dan rivalitas intelektual masa-masa berikutnya, yang hingga pada tingkat tertentu masih kita rasakan hingga dewasa ini. Untuk kepentingan ini, para sufi mempunyai term yang sangat kaya untuk menjelaskan pengalaman-pengalaman tasawufnya, dan di dalamnya mereka sangat sadar atas distingsi terminologis *'aql* dan *qalb*. Menarik dalam hal ini membaca analisis deskriptif Hakim Tirmidhî (+ III/IX) ketika mendiskusikan eksistensi hati dengan klasifikasi yang sangat menarik antara *al-ṣadr*, *al-qalb*, *al-fu'âd*, dan *al-lubb*.²¹

إِنَّ اسْمَ الْقَلْبِ إِسْمٌ جَامِعٌ يَفْتَضِي مَقَامَاتِ الْبَاطِنِ كُلِّهَا (الصِّدْرُ وَالْقَلْبُ وَالْقَوَادِ وَاللُّبُّ). وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ لَهُ حُكْمٌ عَلَى حَدِّهِ وَمَعْنَى غَيْرَ مَعْنَى صَاحِبِهِ، إِلَّا أَنَّ بَعْضَهَا مُعَاوَنَةٌ لِبَعْضٍ، وَمَنَافِعُ بَعْضُهَا مُتَّصِلَةٌ بِبَعْضٍ، وَكُلُّ مَا هُوَ خَارِجٌ فَهُوَ آسَاسُ الَّذِي يَلِيهِ مِنَ الدَّاخِلِ، وَقَوَائِمُ النُّورِ بِقَوَائِمِهِمْ، وَكُلُّ مَكَانٍ وَمَوْضِعٍ فِيهَا لَهُ حُكْمٌ غَيْرَ حُكْمِ صَاحِبِهِ. الصِّدْرُ فِي الْقَلْبِ هُوَ (فِي) الْمَقَامِ مِنَ الْقَلْبِ بِمَنْزِلَةِ بَيَاضِ الْعَيْنِ فِي الْعَيْنِ. وَالَّذِي يَدْخُلُ فِي الصِّدْرِ قَلَمًا يَشْعُرُ (بِهِ فِي) حِينِهِ،

²¹Abi 'Abd Allâh Muḥammad b. 'Alî al-Ḥakîm al-Tirmidhî, *Bayân al-Farq Bayn al-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fu'âd wa al-Lubb* (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1958), 33-40.

وَهُوَ مَوْضِعٌ دُخُولِ الْوَسْوَاسِ وَالْآفَاتِ وَالْغَلِّ وَالشَّهَوَاتِ وَالْمُنَى وَالْحَاجَاتِ وَأَنَّهُ يَضِيْقُ أَحْيَانًا وَيُنْشَرِّحُ أَحْيَانًا، وَهُوَ مَوْضِعٌ وَلَايَةِ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ بِالسُّوءِ، نُورُ الْإِسْلَامِ، حَفِظَ الْعِلْمَ الْمَسْمُوعَ الَّذِي يَتَعَلَّمُ مِنْ عِلْمِ الْأَحْكَامِ وَالْأَخْبَارِ وَكُلُّ مَا يُعَبَّرُ عَنْهُ بِلِسَانِ الْعِبَارَةِ، وَيَكُونُ أَوَّلَ سَبَبِ الْوُضُوءِ إِلَيْهِ التَّعَلُّمُ وَالسَّمْعُ. أَمَّا الْقَلْبُ فَهُوَ الْمَقَامُ الثَّانِي فِيهِ، وَهُوَ دَاخِلُ الصَّدْرِ، وَهُوَ كَسْوَادِ الْعَيْنِ الَّذِي هُوَ الْعَيْنُ. وَهُوَ مَعْدِنُ نُورِ الْإِيمَانِ وَالْحُشُوعِ وَالتَّقْوَى وَالْمَحَبَّةِ وَالرِّضَى وَالْيَقِينِ وَالْخَوْفِ وَالرَّجَاءِ وَالصَّبْرَ وَالْفَنَاعَةَ. وَهُوَ مَعْدِنُ أُصُولِ الْعِلْمِ لِأَنَّهُ مِثْلُ عَيْنِ الْمَاءِ وَالصَّدْرُ مِثْلُ الْحَوْضِ، يَخْرُجُ مِنَ الْقَلْبِ إِلَيْهِ الْعِلْمُ، أَوْ يَدْخُلُ مِنْ طَرِيقِ السَّمْعِ إِلَيْهِ. وَالْقَلْبُ يَهْبِجُ مِنْهُ الْيَقِينُ وَالْعِلْمُ وَالنَّبِيَّةُ، حَتَّى يَخْرُجَ إِلَى الصَّدْرِ. فَالْقَلْبُ هُوَ الْأَصْلُ وَالصَّدْرُ هُوَ الْفَرْعُ، وَإِنَّمَا يَتَأَكَّدُ بِالْأَصْلِ الْفَرْعُ. الْقَلْبُ هُوَ الْمَلِكُ وَالتَّنْفُسُ هِيَ الْمَمْلُوكَةُ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ"، وَالْقَلْبُ مَوْضِعُ النِّيَّةِ، فَالصَّدْرُ كَالْمَيْدَانِ لِلْفَارِسِ، فَصَلَاخُ الْجَوَارِحِ بِصَلَاخِ الْقَلْبِ وَفَسَادُهَا بِفَسَادِ الْقَلْبِ. فَالْقَلْبُ بِمَنْزِلَةِ السِّرَاجِ وَصَلَاخُ السِّرَاجِ بِالنُّورِ وَذَلِكَ النُّورُ نُورُ التَّقْوَى وَالْيَقِينِ. وَالْفُؤَادُ هُوَ مَقَامُ الثَّالِثِ، كَمِثْلِ الْحَدِيقَةِ فِي سَوَادِ الْعَيْنِ. وَالْفُؤَادُ مَوْضِعُ الْمَعْرِفَةِ وَالْحُطْرِ وَالرُّؤْيَا، وَكَلَّمَا يَسْتَفِيدُ الرَّجُلُ يَسْتَفِيدُ فُؤَادَهُ أَوَّلًا ثُمَّ الْقَلْبَ. وَالْفُؤَادُ فِي وَسْطِ الْقَلْبِ كَمَا أَنَّ الْقَلْبَ فِي وَسْطِ الصَّدْرِ، مِثْلُ اللُّؤْلُؤَةِ فِي الصَّدْفَةِ. وَمِثْلُ اللَّبِّ فِي الْفُؤَادِ كَمِثْلِ نُورِ الْبَصَرِ فِي الْعَيْنِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الْحَارِجَةِ وَقَايَةً وَسِترٌ لِلَّذِي يَلِيهِ مِنَ الدَّاحِلِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُنَّ يُشَاكِلُ الْبَاقِيَاتِ الْأُخْرَى، فَهِيَ إِشْكَالٌ مُتَعَاوِنَاتٌ قَرِيبَةٌ الْمَعَانِي بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، وَمُؤَافَقَاتٌ غَيْرُ مُخَالَفَاتٍ، لِأَنَّهَا أَنْوَارُ الدِّينِ وَالدِّينِ وَاحِدٌ وَإِنْ كَانَ مَرَاتِبُ أَهْلِهِ تَخْتَلِفُ وَتَتَنَوَّعُ. وَهَذَا اللَّبُّ مَوْضِعُ نُورِ التَّوْحِيدِ وَنُورِ التَّفَرِيدِ، وَهُوَ النُّورُ الْأَيْمُ وَالسُّلْطَانُ الْأَعْظَمُ. وَالْأَصْلُ هُنَّ جَمِيعُهُنَّ نُورُ التَّوْحِيدِ.

