

Konsep *Insān Kullī* menurut Syed Muhammad Naquib Al-Attas

Kholili Hasib*

Institut Agama Islam Darullughah Wadda'wah Bangil
kholili.hasib@gmail.com

Abstract

*This article is an analysis the concept of *insān kullī* according to Prof. Syed Muhammad Naquib al-Attas based on philosophy approach. In his thought's, the concept of *insān kullī* (universal man) is one's of basic elements of the worldview of Islam. Therefore, the concept of *insān kullī* is the one of most important thing at the Prof. Al-Atta's thought. Through this approach, the writer find that the concept of *insān kullī* are related to the worldview, epistemology, and education. In the education aspect for, instant, the concept of *insān kullī* is like a symbol of Islamic university. The islamic university should reflected the universal man. The high education institutions must be chaired by an individual academic leader who has fardhu 'ain science, requaired knowledge. And also committed to religious-philosophical and socio-cultural values in education which is called *insan adabi*. In addition, an understanding of *insān kullī* is studied from metaphyscila aspects of Islam. So, the concept of *insān kullī* is the basic of Islamic education. The main aims of islamic education are incalculate the *insan adabi*. So, the basic metaphysic of Islam must be main and basic element of Islamic education.*

Keywords: *Insan Kulli, Syed Muhammad Naquib Al Attas, Metaphysics, University, Education.*

Abstrak

*Artikel ini menganalisis konsep *insān kullī* menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas dengan pendekatan filosofis. Dalam pemikiran Al-Attas, konsep *insan* merupakan salah satu elemen dasar dalam pandangan hidup Islam (Islamic Worldview). Karena itu, konsep *insān kullī* merupakan kajian penting dalam pemikiran Prof. Al-Attas. Melalui*

* Jl. Raya Raci No.51, Bangil, Pasuruan, Jawa Timur 67153. No HP:+6285280081906.

pendekatan filosofis, penulis mendapatkan bahwa konsep *insān kullī* berkait dengan *worldview*, epistemologi, dan pendidikan. Dalam pendidikan, *insān kullī* dalam pemikiran Prof. Al-Attas merupakan lambang dari konsep universitas Islam. Sebuah universitas Islam seharusnya mencerminkan manusia yang *kullī* (universal). Institusi pendidikan tinggi Islam mesti diketuai oleh seorang pribadi pemimpin akademik yang memiliki ilmu-ilmu wajib baginya dan juga berkomitmen kepada agama-falsafah dan sosial-budaya dalam pendidikan yang disebut pribadi *insān adabī* (manusia beradab). Selain itu, pemahaman tentang konsep *insān* dikaji dari aspek metafisika dasar Islam. Konsep *insān* menjadi dasar pendidikan Islam. Karena tujuan pendidikan Islam melahirkan *insān adabī*. Maka, metafisika dasar Islam harus menjadi landasan pokok pendidikan Islam.

Kata Kunci: *Insan Kulli, Syed Muhammad Naquib Al Attas, Metafisika, Universitas, Pendidikan.*

Pendahuluan

Konsep tentang manusia merupakan elemen penting dalam pandangan hidup Islam (*Islamic Worldview*). Salah satu tradisi keilmuan Islam dalam konsep manusia yang mendapat perhatian penting adalah mengkaji tentang jiwa. Karena dimensi jiwa dalam Islam merupakan bagian metafisika yang lebih tinggi dari sekedar dimensi fisik. Ia sebagai penggerak dari seluruh aktivitas fisik manusia. Gagasan tentang manusia juga menjadi dasar dari bangunan epistemologi Islam. Sebab, dalam epistemologi ada tiga hal penting yang menjadi dimensi. Yaitu; jiwa, makna, serta sifat-sifat dan kegunaan ilmu pengetahuan. Artinya, kajian tentang konsep manusia memberi sumbangan untuk merumuskan konsep epistemologi dalam Islam. Terlebih kajian konsep manusia Prof. Syed Muhammad Naquib al-Attas yang berdasarkan metafisika dasar Islam.

Dalam konteks inilah, Prof. Syed Muhammad Naquib Al-Attas merumuskan konsep manusia ideal dengan menggunakan beberapa terminologi; *insan kullī*, manusia universal (*Universal Man*) yang pada intinya adalah manusia beradab (*Insan Adabī*).¹ Keunikan

¹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Peranan University, Pengislaman Ilmu Semasa, Penafibaratan dan Penafijajahan*, (Kuala Lumpur: CASIS-HAKIM, 2017), 66.

kajian Al-Attas tentang *Insan Kullī* ini adalah, ia dipahami sebagai perlambangan dari sebuah konsep universitas Islam. Menurutnya, gagasan institusi pendidikan tinggi Islam (universitas) sepatutnya mencerminkan seorang manusia yang *kullī* yang bermakna bahwa struktur akademik, kemasyarakatan dan jika mungkin, fisik dari institusi itu sendiri harus berbeda dari apa yang umumnya dikenal dalam praktik masa kini. Ia juga mengatakan bahwa institusi pendidikan tinggi Islam mesti diketuai oleh seorang pribadi pemimpin akademik yang memiliki ilmu-ilmu wajib baginya dan juga berkomitmen kepada agama-falsafah dan sosial-budaya dalam pendidikan. Singkatnya, pemimpin institusi pendidikan tinggi Islam itu haruslah seorang *insan kullī*.² Oleh karenanya, artikel ini menganalisis konsep *insan kullī* dan sumbangannya dalam epistemologi psikologi Islam dan filsafat pendidikan Islam.

Dasar dan Sumber Pemikiran

Prof. Dr. Wan Mohd Nor Wan Daud menjelaskan bahwa, gagasan tentang *Insan Kullī* Prof. Al-Attas dipahami dan disebarkan oleh para ahli metafisika (sufi) seperti Ikhwan al-Shafa, Abu Hamid al-Ghazali, Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, Sadr al-Din al-Qunyawi, ‘Abd al-Razza al-Qashani, Abd al-Rahman al-Jami, Abd al-Karim al-Jili, Sadr al-Din al-Shirazi, dan Nur al-Din al-Raniri.

Pengalaman kehidupan keilmuan al-Attas dapat dibagi dua bagian utama. *Pertama*, kultur pendidikan tradisional Islam. *Kedua*, kultur pendidikan modern Barat. Kultur tradisionalisme bermula dari pengalaman dan latar belakang keluarga. Dari segi nasab al-Attas memiliki darah keturunan ulama besar dan pejabat kerajaan. Al-Attas lahir di Bogor 5 September 1931 dari keluarga ulama *habaib* dengan tradisi tarikh Ba’alawi³ yang kuat. Kekeknya,

² *Ibid.*, 69.

³ Novel bin Muhammad Alaydrus, *Jalan Lurus Sekilas Pandang Tarekat Bani ‘Alawi*, (Solo: Taman Ilmu, T.Th), 22. Lihat juga Kholili Hasib, “Mazhab Akidah dan Sejarah Perkembangan Tasawuf Ba’alawi”, dalam *Kalimah*, Vol. 15 No. 1, (Ponorogo: Fakultas Ushuluddin UNIDA Gontor, 2017), 20.

Habib T.THAbdullah bin Muhsin bin Muhammad al-Attas adalah ulama besar di Bogor. Masyhur dengan panggilan “Habib Empang Bogor”, terkenal sebagai seorang *waliyullah* tidak hanya di Indonesia tetapi juga di Timur Tengah, khususnya negeri Hadramaut Yaman. Neneknya seorang wanita keturunan Turki yang pernah menjadi istri Ungku Abdul Majid, adik Sultan Johor Malaysia, Syed Abu Bakar. Sehingga al-Attas memiliki keluarga di kesultanan Johor Malaysia. Di antara nenek moyangnya (dari pihak ibu) adalah Habib Muhammad Alaydrus, seorang yang terkenal wali dan guru dari Sayyid Abu Hafs Umar Basyaiban, ulama Hadramaut yang membawa Syekh Nuruddin ar-Raniri ke Aceh dengan mengajarkan tarekat Rafaiyyah.⁴ Sedangkan ibunya, Syarifah Raquan Alaydrus merupakan keturunan Ningrat Sunda di Sukapura Jawa Barat.

Pendidikan dasar Islamnya ditempuh di Madrasah Al-‘Urwah al-Wustho Sukabumi sejak tahun 1941-1945, lembaga pendidikan yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantarnya. Al-Attas mempelajari bahasa Arab, kitab-kitab *turats* dan dasar-dasar keilmuan Islam di madrasah ini. Pada tahun 1946 al-Attas kembali ke Johor Malaysia untuk menempuh pendidikan formalnya di Bukit Zahra School kemudian berlanjut di English School tahun 1946-1951. Selama di Johor Malaysia ini al-Attas tinggal bersama Ungku Abdul Aziz bin Ungku Abdul Majid, anak saudara Sultan yang pernah menjadi Menteri Besar Johor Modern.⁵

Setelah menamatkan pendidikan dasar-dasar keilmuan Islam dan pengalaman di sekolah Inggris di Johor itu, al-Attas kemudian mulai berkenalan dengan sejarah dan sastra Melayu. Selama tinggal bersama keluarga sultan Johor ini, al-Attas sudah mengakses manuskrip-manuskrip kuno Melayu. Bahkan juga buku-buku Barat berbahasa Inggris yang tersedia lengkap di perpustakaan keluarga. Sumber bacaan ini membuat kesan dan pengaruh kepada al-Attas

⁴ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaysia, 2014), 1

⁵ *Ibid.*, 2.

mengenai corak pemikiran Islamnya hingga melahirkan ide dan gagasan proyek Islamisasi itu. Al-Attas memiliki perhatian terhadap studi sejarah dan peradaban Melayu Islam. Di antara karya penting tentang pemikiran Melayu yang memiliki pengaruh besar dalam ide Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer adalah: Pemikiran Syekh Nurudin Ar-Raniri tentang *wujud*, berjudul *Raniri and the Wujudīyyah of 17th Century Aceh* diterbitkan Royal Asiatic Society Singapura tahun 1966, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (University of Malaya Press, Kuala Lumpur, 1970), *Comments on the Re-examination of Al-Raniri's Hujjat Al-Siddiq: A Refutation* (Museum Departemen, Kuala Lumpur 1975), *Preliminary Statement Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesia Archipelago* (DBP Kuala Lumpur, 1969).