Konstruksi fungsional hati (*al-qalb*) sebagaimana dimaksudkan oleh Hakîm Tirmidhî, secara berurutan terdiri dari empat tingkatan (*maqâm*), yakni *al-sadr*, *al-qalb*, *al-fu'âd*, dan *al-lubb*. Dalam diskusinya, sekalipun beberapa fungsi hati ternyata mirip atau bahkan sama dengan beberapa fungsi *'aql*, Hakîm Tirmidhî sama sekali tidak menyinggung *'aql* sedikitpun dalam bukunya.²² Hal ini bisa dimengerti mengingat para sufi,

²²Masa al-Tirmidhî (± III/IX) adalah masa dimulainya penerjemahan ilmu-ilmu rasional dari bahasa Yunani ke dalam bahasa Arab, yang hingga batas-batas tertentu telah

dan Hakîm Tirmidhî adalah salah seorang tokohnya, memang lebih menekankan potensi intuitif (*dhwqâ*) tinimbang diskursif (*balḥthâ*).

Kedua pendekatan yang dilakukan oleh para filosof dan sufi ini sebaiknya dipahami sebagai akibat dari konteks sosio-intelektual masa mereka, sehingga konstruksi pemahaman mereka tidaklah a-historis. Selain itu, satu hal yang penting untuk dicatat, waktu itu ilmu kedokteran masih belum sepenuhnya mengungkap lebih jauh tentang instrumen kecerdasan, baik secara emosional maupun intelektual.

Di dalam dunia medis, berbagai aksi (rangsangan) eksternal pada manusia diterima oleh saraf sensorik, sedangkan reaksi atau respon disampaikan melalui saraf motorik dengan media komunikasi sel-sel saraf (*nerit* dan *dendrit*)²³ yang tersebar di sekujur tubuh manusia dan masing-masing bertanggungjawab sesuai dengan hukum Tuhan atas mereka.²⁴ Semua informasi yang diterima sel-sel saraf disampaikan secara kimiawi ke pusat saraf. Di sinilah semua informasi diproses dan diidentifikasi sesuai dengan memori yang tersedia,²⁵ dan pusat sel-sel saraf (otak) tersebut hanya menawarkan kesimpulan yang eksekusinya ditangguhkan hingga ada konfirmasi dan perintah melalui sel-sel saraf sumsum lanjutan yang menghubungkan otak dengan hati (*al-kabid*) melalui sumsum tulang belakang.

Otak yang secara biologis dikenal sebagai instrumen akal, konon tidak membuat eksekusi apa pun. Ia hanya menerima, mengidentifikasi,

menggeser terhadap ortodoksi oleh para literalis. Dalam konteks inilah, perbincangan al-Tirmidhî tentang *al-qalb* dapat dipahami mengapa dia tidak menyinggung *'aql* sama sekali. Di samping itu, al-Tirmidhî juga dikenal sebagai Shaykh sufi yang menekankan doktrinnya pada aspek *walâyah*. Lihat Henry Corbin. *History of Islamic Philosophy* (London: The Institute of Ismaili Studies, 1993), 195-197.

²³*Nerit* adalah rantai sel saraf yang menjadi penyambung antar sel saraf. *Dendrit* adalah inti sel saraf. Kumpulan atau pusat *nerit* dan *dendrit* dalam otak manusia disebut *neron*.

²⁴Diketahui bahwa sel saraf pada telinga hanya mampu mengantarkan getaran bunyi, saraf mata hanya mampu mengantarkan pantulan cahaya, begitu pula rasa dan raba. Mereka memiliki tugas sendiri-sendiri yang spesifik dan berhubungan hanya dengan *neron* (kumpulan sel-sel saraf dalam otak) yang karakternya sama dengan mereka.

²⁵Informasi yang diterima oleh otak besar diklasifikasi pada kelompok emosional dan intelektual. Otak kanan memproses informasi-informasi emosional (bersifat perasaan, termasuk intuisi), sementara otak kiri memproses informasi-informasi intelektual. Antara keduanya terjadi komunikasi secara kimiawi melalui sumsum lanjutan yang berhubungan dengan hati.

memproses, menyajikan data, dan menyimpulkan informasi-informasi yang ada atau masuk, maka otak bekerja sebagai CPU (*Central Processing Unit*) sesuai dengan memori yang tersedia dan kemudian menyimpannya (*save*).²⁶ Eksekusi justru datang melalui (bukan dari) sumsum lanjutan tulang belakang, yang secara anatomis berhubungan dengan hati (*al-kabid*). Namun demikian, sumber datangnya eksekusi yang disampaikan sumsum lanjutan tulang belakang ke otak sebagai pusat saraf dan pelaksana eksekusi tersebut, tetap misterius.²⁷

Tampaknya, perbedaan pandangan antara para filosof dan sufi bisa dijumpai dengan pendekatan medis dan biologis. Otak yang seringkali secara salah-kaprah diidentifikasi sebagai '*aql*', ternyata hanya sebuah jaringan komunikasi dan *Central Processing Unit*. Sedangkan perbedaan terminologi yang terjadi antara para filosof dan sufi, tampaknya lebih disebabkan proses mengetahui yang dialami masing-masing mereka. Perbedaan yang sulit dipertemukan anatara keduanya, bahwa para sufi lebih menekankan potensi intuitif (*dhawqî*) yang diidentifikasi dengan *qalb*, sedangkan para filosof lebih menekankan pada potensi intelektual (*baḥṭhî*) yang diidentifikasi dengan '*aql*'. Namun jelas, mereka sama-sama meyakini bahwa baik '*aql*' maupun *qalb* sama-sama bukan organ fisik, tetapi merujuk pada potensi, fungsi, dan proses memperoleh pengetahuan yang sebenarnya, dengan eksekusi yang terhubung dengan kekuatan di luar jasad materi manusia.²⁸

²⁶Menarik membandingkan kinerja otak ini dengan sistem kerja pada *computer*. Eksekusi dan pengolahan informasi yang tersedia sangat tergantung pada operator komputer yang bersangkutan, yang justru berada di luar jaringan organik mekanik komputer.

²⁷Ada indikasi kuat bahwa hati (*kabid*) yang dimaksudkan dalam biologi sebagai organ penghasil empedu, tampaknya bukanlah hati (*qalb*) yang dimaksudkan dalam ungkapan-ungkapan para sufi sebagai sumber inspirasi *ma'rifah*, atau yang disebut '*aql*' oleh para filosof sebagai sumber pengetahuan. Ada kesan kuat bahwa sumber eksekusi tersebut tidak bisa dibahas secara biologis, tapi harus dengan pendekatan filosofi-tasawuf.

²⁸Perlu diingat bahwa persamaan dan perbedaan ini sepenuhnya merujuk pada para filosof Muslim. Karena para filosof materialis meyakini bahwa pengetahuan yang dicapai merupakan kesimpulan dari proses inderawi yang ada pada manusia. Dengan demikian, mereka menolak pengetahuan yang bersumber dari intuisi seperti disinyalir dalam pengalaman-pengalaman para sufi dan kebenaran wahyu, yang terhadapnya alat-alat ilmiah tidak memadai untuk membuktikannya (bukan tidak terbukti secara ilmiah).

Namun demikian, polarisasi antara *'aql* dan *qalb* baru belakangan berhasil didamaikan oleh Suhrawardî (w. 587/1191)²⁹ dan Mullâ Sadrâ (w. 1050/ 1640)³⁰ yang menyatakan bahwa kebenaran hanya dapat diraih dengan pengalaman tasawuf dengan ditopang oleh kemampuan falsafi (simbiosis kecerdasan intuitif dengan kecerdasan intelektual). Kecerdasan intelektual dibutuhkan untuk memahami dan berkomunikasi dengan realitas ilmiah, sehingga baik *'aql* maupun *qalb*, aktivitas intuitif maupun diskursif, sama-sama dibutuhkan dan saling memberi manfaat dan menguatkan.

Akal dalam Perspektif Tafsir al-Qur'an

Kata *'a-q-l*, dalam bentuk derivatifnya diulang sebanyak 49 kali dalam al-Qur'an.³¹ Bentuk-bentuk derivatif yang digunakan dalam al-Qur'an ada lima, yaitu *'aqa'lib* 1 kali, *na'qil* 1 kali, *ya'qiluhâ* 1 kali, *ya'qilûn* 22 kali, dan *ta'qilûn* 24 kali. Kata *'aql* antara lain disandingkan dengan negasi interogatif *afalâ* sebanyak 15 kali, negasi *lâ* 12 kali, harapan (*la'alla*) 8 kali, *shart* (*in kuntum*) 2 kali, dan hanya 12 kali berdiri sendiri. Dari 49 kali penggunaan kata *'aql* tersebut, hanya sekitar tiga kali dikaitkan secara

²⁹Shihâb al-Dîn Suhrâwardî al-Maqtûl adalah pendiri mazhab *al-Hikmah al-Isbrâq* yang mengklaim sebagai pewaris langsung filsafat Hermes melalui dua mata rantai. *Pertama*, Asclepius - Pythagoras - Empedocles - Plato - Neoplatonis - Dhû al-Nûn al-Misrî - Abu Sahl al-Tustârî. *Kedua*, Para Kampiun Filsafat Persia - Abû Yazîd al-Bustâmî - Mansûr al-Hallâj - Abû al-Hasan al-Kharraqânî. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (Richmond: Curzon Press, 1996), 125-171.

³⁰Mullâ Sadrâ adalah pendiri *Madhhab Isfahân* yang berhasil melakukan sintesa besar antara *Madhhab Mashbâ'î* dengan *Madhhab Isbrâqî*. Namun secara metodologis dia berhasil melakukan sintesa besar tiga jalan menuju Kebenaran (*al-Haqq*), yaitu *revelation*, *rational demonstration*, dan *purification of the soul*. Karena itu karya-karyanya penuh dengan kombinasi *the logical statements*, *gnostics intuitions*, *traditions of the Prophet*, dan *Qur'anic verses*. *Ibid.*, 239-303.

³¹Kata tersebut terdapat QS. al-Baqarah [2]: 44, 73, 75, 76, 164, 170, 171, 242; QS. Âl 'Imrân [3]: 65, 118; QS. al-Mâ'idah [5]: 58, 103; QS. al-An'âm [6]: 32, 151; QS. al-A'râf [7] 169; al Anfâl [8]: 22; Yûnus [10]: 16, 42, 100; Hûd [11]: 51; QS. Yûsuf [12] 2, 109; QS. al-Ra'd [13]: 4; al-Nahl [16]: 12, 67; QS. al-Anbiyâ' [21]: 10, 67; QS. al-Hajj [22]: 46; QS. al-Mu'minûn [23]: 80; QS. al-Nûr [24]: 61; QS. al-Furqân [25]: 44; QS. al-Shûrâ [26]: 28; QS. al-Qaşaş [28]: 60; QS. al-'Ankabût [29]: 35, 43, 63; QS. al-Rûm [30]: 24, 28; QS. Yâsîn [36]: 62, 68; QS. al-Saffât [57]: 17; QS. al-Ḥaşhr [59]: 14; QS. al-Mulk [67]: 10.

jelas dengan aspek-aspek metafisik, sedangkan sisanya diakitikan dengan fenomena alam, yang dalam bahasa al-Qur'an disebut tanda (*āyat*).³² Untuk kepentingan analisis, tulisan ini hanya akan mengambil ayat-ayat tertentu sebagai representasi untuk menafsirkan arti kata *'aql* yang dimaksudkan dalam al-Qur'an.

Mayoritas mufasir mengartikan dan menafsirkan kata *'aql* dalam ayat-ayat dimaksud dengan mengetahui (*ta'qilūn - ay ta'lamūn*),³³ mencapai pengetahuan (*idrāk*),³⁴ memikirkan (*afalā ta'qilūn - ay afalā ta'lamūn*),³⁵ memahami (*'aqalūb - ay fahhamūb*),³⁶ dan kebijaksanaan (*ta'qilūn - ay learn wisdom*).³⁷ Berkaitan dengan makna-makna yang dikaitkan dengan aspek kognitif tersebut, al-Qur'an juga menggunakan kata lain dengan maksud yang tak jauh berbeda,³⁸ seperti *naẓar*,³⁹ *tadabbur*,⁴⁰ *tafakkur*,⁴¹ *fīqb*,

³²memang tidak seluruhnya dari 46ayat tersebut menggunakan kata *āyah*, tetapi konteks kalimatnya menunjuk kepada fenomena alam sebagai tanda-tanda Allah.