Karya-karya ini ditulis al-Attas sebelum diadakan konferensi Internasional Pendidikan Islam di Makkah tahun 1977, yang pada saat itu ia menyampaikan gagasan orisinalnya tentang islamisasi ilmu dan pentingnya menghidupkan kembali kerangka keilmuan perspektif Islam. Penelitian al-Attas tentang *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, menurut Prof. Wan Mohd Nor sudah membahas pentingnya konsep-konsep kunci dalam pandangan alam Islam (*worldview* Islam) dalam membina pemikiran dan keilmuan perspektif Islam.⁶ Dengan demikian, ide dan gagasan al-Attas akan keperluan membina satu ilmu perspektif Islam, yang kelak dikenal dengan gagasan bernama “islamisasi ilmu” sesungguhnya jauh ia kaji sebelum tahun 1977 (saat konferensi Internasional), tapi dianalisis sejak menulis risalah doktor tentang Hamzah Fansuri di SOAS (*School of Oriental and African Studies*) London tahun 1966.

Pendidikan modern Barat bermula ketika ia mengambil master di Institute of Islamic Studies Universitas McGill Montreal Kanada mulai tahun 1960-1963. Ia diterima di kampus yang didirikan oleh Wilfred Cantwell Smith ini dengan beasiswa setelah ia menulis buku tasawuf berjudul “*Some Aspects of Sufism as Understood and Practiced Among the Malays*”. Di McGill dia bertemu dengan

⁶ *Ibid.*, 259.

ilmuan dan orientalis terkenal. Antara lain Sir Hamilton Gibb (Inggris) dan Toshihiko Izutsu (Jepang). Selain itu ia berjumpa Fazlur Rahman, tokoh neo-modernis dan Seyyed Hosein Nasr (Iran). Tesisnya berjudul *Raniri and the Wujudiyah of 17 th Century Aceh*. Dengan demikian, al-Attas menekuni tasawuf dan metafisika sejak ia sarjana dan mendalaminya pada saat kuliah tingkat master. Maka, sesungguhnya ide dan gagasan besar al-Attas di bangun di atas metafisika dasar Islam. Selama menjadi mahasiswa di McGill, al-Attas telah terbiasa aktif meluruskan pandangan-pandangan negatif orientalis terhadap Islam. Nalar kritisnya berlanjut pada saat mengabil program doctoral di SOAS London Inggris. Di kampus ini, al-Attas di bawah bimbingan salah satu tokoh orientalis, Prof. Arbery dan Dr. Martin Lings. Tetapi, justru al-Attas tetap kritis kepada pandangan-pandangan orientalis yang menurutnya harus diluruskan. Ia merampungkan program Ph.D-nya setelah mempertahankan disertasi berjudul “*Mysticism of Hamzah Fansuri*” pada tahun 1965.

Prof. Al-Attas memiliki perhatian besar pada persoalan epistemologi. Perhatian ini terlihat sejak pada tahun 1973 yang ia sampaikan pada Konferensi Internasional tentang pendidikan Islam yang pertama antara 30 Maret-8 April 1976 di kota Makkah. Makalahnya berjudul “*Preliminary Thoughts on the Naature of Knowledge and the Definition and Aims of Education*” berisi tentang hakikat manusia, ilmu pengetahuan, definisi dan tujuan pendidikan, serta struktur universitas Islam. Inti dari gagasan al-Attas dalam makalah tersebut adalah tantangan terbesar pada abad modern epistemologi Barat dalam ilmu pengetahuan. Sehingga diperlukan islamisasi ilmu pengetahuan. Ia menekankan tujuan pendidikan melahirkan individu yang baik, pentingnya jiwa individu sebagai tapak pengembangan intelektual dan sosial. Prof. Wan, murid utama Prof. Al-Attas, mengatakan bahwa sepanjang hidupnya al-Attas menumpukan hidupnya pada peningkatan dan pengembangan

individu, intelek, psikologi, akhlak, dan kebahagiaan.⁷

Wan menjelaskan bahwa menurut al-Attas ilmu pengetahuan modern ini telah dibangun, ditafsirkan dan diarahkan melalui pandangan alam (worldview), kerangka intelektual, dan watak psikologis dari kebudayaan dan peradaban Barat. Pandangan hidup yang dianut peradaban Barat melepaskan hubungan baik antara agama dan ilmu, antara iman dan sains. Prof. al-Attas mengatakan: *“Telah banyak tantangan yang muncul di tengah-tengah kekeliruan manusia sepanjang sejarah, tetapi barangkali tidak ada yang lebih serius dan lebih merusak terhadap manusia daripada tantangan yang dibawa oleh peradaban Barat ini. Saya berani mengatakan bahwa tantangan terbesar yang muncul secara diam-diam di zaman kita adalah tantangan ilmu...”*⁸ Pembahasan konsep manusia, termasuk *insan kullī*, Prof. Al-Attas berkait rapat dengan konsep ilmu dengan berbagai unsur-unsurnya. Hal itu, diterangkan oleh para ulama tasawuf terdahulu seperti Imam al-Ghazali, Ibnu Sina, Junaid al-Baghdadi.

Prof. al-Attas mengutip ide Ibnu Abbas, menyebutkan kata *insan* berasal dari kata *nasiya*, yang berarti lupa. Artinya bahwa manusia lupa dengan perjanjian awal (*mītsāq*) antara dirinya dengan Allah SWT. Perjanjian tersebut menunjukkan kepatuhan kepada perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Manusia lupa untuk melakukan tugas dan tujuannya. Ibnu Abbas menyebut manusia sebagai *insan* karena setelah adanya *mītsāq* dengan Allah, manusia lupa.⁹

Prof. Al-Attas menambahkan bahwa kelupaan tersebut menjadi penyebab ketidaktaatan manusia, dan ini awal penyebab untuk bertindak tidak adil (*ẓulm*) dan bodoh. Namun Allah SWT telah membekali manusia dengan kemampuan dan daya akan visi dan pemahaman yang benar. Allah SWT telah menunjukkan

⁷ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam...*, 271.

⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Terj. Khalif Muammar, (Bandung : PIMPIN, 2011), 165.

⁹ Kholili Hasib, “Manusia dan Kebahagiaan; Pandangan Filsafat Yunani dan Respon Syed Muhammad Naquib al-Attas”, dalam *Tasfiyah*, Vol 3 No 1, (Ponorogo: Prodi Aqidah dan Filsafat Islam-UNIDA Gontor, 2019), 30.

manusia perbuatan yang benar dan salah, yang sepatutnya ia berusaha untuk kebaikan dirinya. Prof. Al-Attas menyatakan sekalipun daya imajinasi dan estimasi mungkin membingungkan manusia, tetapi jika manusia ikhlas dan benar kepada tabiatnya yang mulia, maka Allah akan membantunya dan membimbingnya meraih kebenaran dan perbuatan yang benar.

Manusia yang memiliki akal, hikmah, tabiat, dan nafsu menunjukkan bahwa manusia memiliki sifat kekurangan dan kelebihan. Sifat-sifat kekurangan dan kelebihan pada manusia ini sekaligus juga menandakan perbedaannya dengan makhluk-makhluk lain seperti malaikat yang selalu memiliki kesempurnaan dan binatang atau tumbuhan yang selalu memiliki kekurangan. Manusia akan memiliki kelebihan dibanding makhluk yang lain jika akal dan hikmah digunakannya untuk mengatur tabiat dan nafsu. Manusia akan lebih unggul dibanding makhluk lainnya, jika manusia mau dan bisa menaklukkan nafsunya.

Karena manusia merupakan konsep kunci dalam al-Qur'an, maka tidak heran jika para ulama dalam berbagai disiplin ikut pula membahas perihal seluk beluk kejiwaan manusia. Al-Kindi menulis kitab tentang terapi kejiwaan dengan musik. Sedangkan Ali ibn Sahl Rabban al-Tabari menulis buku berjudul *al-Ilāj al-Nafs* yang seringkali diterjemahkan menjadi *psychotherapy*. Senada juga al-Farabi mendiskusikan topik yang berkaitan dengan psikologi sosial dan masalah-masalah kesadaran. Lebih jauh lagi Ibn Tufayl yang mendahului teori tabula rasa, membahas mengenai perdebatan antara *nature* dan *nurture*. Ibn Zuhr yang dilatinkan menjadi Avenzoar juga menggambarkan penyakit yang serupa dengan meningitis. Oleh karenanya, konsep manusia dalam Islam sangatlah penting untuk dibahas, khususnya dalam membangun sebuah peradaban Islam.

***Mītsāq* dan Asal Fitrah Kemanusiaan**

Pembicaraan konsep manusia dalam pemikiran Prof. Al-Attas dibahas sampai pada konteks metafisika dasar Islam. Pembahasan

demikian tersambung dengan konsep *mītsāq* (perjanjian asal), tingkat manusia pada level spiritual dan dilanjutkan dengan konsep adab dan keadilan. Tiga pembicaraan ini nanti juga berkait dengan epistemologi sekaligus. Jadi, uraian semua itu berada dalam ‘lingkaran’ *the worldview of Islam* bersama elemen-elemen dasarnya. Sehingga, pembicaraan konsep satu akan secara otomatis membahas konsep lainnya. Akan tetapi, penelitian ini difokuskan pada aspek yang berkait secara langsung dengan konsep *insan kullī*, yaitu pendidikan tinggi dan model filosofi psikologi Islam.

Terlebih dahulu, peneliti akan mengawali dengan pembahasan konsep *mītsāq*. Konsep yang menjadi dasar perbincangan hakikat manusia. Karena pemahaman manusia tentang *mītsāq* dalam pembahasan Prof. Al-Attas menjadi asas kokoh bagi manusia yang beragama.¹⁰ Secara singkatnya, *mītsāq* adalah pembahasan tentang persaksian manusia tentang ketuhanan Allah di alam ruh sebelum manusia diciptakan di dunia. Di alam ruh ini, seluruh manusia diikat oleh Allah SWT dengan perjanjian (*mītsāq*) untuk menyembah kepada-Nya dan menyerahkan dirinya kepada Allah SWT ketika telah diwujudkan di dalam dunia.

Pada alam *mītsāq* ini, manusia menurut Prof. Al-Attas berada pada kondisi spiritual terbaik. Perjanjian tersebut dijelaskan di dalam al-Qur’an surah al-A’raf ayat 172 yang artinya: “Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): «Bukankah Aku ini Tuhanmu?» Mereka menjawab: «Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi». (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: «Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)». Mengutip Syaikh Junaid al-Baghdadi, Prof. Al-Attas menjelaskan makna ayat tersebut. Pada kondisi di alam yang disebut alam *alastu* tersebut,

¹⁰ Mohd Farid Mohd Shahrān, “*Mithaq Sebagai Landasan Agama dan Akhlak*” dalam Mohd Zaidi Ismail & Wan Suhāmi Wan Abdullah (Eds.), *Adab dan Peradaban untuk Syed Muhammad Naquib al-Attas*, (Kuala Lumpur: MPH Publishing, 2012), 117.