³³Muḥammad al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Miẓān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 15 (Beirut: Mu'assasat al-A'lā, t.th), 166.

³⁴Ibid., Vol. 14, 388-389.

³⁵Shihāb al-Dīn Mahmūd b. 'Abd Allāh al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*, Vol. 2 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th) 194.

³⁶Nāṣir al-Dīn Abū Sa'īd 'Abd Allāh b. 'Umar b. Muḥammad al-Shīrāzī al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.th), 70. Abū Ḥayyān Muḥammad b. Yūsuf b. 'Alī b. Yūsuf b. Ḥayyān Athār al-Dīn al-Andalusī, *Baḥr al-Mubḥūṭ fī al-Tafsīr*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 95.

³⁷'Abd Allāh Yūsuf 'Alī, *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary* (Lahore: Shaykh Muḥammad Ashraf, 1938), 67.

³⁸Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), 39-51.

³⁹*al-Naẓar taqlīb al-baṣar wa al-baṣīrah li idrāk al-shay' wa ru'yatub, wa qad yurād bib al-ta'ammul wa al-fahṣ, wa qad yurād bib al-ma'rīfah al-hāṣilah ba'd al-fahṣ wa huw al-ru'yah. Wa isti'māl al-naẓar fī al-baṣar akthar 'inda al-'āmah wa fī al-baṣīrah 'ind al-ḵbās.* Abī al-Qāsim al-Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, t.th) 497-498.

⁴⁰*al-Tadabbur huwa al-tafakkur fīb, al-tadabbur fī al-amri huwa al-naẓr ilā mā ta'ūlu ilayh 'āqibatub.* al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥḥah*, 110. Lihat juga Ibrāhīm Muṣṭafā (ed.), *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Vol. 1, 269.

⁴¹*al-Tafakkur huw qunwāb muṭlaqab li 'ilm ilā al-ma'lūm, wa al-tafakkur ḥawḷān tilk al-qunwāb bi ḥaṣb naẓr al-'aql, wa lā yuqāl illā fī mā lā yumkin an yaḥṣul lah ṣīrah fī al-qalb, wa qāl ba'd al-adibbā' inn al-fīkr maqlūb 'an al-fark lakīn yusta'mal al-fīkr fī al-ma'ānī, wa huw fark al-umūr wa baḥṭhubā ṭalab li al-nuṣūl ilā ḥaqīqatib.* Abī al-Qāsim, *al-Mufradāt fī Gharīb*, 384.

tadbakkur, dan *fahm*, yang semuanya menunjuk pada aspek kognitif namun dengan stressing intuisi-linguistik (*dhawq*) yang berbeda.

Penting untuk membandingkan pemahaman para mufasir atas kata *'aql*, antara lain bisa dilihat dalam tafsiran al-Bayḍāwī (w. 791 H) ketika menafsirkan frase *min ba'd mā 'aqalūh* dalam QS. al-Baqarah [2]: 75 dengan *fahhamūh bi 'uqūlibim wa lam yabqā lahum fih rayb*.⁴² Sedangkan Abū Ḥayyān al-Andalūsī (w. 754 H) menafsirkan ayat yang sama dengan *fahhamūh wa ma' 'aqlhim lab 'alā waq'ih yuharrifūnah 'alā waq'ih*.⁴³

Sekalipun aspek yang ditekankan kedua mufasir ini berbeda, mereka sepakat tentang makna kata *'aql*, yakni paham atau mengerti. Hanya saja keduanya tampak tidak bergerak lebih jauh mengembangkan dan mendiskusikan pemahaman yang lebih substantif atas kata *'aql*. Keduanya juga tidak membicarakan secara tajam dampak yang ditimbulkan oleh pemahaman tersebut. Namun ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 44, al-Bayḍāwī baru menguraikan lebih jauh efek yang ditimbulkan:⁴⁴

أَفَلَا تَعْقِلُونَ أَيَّ قَبِيحٍ صَنَعْتُمْ فَيَصُدُّكُمْ عَنْهُ أَوْ أَفَلَا عَقْلَ لَكُمْ بِمَنْعِكُمْ عَمَّا تَعْلَمُونَ وَخَامَةٌ عَاقِبَتُهُ.
وَالْعَقْلُ فِي الْأَصْلِ الْحُبْسُ، سُمِّيَ بِهِ الْإِدْرَاكُ الْإِنْسَانُ لِأَنَّهُ يَحْسَبُهُ عَمَّا يَفْبُحُ وَ يَعْقِلُهُ عَلَى مَا يَحْسُنُ،
ثُمَّ الثَّوَّةُ الَّتِي بِهَا النَّفْسُ تَدْرِكُ هَذَا الْإِدْرَاكُ.

Dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 44 ini, al-Bayḍāwī menegaskan arti kata *'aql* sekaligus menjelaskan penggunaannya secara metaforis fungsional pada manusia. Dengan akal, menurutnya, manusia bisa mengetahui dan memahami, dan dengan pengetahuan dan pemahaman yang sama manusia bisa menahan diri dari keburukan dan menambatkan diri pada kebaikan, yang dalam konteks agama secara ringkas bisa dikatakan, orang yang berakal akan bertakwa, yakni mematuhi ketentuan-ketentuan agama.

Al-Qur'an juga banyak mempertanyakan fungsi *'aql* ketika tidak mampu memahami *āyāt* yang bertebaran di alam semesta, dan cenderung menerima begitu saja berita-berita yang bertentangan dengan kebenaran

⁴²al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, Vol. 1, 70.

⁴³Abū Ḥayyān, *Baḥr al-Mubīt*, Vol.1, 95.

⁴⁴al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, Vol. 1, 59.

wahyu. Terhadap sikap taklid semacam itu, al-Qur'an mengecam keras, seperti terbaca dalam QS. al-Baqarah [2]: 168-171.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٦٨﴾
إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ
قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ الَّذِينَ
كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكُمْ عُمًى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ.

Terhadap ayat ini, al-Râzî (544-604 H) mengatakan, *Lâ ya'qilûn shay'* - *annabum lâ ya'lamûn shay'* min al-dîn. *I'lam annab ta'âlâ lammâ hakâ 'an al-kuffâr annabum 'ind al-du'â' ilâ ittibâ' mâ anzal allâh tarakû al-naẓr wa al-tadabbur wa akhlidû ilâ al-taqlû.*⁴⁵ Sedangkan 'Abd Allâh Yûsuf 'Alî menafsirkan kalimat *lâ ya'qilûn shay'* wa *lâ yabtadûn* (2: 170) sebagai keadaan *void of wisdom and guidance*, alpanya kebijaksanaan dan petunjuk.⁴⁶ 'Alî juga menegaskan aktivitas *ta'qqul* sebagai kebijaksanaan (*wisdom*), yang secara filosofis berarti kemampuan memahami secara luas, mendalam, dan detail serta merasakannya dari berbagai segi sehingga mendorong munculnya komitmen dan konsistensi antara apa yang dibaca, dipahami, dan disimpulkan dengan apa yang dilakukan.

Di dalam tafsirnya, al-Râzî menegaskan bahwa taklid dalam agama pun tidak dibenarkan. Manusia, sebagaimana dianugerahi *'aql*, wajib merenungkan (*al-naẓr*) dan memikirkan secara mendalam (*al-tadabbur*). Berikutnya, al-Qur'an sendiri menyamakan orang-orang yang taklid dengan binatang, dan bahkan lebih sesat (QS. al-Furqân [25]: 44).

Al-Ṭabāṭabā'î bahkan bergerak lebih tegas dengan merangkai tafsir ayat-ayat dalam QS. al-Furqân [25]: 43-44, ia menyatakan:

وَالَّذِينَ يُدْعُونَ إِلَى السَّمْعِ وَالْعَقْلِ مِنْ جِهَةٍ أَنْ وَسِيلَةَ الْإِنْسَانِ إِلَى سَعَادَةِ الْحَيَاةِ أَحَدُ أَمْرَيْنِ أَمَّا أَنْ
يَسْتَقِيلَ بِالتَّعَقُّلِ فَيَعْقِلَ الْحَقَّ فَيَتَّبِعُهُ أَوْ يَرْجِعَ إِلَى قَوْلِ مَنْ يَعْقِلُهُ وَيَنْصَحُ فَيَتَّبِعُهُ إِنْ لَمْ يَسْتَقِيلْ
بِالتَّعَقُّلِ. فَالطَّرِيقُ إِلَى الرُّشْدِ سَمْعٌ أَوْ عَقْلٌ (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ

⁴⁵Muhammad Fakhr al-Dîn b. Diyâ' al-Dîn 'Umar al-Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), 8.

⁴⁶Yûsuf 'Alî, *The Holy Qur'an*, 67.

السَّعِيرِ)؛ أَي - بَلْ أَنْظُرْ أَنْ أَكْثَرَهُمْ هُمْ إِسْتِعْدَادُ اسْتِمَاعِ الْحَقِّ لِيَتَّبِعَهُ أَوْ إِسْتِعْدَادُ عَقْلِ الْحَقِّ فَتَرْجُوْهُ اهْتِدَاءَهُمْ فُتُبَالِغُ فِي دَعْوَتِهِمْ.⁴⁷

Ringkasnya, al-Ṭabâṭabâ'î menegaskan bahwa berulang-ulangnya penggunaan 'aql dan sam' menunjuk pada salah satu media yang dapat digunakan manusia untuk menjalani dan meraih kehidupan yang bahagia; murni dengan ta'qqul atau mengikuti nasihat orang yang berakal. Idealnya, aktivitas ta'qqul tidak hanya berhenti pada posisi tahu, mengerti, dan menyimpulkan, tetapi juga berlanjut menumbuhkan komitmen dan konsistensi antara apa yang diketahui, dipahami, dan disimpulkan dengan apa yang akan dilakukan.

Dalam ayat ini (25: 44) pula, al-Qur'an menempatkan 'aql dalam posisi sejajar dengan sam', satu hal yang penting untuk direnungkan. Sam' (mendengar) merupakan kata yang lebih menunjuk pada fungsi dan potensi, bukan instrumen yang digunakan untuk meraih tujuan mendengar (telinga).

Adapun eksistensi 'aql, penggunaannya dapat dilihat dengan jelas dalam QS. al-Ḥajj [22]: 46; *Afalam yasîsû fi al-arḍ fa takûn labum qulûb ya'qilûn bibâ aw adhân yasma'ûn bibâ fa innahâ lâ ya'mâ al-abṣâr wa lakinn ta'mâ al-qulûb al-latî fî al-ṣudûr* (Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada).⁴⁸

Tentang ayat ini, al-Suyûṭî mengeksplorasi hadis riwayat 'Abd Allâh b. Jarrâd yang di-takbrîj al-Tirmidhî dalam *Nawâdir al-Uṣûl* dan Abû Naṣr al-Sahzî dalam *al-Ibânah*, serta di-takbrîj al-Daylâmî dalam *Musnad al-Fardûs: Qâl rasûl Allâh: Lays al-a'mâ man ya'mâ baṣarah wa lakinn al-a'mâ man ta'ummâ baṣîratuh. Naḡal al-âyah fî 'Abd Allâh bin Zayd ya'nî Ibn Umm Maktûm.*⁴⁹

⁴⁷al-Ṭabâṭabâ'î, *al-Mîzân fî Tafṣîr*, Vol. 15, 224.

⁴⁸Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Darus Sunnah, 2002), 338.

⁴⁹'Abd al-Rahmân Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî, *al-Durr al-Manthûr fî al-Tafṣîr bi al-Ma'thûr*, Vol. 6 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983), 61-62.

Dalam ayat-ayat ini ‘*aql*’ disetarakan dengan *sam*’ dan *qalb* dengan *udhun*. Seperti diketahui, telinga (*udhun*) adalah instrumen untuk mendengar (*sam*’), maka sangat mungkin bahwa *qalb* sebenarnya adalah instrumen ‘*aql*. Namun secara biologis, aktivitas *sam*’ - sebagaimana aktivitas *ta’aqul* - merujuk kepada *qalb*. Secara metaforis al-Qur’an menggambarkan adanya mata hati (*baṣīrah*) yang bersifat metafisik, yang secara fungsional dan potensial - dengan catatan tertentu - memiliki kemiripan dengan mata fisik.

Al-Ṭabāṭabā’ī menjelaskan ayat ini dalam tafsirnya:⁵⁰

وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ وَجْهُ التَّرْدِيدِ فِي الْآيَةِ بَيْنَ الْقَلْبِ وَالْأُذُنِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْبَصْرِ. وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّرْدِيدَ فِي الْحَقِيقَةِ بَيْنَ الْإِسْتِفْهَالِ فِي التَّعَقُّلِ وَتَمْيِيزِ الْخَيْرِ مِنَ الشَّرِّ وَالنَّافِعِ مِنَ الضَّارِّ وَبَيْنَ الْإِتْبَاعِ لِمَنْ يَجُوزُ إِتْبَاعُهُ وَهَذَا شَأْنُ الْقُلُوبِ وَالْأُذُنِ - ثُمَّ لِمَا كَانَ الْمَعْنِيَانِ جَمِيعًا - التَّعَقُّلُ وَالسَّمْعُ - فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ شَأْنِ الْقُلُوبِ، أَيْ النَّفْسِ الْمُدْرِكَةِ فَهُوَ الَّذِي بَعَثَ الْإِنْسَانَ إِلَى مُتَابَعَةِ مَا يَعْقِلُهُ أَوْ سَمِعَهُ مِنْ نَاصِحٍ مُشْفِقٍ عَدَّ إِذْرَاكَ الْقَلْبِ لِذَلِكَ رُؤْيَةً لَهُ وَمُشَاهَدَةً مِنْهُ. وَلِذَلِكَ عَدَّ مَنْ لَا يَعْقِلُ وَلَا يَسْمَعُ أَعْمَى الْقُلُوبِ ثُمَّ بُولِعَ فِيهِ بِأَنَّ حَقِيقَةَ الْعُمَى هِيَ عُمَى الْقَلْبِ دُونَ عُمَى الْعَيْنِ لِأَنَّ الَّذِي يَعْمَى بَصَرُهُ يُمْكِنُهُ أَنْ يُدْرِكَ بَعْضَ مَنَافِعِهِ الْفَائِتَةِ بَعْضًا يَتَّخِذُهَا أَوْ يَأْخُذُهَا بِيَدِهِ وَأَمَّا الْقَلْبُ فَلَا بُدَّ لَهُ يَتَسَلَّى بِهِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ.