manusia sudah wujud (*existence*) tetapi wujudnya bukan jenis wujud yang biasa kita kenali di alam dunia ini. Jenis kewujudan manusia di alam ini hanya Allah SWT yang tahu. Yaitu kewujudan yang nirwaktu dihadapa Allah SWT. Pada jenis kewujudan ini manusia berada pada keadaan yang terbaiknya. Ketika Allah memanggil, mereka segera menjawabnya dengan cepat. Allah SWT memberi pengetahuan tentang diri-Nya dengan baik.¹¹

Berdasarkan hal itu, maka ada jenis kewujudan yang berbeda dengan kewujudan (eksistensi) yang kita pahami secara umumnya. Kewujudan di alam ini adalah eksistensi manusia yang terbaik. Prof. Al-Attas menyatakan bahwa kewujudan terbaik di sini karena manusia dibuat oleh Allah SWT untuk bersaksi (*asyhada*) dengan penuh kesadaran dirinya. Di kondisi ini, manusia mengenal Allah SWT dengan baik, menyaksikan dengan langsung (*syuhūd*) realitas tertinggi dan kebenaran (*the Reality and Truth*).¹² Pengenalan (*ma'rifah*) dan pengakuan kewujudan manusia ini menjadi dasar agama Islam.

Maka, sesungguhnya beragama adalah dalam rangka membimbing manusia untuk menjadi dan kembali kepada kewujudan terbaiknya. Ketika lahir manusia dalam kondisi fitrah. Nabi SAW bersabda: “*Setiap anak yang lahir dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanya lah yang menjadikannya Yahudi, Majusi, atau Nasrani.*” (HR. Tabrani). Hadis ini menunjukkan bahwa memang manusia pada asalnya adalah suci, sebab ia pernah wujud dalam kondisi spiritual yang tinggi di alam alastu. Ketika kewujudannya tidak pada dalam bentuk fisik. Ketika lahir, manusia masih bersih ruhnyanya. Perubahan terjadi ketika manusia menjadi dewasa dengan segala lingkungannya. Di sini juga amat pentingnya pendidikan orang tua untuk menjaga kesucian atau kefitrahan manusia. Karena terkontaminasi oleh lingkungan itu, maka manusia memerlukan agama untuk tetap menjaga atau mengembalikan lagi kepada kondisi ruh terbaiknya sebagaimana di alam alastu, yakni menerima Allah

¹¹ Syed Muammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*,... 179-178

¹² *Ibid.*, 180.

SWT sebagai Tuhan yang mesti disembah oleh semua manusia.

Namun, perlu dicatat, manusia di alam dalam keadaan bermacam-macam tidak sama. Di antara ruh manusia itu ada yang bercahaya terang sekali yaitu para Nabi. Ada pula yang lemah, kuat dan lain-lain. Mohd Farid Mohd Shahrān dalam “Adab dan Peradaban” mengutip Ibnu Katsir bahwa dalam perjanjian itu Allah SWT telah menentukan amalan-amalan manusia dan nasib ukhrawi mereka. Selain itu juga, dikutip dari Imam al-Qurtubi yang menjelaskan suatu hadis bahwa ketika persaksian itu manusia berbeda-beda keadaannya. Meskipun begitu, semua ruh manusia bersatu dalam penerimaan ketuhanan Allah SWT. Sehingga sejak awalnya, manusia menerima Allah SWT Tuhannya. Persaksian ini juga menunjukkan bahwa manusia telah menerima tanggungjawab peribadatannya kepada Allah SWT. Berdasarkan ini, ketika manusia beranjak dewasa tetapi kemudian menentang Allah SWT, maka diistilahkan dengan *ghāfil* (lupa). Maksudnya, manusia sesungguhnya dalam lubuk hati mengetahui fitrahnya menyembah Allah SWT, hanya karena menuruti hawa nafsu, manusia lupa perjanjian dengan Allah SWT.

Fitrah merupakan kedudukan ruhani manusia yang menjadi asal datangnya manusia ke dunia dan menjadi tempat pengembalian mereka. Kesaksian manusia di alam *alastu* sesungguhnya ikrar yang sebenarnya dari manusia yang menjadi rujukan segala bentuk persaksian (*syahādah*) yang lain di dunia. Keseluruhan kehidupan beragama manusia di dunia harus ditujukan kepada pengembalian diri manusia secara ruhnya kepada keadaan fitrahnya. Jadi, fitrah manusia itu adalah tunduk dan patuh kepada Allah SWT, pasrah menerima ketuhanan Allah SWT.

Pemikiran ini kemudian dikaitkan oleh Prof. Al-Attas dengan konsep beragama yang disebut ber-*dīn*, sebagaimana ditulis di atas bahwa paham *mītsāq* ini menjadi asas beragama. Prof. al-Attas menganalisis bahwa yang tepat memahami Islam itu sebagai konsep *al-Dīn*. Ia mengaitkan *dīn* dengan kata *dayn* (hutang). Dua kata (*dīn* dan *dayn*) berasal dari akar kata yang sama *dayana*. Apa kaitan antara beragama dengan hutang?

Makna-makna utama dalam kata *dīn* dapat disimpulkan menjadi empat: keadaan berhutang, penyerahan diri, kuasa peradilan, dan kecenderungan alami. Prof. al-Attas menjelaskan bahwa manusia sebenarnya berhutang kepada Allah, yang menciptakan dan yang memberinya rizki, serta yang telah mewujudkannya dan memelihara eksistensinya. Bahkan hutang manusia terhadap Tuhan bersifat total dan menyeluruh. Sebab hutang tersebut berupa hutang kewujudan, hutang dari ketiadaan menjadi ada, dan juga hutang pemeliharaan kewujudannya sehingga ia bisa terus wujud di alam ini. Maka, proses pengembalian hutang inilah yang kemudian oleh al-Attas dikaitkan dengan konsep *dīn* (yang biasa diterjemahkan dengan agama). Secara ontologis, apabila manusia berhutang pada Tuhan, maka posisi manusia adalah pihak yang rugi. Maka, proses pengembalian hutang ini sebagai jalan manusia untuk mencapai keuntungan dan kejayaan di akhirat.