Terhadap ayat ini pula, Yûsuf ‘Alī⁵¹ menyatakan, *do you not travel through the land, so that their hearts (and minds) may thus learn wisdom*. Sementara term *hearts (and mind)* lebih lanjut dijelaskan secara lebih rinci dengan:

The word for ‘heart’ in Arabic speech import both the seat of intelligent faculties and understanding as well as the seat of effections and emotions. Those who rejects God message may have their physycal eyes and ears, but their hearts are blind and deaf. If their faculties of understanding were ‘qctive,’ would thet not see the Signs of God’s Providence and God’s Wrath in nature around them and in the cities and ruins if they travel intelligently?

⁵⁰al-Ṭabāṭabā’ī, *al-Mīzān fī Tafsīr*, Vol. 15, 388-389.

⁵¹Yûsuf ‘Alī, *The Holy Qur’an*, 863.

Secara tegas, QS. al-Hajj [22]: 46 menyangdingkan kata *'aql* dan *qalb*, sebagaimana kata *sam'* dengan *udhun*, yang oleh Yûsuf 'Alî dipahami sebagai kedekatan antara potensi fungsional dengan media instrumental. Setidaknya ada dua hal menarik yang bisa didalami dalam konteks ini, yakni antara kecerdasan emosional atau intuitif dan kecerdasan intelektual atau diskursif pada satu sisi, dan hubungan antara *'aql* dan *qalb* itu sendiri pada sisi yang lain.

Tentang yang pertama, secara tak langsung Yûsuf 'Alî menempatkan potensi kecerdasan emosional setara dengan potensi kecerdasan intelektual. Indera (*faculties of understanding*) merupakan salah satu pengantar (*madkhûl*) bagi *'aql* dan *qalb* untuk meraih suatu pemahaman. Karena pemahaman tersebut tidak diperoleh hanya secara diskursif semata,⁵² maka ia harus dirasakan secara emosional agar bisa mengantarkan manusia pada pemahaman terjauh⁵³ yang bisa dicapai.

Dengan pandangan demikian, *'aql* tampak tersusun dari dua potensi yang berfungsi secara mutual komplementaris yang oleh 'Alî b. Abî Tâlib⁵⁴ digambarkan dalam bait-bait syairnya:

Al-'aql 'aqlân maḥbû' wa masmû'

Wa lâ yanfa' masmû' idhâ lam yakun maḥbû'

Kamâ lâ yanfa' daw' al-shams wa daw' al-'ayn mamnû'

Dengan bahasa yang khas pada masanya, 'Alî b. Abî Tâlib menyebut *'aql* bagian pertama sebagai *'aql maḥbû'*, yakni alamiah dan menjadi karakter atau watak (*nature*) manusia, yang dalam filsafat dikenal sebagai potensi dasar untuk menentukan yang benar (*quwwat al-iṣâbab fi*

⁵²Pemahaman diskursif semata hanya akan memberi pemahaman yang berhenti pada gejala (*phenomena*) dan tidak bergerak lebih jauh pada faktor-faktor fakultatif atau aspek metafisis yang ada di balik gejala tersebut (*nomena*). Hal ini bisa melahirkan pandangan bahwa hukum alam tercipta dan berlangsung dengan sendirinya secara otomatis secara alami. Padahal, hukum alam sendiri mengindikasikan dengan kuat bahwa sebuah akibat muncul karena adanya/dihasilkan oleh sebab atau sebab-sebab, dan dalam analisis terakhir - Plato, misalnya -logika mengharuskan adanya Penyebab Terakhir yang tidak disebabkan oleh apa atau siapa pun, atau Penyebab Yang tak Bergerak.

⁵³Pemahaman terjauh di sini dimaksudkan pemahaman atas Sebab Terakhir yang bersembunyi di balik hubungan sebab-akibat natural, yakni Allah. Pemahaman manusia tentang-Nya akan sangat dipengaruhi oleh potensi fakultas intelektual dan emosional masing-masing individu.

⁵⁴Abî al-Qâsim, *al-Mufradât fi Gharîb*, 341-342.

al-hukm), yang tidak diperoleh melalui pengalaman maupun analogi. Al-Râzî (w. 313/924) menyebut ‘*aql* jenis ini sebagai *gharîzab yalzamuhâ al-‘ilm bi al-umûr al-kullîyah wa al-badhîyah*,⁵⁵ yang antara lain berfungsi menjadi potensi dasar untuk memperoleh pengetahuan ilmiah. Potensi natural (*matbû‘*) ini tidak lain adalah kemampuan intuitif atau potensi kecerdasan emosional yang dimiliki oleh setiap orang, yang kemampuannya akan semakin meningkat manakala senantiasa dilatih, baik melalui perenungan, empati, maupun merasakan berbagai gejala (*phenomene*) yang dijumpai, hingga akhirnya memahami dan merasakan titik temu antara yang fisik dengan yang metafisik, antara *phenomena* dengan *nomena*.

Sedangkan potensi yang kedua (*masmû‘*) lebih dekat dengan kecerdasan intelektual, yakni pengamatan (yang direpresentasi dengan mendengarkan) berbagai fenomena fisik, yang pada hakikatnya tidak akan memberikan nilai tambah ketika tidak ditopang dengan kecerdasan emosional. Dengan ibarat yang cerdas ‘Alî b. Abî Tâlib menganalogikan “benderang matahari” (fenomena fisik) yang tidak akan memberi pengaruh apa pun, termasuk tambahan pengetahuan dan pengenalan yang seutuhnya, bila ternyata mata (potensi emosional) tertutup fenomena semesta (*âyat*) yang hadir secara fisik dalam semesta, tapi tidak mampu menggugah kesadaran untuk mengenal yang metafisik (*mâ warâ‘at tabî‘ah*) untuk bisa mengenal Allah. Dengan ungkapan lain, bahwa “tahu”, tidak sereta merta membuat setiap orang yang mengetahui bisa merasakan dan lalu mengubah kesaksian, keyakinan, pengakuan, dan tingkah lakunya.

Simbiosis antara kecerdasan intelektual dan kecerdasan emosional ini bisa menghasilkan efek positif yang mampu mendorong manusia untuk kembali kepada pengakuan atau perjanjian primordial, yakni respon pada pertanyaan penegasan Allah, *alast bi rabbikum?*. Idealnya, manusia akan menyadari dan mengakui adanya Tuhan, mematuhi ketentuan-Nya, dan berusaha untuk kembali kepada-Nya dengan kualitas *al-insân al-kâmil*. Dalam konteks ini, hubungan antara ‘*aql* dan *qalb* terlihat sangat tegas dan erat sekali.

Hubungan antara ‘*aql* dan *qalb* dapat digambarkan sebagai hubungan antara instrumen dan potensi fungsional. Perbedaan antara

⁵⁵Salibâ, *al-Mu‘jam al-Falsafî*, Vol. 2, 86.

keduanya dapat dilakukan pada tataran analitis-teoretis, sedangkan secara faktual keduanya bagaikan dua sisi mata uang yang berkaitan secara mutual komplementaris. Bahkan aktivitas indera yang lain - sebagaimana 'aql - semua bermuara pada qalb dengan melalui aktivitas ta'aqqul, sebagaimana tersebut dalam QS. al-Baqarah [2]: 171.

Dalam konteks ini menarik memperhatikan pernyataan yang dikemukakan Harun Nasution bahwa pemahaman dan pemikiran tidak melalui *al-qalb* di dada tetapi melalui *al-'aql* di kepala.⁵⁶ Harun Nasution mencapai kesimpulan ini dengan melacak pengertian 'aql yang berkembang dalam tradisi filsafat Islam yang sangat ketat dipengaruhi Hellenism, dan kata 'aql disejajarkan dengan *nous*, kosakata dari konsep Plotinus yang sangat kompleks.⁵⁷

Nous dalam term Aristoteles dikenal dengan *active intellect*, yang menurut Plotinus secara transenden ada di bawah Prinsip Pertama (*the First Principle*) yang tidak dapat dicapai baik dengan penalaran diskursif maupun intuitif. *Nous* adalah emanasi dari Prinsip Pertama (*al-'Aql al-Anwal*), kemudian secara hierarkis terpancar *soul, motion (principle of life and motion), matter*. Berdasarkan penjelasan Plotinus yang sangat kompleks, *Nous (reason)*:

...sensory perception when the object of comprehension is sensible, and rational apprehension when the object of the comprehension is supersensible. The *Nous* includes in itself the world of ideas... It is *Nous* which is the reality behind the world of phenomena; the things perceived are only the shadows of the real ones... *Nous*, or the rational soul is peculiar to man. It is independent of body and the presumption is that it has its source not in the body.⁵⁸

Dari beberapa literatur, tidak ditemukan uraian secara jelas bahwa aktivitas rasional (*ta'aqqul*) berlangsung di kepala. *Nous*, dalam beberapa pengertian sering disejajarkan dengan Akal Universal, Jiwa Universal,

⁵⁶Nasution, *Akal dan Wahyu*, 8.

⁵⁷Sifat kompleks dalam konsep *nous* Plotinus ini antara lain dikemukakan oleh M. M. Madjid Fakhry Sharif dan S. H. Nassr. (diskusi lebih lanjut dapat dibaca dalam buku-buku mereka tentang sejarah filsafat Islam).

⁵⁸M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1 (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 120-125.

atau Akal Aktif, atau *al-'Aql al-Fa'âl*,⁵⁹ yang kemudian menjadi sumber emanasi (*al-fayḍ*) semesta, merupakan bagian penting yang khas pada manusia. *Nous* dihubungkan dengan manusia melalui roh yang kepadanya semua potensi (*al-quwwah*) berhubungan. Oleh karena itu, pembagian antara kepala dan hati sebagai domain aktivitas *ta'qqul* bukanlah pemisahan, tetapi lebih sebagai pembagian partikular fungsional yang tetap *debatable*.

Tentang hubungan antara *'aql* dan *qalb* ini, seperti filosof Muslim lainnya, al-Ghazâlî (w. 1111) menyatakan; *Inn fi qalb al-insân 'aynân bâdhib ṣifâh kamâlihâ wa hiyâ al-latî yu'abbar 'anhâ târatan bi al-'aql wa târatan bi al-rûh wa târatan bi al-nafs al-insânî*.⁶⁰ Pandangan al-Ghazâlî ini - hingga tingkat tertentu - dapat dibandingkan dengan penjelasan al-Tirmidhî tentang *maqâmât* potensi *qalb* seperti telah dikemukakan sebelumnya. Maka *'ayn al-qalb* atau *baṣîrah* adalah potensi intuitif (kecerdasan emosional) yang mendukung aktivitas diskursif (kecerdasan intelektual),⁶¹ yang berlangsung dalam *qalb*.

Berkaitan dengan fungsi *ta'qqul* ini, al-Qur'an sangat mencela mereka yang tidak mampu meraih kebenaran primordial; mengakui, meyakini, dan mengikuti ketentuan Allah, padahal *âyat* begitu banyak dipasang di kaki langit dan dalam diri manusia. Mereka disamakan dengan binatang, bahkan lebih sesat. Kecerdasan intelektual semata tidak akan bisa mengantarkan manusia pada hakikat fenomena semesta, ia akan berhenti pada gejala itu saja, yang pada hakikatnya hanyalah tanda-tanda Ilahi saja, dan tidak bergerak lebih jauh darinya. Artinya, aktivitas intelektual idealnya didukung oleh aktivitas emosional agar manusia mampu merasakan dan merenungkan berbagai *nomena* yang ada di balik

⁵⁹Dengan beberapa catatan, *active intellect* atau *al-'aql al-fa'âl* ini dapat dibandingkan dengan *the Presence of the Divine Knowledge (khaḍrah al-'ilm al-ilâhî)* dalam tasawuf. Lihat Fakh al-Dîn 'Irâqî, *Divine Flashes* (Toronto: Paulis Press, 1982) 3-32; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (New York: State University of New York, 1989), 145-190.

⁶⁰Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Misbkât al-Anwâr* (Kairo: Dâr al-Qawmîyah li al-Tabâ'ah wa al-Nashr, 1964), 43. al-Ghazâlî menjelaskan tujuh kelebihan *'aql* yang mampu menghindari kesalahan (baca dalam halaman 43-48 buku yang sama).