Prof. al-Attas mengatakan bahwa dengan mengembalikan diri kepada Tuhan, yaitu dengan cara mematuhi perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya, manusia yang asalnya adalah rugi akan mendapat balasan yang berlipat ganda, yang bukan saja bisa menutupi kerugiannya bahkan akan memperoleh keuntungan yang besar dari eksistensinya. Menurut penjelasan Prof. Al-Attas, tujuan beragama adalah mengembalikan manusia kepada keadaan asalnya.¹³ Pada kondisi ini, manusia menyadari akan jati diri dan spiritualnya melalui pengetahuan manusia yang benar. Tujuan hidup di dunia sesungguhnya adalah proses kembali kepada Tuhan.

Amalan inilah disebut oleh Prof. al-Attas sebagai *ber-dīn*, yang hakikatnya membayar hutang itu. Sifat hutang adalah mengikat dan menjadikan orang yang berhutang rendah dan hina di sisi pemberi hutang. Keseluruhan kehidupan manusia akhirnya

¹³ Keadaan asal yang dimaksud adalah keadaan manusia pada alam *alastu*. Disebut oleh Prof. al-Attas di masa *the state of the pre-separation* (keadaan sebelum perpisahan). Ketika Allah SWT mengumumkan kepada Malaikat bahwa Dia akan menciptakan khalifah di atas muka bumi. Lihat di Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin...*, 13.

harus didasarkan kepada usaha penyerahan diri sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S al-Dhariyyat [51]:56 yang artinya: “*Dan tidak lah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepadaku*”. Rasa keberhutangan (*dayn*) ini merupakan alasan penghambaan manusia kepada Allah SWT. Jadi dapat digambarkan bahwa bergama merupakan amalan membayar hutang hamba manusia kepada Allah SWT. Seperti halnya orang berhutang uang atau harta, seorang hamba yang merasa berhutang itu tunduk dan taat kepada orang yang memberi hutang. Dengan demikian, seorang hamba berpasrah kepada Allah SWT (*aslama*). Jadi, hamba wajib melakukan pelayanan (*khidmah*) kepada Allah SWT. Dengan pengamalan *khidmah* inilah maka manusia disebut ‘*abd* (hamba). Amalan *khidmah* ini dengan ibadah, yaitu melakukan sesuatu yang diperintahkan dan hidup sesuai dengan aturan-Nya. Maka, makna *dīn* memiliki empat dimensi, yaitu keberhutangan, berserah diri, kekuatan hukum, dan kecenderungan alami.¹⁴

Memaknai agama Islam dengan perspektif *dīn* ini jelas merupakan pengamalan agama sampai pada tingkat spiritual dengan pendekatan “hutang-piutang”. Prof. Al-Attas menjelaskan, dengan manusia mengembalikan dirinya kepada Allah SWT sebagai penguasa dan Dzat Yang memberi hutang, maka manusia dengan setia dan sadar sepenuhnya mengikuti perintah-Nya serta menjauhi larangan-Nya. Sehingga perbuatan manusia ini akan “dihitung” dan ia akan menerima balasan yang baik sebagaimana dijelaskan Allah SWT dalam Q.S. al-Baqarah [1]:245 yang artinya: “*Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allah SWT, pinjaman yang baik, maka Allah SWT akan melipatgandakan pembayaran kepadanya dengan lipat ganda yang banyak*”. Dalam hal ini Prof. Al-Attas memberi penjelasan:

Perlu dicatat di sini bahwa kata yang digunakan untuk menyatakan ‘pinjaman’ (*yuqridu*) berasal dari *qarada*, *qard* memiliki pengertian makna yang tidak sama dengan kata hutang (*dayn*), di

¹⁴ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam the Concept of Religion and the Foundation of the Ethic and Morality*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), 2.

mana yang terakhir hanya dapat ditujukan pada manusia. ‘Pinjaman’ di sini adalah ‘pengembalian sesuatu yang asalnya dimiliki oleh Sang Pemilik yang sekarang memintanya kembali, dan harus dikembalikan kepadanya’. Manusia adalah milik ‘Tuhannya dan eksistensinya hanyalah merupakan ‘pinjaman’ baginya untuk sementara. Di sisi yang lain kata-kata ‘pinjaman yang baik’ (*qardān hasanan*) yang ditujukan pada manusia mempunyai maksud metaforik, yang bermakna ‘pengabdian kepada Allah SWT’, ‘pekerjaan yang baik’ yang dimaksud, karena semua ini dapat dikatakan menjadi miliknya dan karena melakukannya ia akan diberi balasan yang melimpah.¹⁵