⁶¹Lihat kembali penjelasan Rasulullah ketika turun QS. al-Ḥajj [22]: 46.

phenomena tersebut. Dengan cara demikian, harapan untuk sampai pada Hakikat Tertinggi (*al-Haqq al-Qaswâ*) bisa tercapai.

Al-'Aql, sebagaimana makna generiknya, *wa aql al-'aql al-imsâk wa al-istimsâk ka 'aql al-ba'ir*, dalam arti yang sesungguhnya akan mampu mengendalikan manusia menjadi *taqwâ* dan menjadi *al-insân al-kâmil*. Tanpa kemampuan mengendalikan, manusia yang berpengetahuan tidak bisa disebut berakal, karena potensi *'aql* tidak sepenuhnya terwujud pada diri yang bersangkutan.

Kesimpulan

Makna *'aql* dalam al-Qur'an adalah simbiosis potensi intuitif (kecerdasan emosional) dan potensi diskursif (kecerdasan intelektual) dalam usaha mengetahui, memikirkan, merenungkan, menyelami, memahami, dan merasakan berbagai fenomena fisik maupun informasi metafisik. Dengan menggabungkan dua kecerdasan tersebut, manusia diharapkan bisa sampai pada Hakikat Terakhir, Kebenaran Tertinggi, Asal dari semua yang ada.

Aktivitas *ta'aqqul* - sebagaimana aktivitas inderawi - bermuara di *qalb*, yang dengannya *'aql* manusia dapat berhubungan dengan *al-'aql al-kullî*, meraih akses pada *'ilm ilâhî*. Prestasi seperti ini hanya bisa diraih oleh para nabi dan utusan Tuhan, lalu para kekasih-Nya. Potensi dasar yang telah tertanam pada manusia secara fitrah, yakni *'aql*, idelanya dapat mengantarkan setiap orang pada kebenaran primordial, *al-Haqq*. Hubungan antara *'aql* dan *qalb*, yang pertama adalah potensi fungsional sedangkan yang kedua merupakan media instrumental, keduanya berhubungan secara mutual komplementaris. Pembagian antara keduanya lebih bersifat teoretik, dan bukan pemisahan. Maka aktivitas *ta'aqqul* yang sebenarnya adalah simbiosis antara potensi emosional dan potensi intelektual yang mampu memberi umpan balik positif pada manusia, yakni mematuhi ketentuan Allah (*taqwâ*). Karena itu, alpanya konsistensi antara pengetahuan yang dicapai dengan perbuatan yang dilakukan membuat seseorang tidak bisa disebut berakal. Berakal tidak diukur dari akumulasi pengetahuan yang dikumpulkan, melainkan dari konsistensi antara pengetahuan yang diraih dengan perbuatan yang dilakukan. Sebanyak apa pun pengetahuan yang dimiliki seseorang, ketika tidak tercermin dalam perbuatannya, maka ia termasuk orang yang tidak

berakal. Idelanya, konsistensi ini menggambarkan kepatuhan kepada Allah.

Daftar Rujukan

- ‘Alí, ‘Abd Allâh Yûsuf. *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary*. Lahore: Shaykh Muḥammad Ashraf, 1938.
- ‘Aṭṭâr, Farîd al-Dîn. *Mantiq al-Ṭayr*. Beirut: Dâr al-Andalûs, 1984.
- ‘Irâqî, Fakh al-Dîn. *Divine Flashes*. Toronto: Paulis Press, 1982.
- Alûsî (al), Shihâb al-Dîn Mahmûd b. ‘Abd Allâh al-Ḥasînî. *Râḥ al-Ma‘ânî fî Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azîm wa al-Sab‘ al-Mathbânî*, Vol. 2. Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, t.th.
- Andalûsî (al), Abû Ḥayyân Muḥammad b. Yûsuf b. ‘Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân Athîr al-Dîn. *Baḥr al-Muḥîṭ fî al-Tafsîr*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.
- Bayḍâwî (al), Nâṣir al-Dîn Abû Sa‘îd ‘Abd Allâh b. ‘Umar b. Muḥammad al-Shîrâzî. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. New York: State University of New York, 1989.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: The Institute of Ismaili Studies, 1993.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur’an dan Terjemahannya*. Jakarta: Darus Sunnah, 2002.
- Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid. *Mi’yâr al-‘Ulûm*. Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.
- _____. *Mishkât al-Anwâr*. Kairo: Dâr al-Qawmîyah li al-Tabâ‘ah wa al-Nashr, 1964.
- Gibb, H. A. R. and Kramers, J. H. (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1. Leiden: E. J. Brill, t.th.
- Ḥusayn (al), Muḥammad Abû al-Qâsim. *Fî Gharîb al-Qur‘ân*. Beirut: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.
- Ibn Khaldûn, ‘Abd al-Raḥman b. Muḥammad. *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, t.th.
- Ibn Manzûr, Muḥammad b. Makram. *Lisân al-‘Arab*, Vol. 11. Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *The Monadology and Other Philosophical Writings*, terj. Robert Latta. London: Oxford University Press, t.th.

- Muhammad, Abi al-Qâsim al-Husayn b. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Ma'arif, t.th.
- Muṣṭafâ, Ibrâhîm (ed.). *Al-Mu'jam al-Wasîf*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1973.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Richmond: Curzon Press, 1996.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Râzî (al), Muḥammad b. Abî Bakr b. 'Abd al-Qâdir. *Mukbtâr al-Siḥâb*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Râzî (al), Muḥammad Fakhr al-Dîn b. Diyâ' al-Dîn 'Umar. *Al-Tafsîr al-Kabîr*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Salibâ, Jamîl. *Al-Mu'jam al-Falsafî bi al-Alfâẓ al-'Arabîyah wa al-Faransîyah wa al-Inklizîyah wa al-Lâtînîyah*, Vol. 2. Beirut: Maktabat al-Madrasa, 1982.
- Sharif, M. M. *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Suyûtî (al), 'Abd al-Raḥmân Jalâl al-Dîn. *Al-Durr al-Manthûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'thûr*, Vol. 6. Beirut: Dâr al-Fikr, 1983.
- Ṭabatabâ'î (al), Muḥammad Husayn. *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. 14 dan 15. Beirut: Mu'assasat al-A'la, t.th.
- Tirmidhî (al), Abî 'Abd Allâh Muḥammad b. 'Alî al-Ḥakîm. *Bayân al-Farq Bayn al-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fu'âd wa al-Lubb*. Kairo: Maktabah al-Kulliyâh al-Azhâriyah, 1958.
- Walbridge, John. *The Science of Mystical Life: Quthb al-Dîn Shîrâzî and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 1992.
- Zarqânî (al), Muḥammad 'Abd al-'Azîm. *Manâbil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol.2. Bairut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, t.th.
- Wawancara eksklusif dengan KH. Mustofa Bisri, di PP. Raudatut Talibin, Rembang, pada pertengahan 2010.