Dalam hal ini, Hamid Fahmy Zarkasyi menjelaskan, kecenderungan manusia untuk berkhidmat kepada Allah SWT itu disebut fitrah. Setiap orang yang berperilaku sesuai dengan pola fitrah ini berarti mengikuti naluri dirinya atau mengikuti tuntutan dirinya yang sesungguhnya. Hamid mengatakan: “Naluri sebenarnya adalah berserah diri pada Tuhan atau menjalankan *din*. Karena beragama itu adalah kecenderungan atau naluri maka beragama bukan paksaan dan tidak boleh dipaksakan. Dengan demikian pula, taat dan berserah diri kepada Tuhan itu disebut *aslama* suatu sikap yang terbaik dalam memeluk *din*.¹⁶ Penghambaan manusia kepada Allah SWT merupakan salah satu makna beragama yang dikaitkan dengan konsep *mītsāq*. Suatu perjanjian manusia untuk kembali kepada keadaan asalnya. Jadi, semakin dia kuat memegang janji itu, maknanya ia semakin dekat secara spiritual dengan Allah SWT. Kedekatan dengan Allah SWT ini dalam rangka kembali kepada keadaan terbaik manusia. Artinya, keadaan manusia di zaman *alastu* menjadi acuan manusia dalam beragama yang sesungguhnya.¹⁷

Dalam pandangan Prof. Al-Attas, manusia beragama dengan baik dan betul, bisa kembali lagi kepada kondisi spiritual itu (pra-eksistensi sebelum jiwa manusia menjadi makhluk berjasad).

¹⁵ Syed M Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme...*, 74.

¹⁶ Selengkapnya lihat di Hamid Fahmy Zarkasyi, “Konsep Din al-Islam” dalam *Islamia*, Vol XII No. 1, (Jakarta: INSISTS, 2018).

¹⁷ Mohd Farid Mohd Shahrān, *Mītsāq sebagai Landasan Agama dan Akhlak...*, 126.

Manusia yang mampu kembali ke alam spiritual pra-eksistensi itu merupakan manusia yang telah mencapai kedudukan tinggi dalam spiritualnya, setelah melewati berbagai rintangan, *riyāḍah* (olah jiwa) dan *mujāḥadah* (memerangi hawa nafsu). Keberhasilan mencapai kedudukan agung itu tergantung dari perkembangan intelektualnya, keadaan beragamanya, dan kemurahan Allah SWT (anugerah-Nya). Ketika telah naik tingkat spiritualnya itu, manusia melihat dunia yang beragama bentuk ini tidak lagi sama dengan yang dia tahu sebelumnya (ketika belum naik spiritualnya). Ia mengalami apa yang disebut “keterpisahan” (*farq*). Istilah *farq* menunjukkan manusia melihat dunia fisik ini secara berbeda. Sehingga, yang terpisah itu kondisi spiritualnya dengan dunia fisik. Secara rasional masih menyadari dunia fisik ini wujud. Tetapi dari aspek metafisik, tidaklah wujud. Maka, dalam kondisi ini manusia menyaksikan (*musyāḥadah*), mengalami dan mengalami Kebenaran Yang Hakiki, yaitu Allah SWT.¹⁸ Karena itu, manusia yang seperti ini adalah manusia yang hanya ingat kepada Allah Swt (*dzikrullah*). Ketiadaan dunia fisik (*fanaʿ*) sesungguhnya dimaknai, tidak melihat nilai dari dunia. Nilai yang ia rasakan adalah nilai tertinggi yaitu Tuhan Yang Maha Esa.

Realitas dan apa saja yang dilihat manusia, dalam kondisi ini, bukan realitas satu-satunya. Ada realitas lain yang lebih tinggi dan lebih *ḥaq*. Yaitu Tuhan. Mereka ini disebut kelompok manusia pilihan (*khamās al-Khamās*). Spiritualnya telah matang dan sempurna, berada dalam bimbingan dan petunjuk Allah SWT dan selalu mendapatkan pertolongan (*taufiq*). Keyakinan dan praktik agama serta syariah yang secara konsisten dilakukan mereka selama ini didasari oleh ilmu pengetahuan yang benar, niat yang ikhlas dan akhlak yang mulia. Mereka tetap bisa melihat realitas fisik, tetapi pandangan terhadap realitas fisik telah berbeda dengan manusia awam. Karena itu, cara menilai realitas fisik pun berbeda.¹⁹ Dalam kondisi ini, manusia benar-benar seperti pada masa *alastu*. Manusia

¹⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics...*, 87.

¹⁹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam...*, 38-39.

ingat dengan ikatan janji asal (*mītsāq*). Pengenalan dan pengakuan seperti ini merupakan dasar beragama Islam, menyertakan kesadaran perbedaan antara Allah dengan dirinya. Kesadaran perbedaan antara Allah dan hamba muncul di dalam konteks spiritual.

Dengan demikian, umat Islam perlu memahami agama mereka dalam perspektif konsep *dīn*. Perspektif yang dijelaskan oleh Prof. Al-Attas ini meniscayakan pemahaman ilmu tasawuf yang benar. Dari penjelasan tentang asal manusia, fitrah manusia dan makna beragama, dapat ditarik kesimpulan bahwa penjelasan Prof. Al-Attas menggunakan pendekatan tasawuf yang dimaknai pengamalan syariah pada tingkat *iḥsān*. Pendekatan memahami agama dengan konsep *dīn* ini ternyata melahirkan suatu pandangan bahwa beragama bukan sekedar amalan ritualitas belaka. Justru ritualitas yang kosong dari ilmu pengetahuan yang benar, tidak akan membawa manusia pada tingkat tinggi. Beragama dalam pandangan ini berarti mencakup ritual, rasional dan spiritual. Ketiga unsur ini pun saling berkait. Definisi Prof. Al-Attas tentang tasawuf yaitu pengalaman syariah pada tingkat *iḥsān* memberi kesan bahwa untuk mencapai spiritualitas tinggi tingkat *iḥsān* harus dengan mengamalkan syariah (yang di antaranya adalah ritual). Pengamalan syariah yang benar harus didasari oleh ilmu yang benar. Kebenaran suatu ilmu diperoleh melalui aktivitas rasional. Tingat paling tinggi manusia dalam beragama pada kondisi spiritualnya itu.



Kesepadanan (*unity*) dalam beragama ini merupakan suatu cara melahirkan manusia yang baik (adabi). Sesuai dengan misi Nabi Muhammad SAW, bahwa beliau diutus untuk mendidik manusia menjadi manusia berakhlak. Perspektif ini menarik bila diamalkan dan diterapkan dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan atau perkara lainnya. Ilmu pengetahuan perlu disatukan dengan perkara spiritual. Ritualitas ilmu pengetahuan dengan hanya menghafal saja tidak melahirkan manusia adabi. Maka, ilmu pengetahuan dengan bungkus

spiritual akan melahirkan manusia yang memiliki spiritualitas tinggi dalam setiap amalannya, sebagai apapun dan di manapun.

Insan Adabi dan Kebebasan Manusia

Kebebasan yang dimaksud bukanlah keterlepasan dalam segala bidang kehidupan termasuk agama dan akhlak. Juga tidak diartikan tiap individu manusia berhak untuk meyakini apa saja tanpa perlu tunduk kepada ketentuan agama yang telah diinstitusikan. Berarti, makna kebebasan bukan seperti yang dimaksud para filosof atau sebagian pemikir Barat modern bahwa manusia yang berakal adalah manusia yang bebas dari segala ikatan.²⁰ Sebagian pemikir Barat modern memaknai kebebasan manusia dengan kebebasan diri dari segala bentuk kekangan. Adapun kekangan paling kuat berasal dari Negara. Selanjutnya, mereka berpendapat dengan membebaskan konsep ini, manusia dapat meraih kebahagiaan. Dengan sendirinya bermakna bahwa beragama tidak membawa manusia kepada kebahagiaan.

Dalam pandangan Islam, kebebasan dan beragama bermakna sebaliknya. Dalam agama Islam beragama memiliki cita-cita membebaskan manusia dari segala bentuk belenggu. Hanya saja, perbedaan besarnya pada apa yang dimaksud dengan belenggu itu. Agama Islam memiliki misi membebaskan manusia dari belenggu kebodohan dan hawa nafsu. Kebebasan dapat dimaknai berlebihan ketika hawa nafsu dibiarkan berjalan liar, sehingga bisa menyebabkan kehancuran dan malapetaka. Konsep terbaik dari kebebasan adalah adanya kebebasan yang terkawal dan dipimpin.²¹ Inilah konsep kebebasan dalam pandangan Islam yang tidak menjerumuskan manusia dalam kehancuran.

Pemikiran ini juga diungkapkan oleh Ki Hajar Dewantara. Ia mengatakan bahwa kebebasan hanya terdapat dalam hidup manusia

²⁰ Khalif Muamar, *Atas Nama Kebenaran*, (Bangi-Selangor: Institut Alam dan Tamaddun Melayu [ATMA] Universiti Kebangsaan Malaysia, 2006), 74.

²¹ *Ibid.*, 76.

yang besusila. Kemerdekaan manusia sesungguhnya terbatas pada kebebasan yang lain. Artinya, sebagai manusia yang beradab atau bersusila, manusia harus mengakui hak orang lain,²² termasuk hak Tuhannya. Di sini Ki Hadjar menyimpulkan, bahwa kemerdekaan itu tidak hanya bebasnya hidup, akan tetapi yang utama adalah kesanggupan dan kemampuan untuk hidup dengan kekuatan sendiri, menuju kearah tertib-damai serta selamat dan bahagia, berdasarkan kesusilaan hidup manusia.²³ Islam berpandangan bahwa manusia dilahirkan dalam keadaan *ḥurr* (bebas), akan tetapi kebebasan tersebut tidak membebaskannya dari nilai-nilai murni yang membedakan manusia dengan hewan. Allah SWT telah memberi kemuliaan manusia. Kebebasan, dalam Islam, tidak mutlak. Manusia selalu memerlukan kawalan dalam melakukan peranan dan tanggungjawabnya, kawalan terbaik adalah dirinya. Maka, membangun diri yang berkualitas tinggi itu bagian dari membina penjagaan manusia itu sendiri.

Karena itu, hati yang bersih, pikiran yang benar dan spiritual yang tinggi sesungguhnya merupakan ‘benteng’ bagi diri manusia itu dari upaya-upaya kebebasan yang liar. Perilaku, karakter dan adab seseorang dikendalikan oleh pikiran. Alparslan Acikgenc, pakar pemikiran Islam asal Turki mengatakan bahwa pikiran itu menjadi motor perbuatan.²⁴ Baik buruknya perilaku dikendalikan oleh pemikiran manusia. Dalam Islam, Allah SWT merupakan realitas tertinggi menjadi acuan setiap aktivitas kaum Muslim. Seorang Muslim dinilai kurang sempurna imannya jika dalam satu aspek dia menjadikan Allah SWT sebagai acuan, tapi dalam aspek lain menepikan Allah SWT. Apapun aktivitas, profesi dan kegiatan manusia merupakan penghambaan (ibadah) kepada Allah SWT.

²² Majelis Luhur Persatuan Tamansiswa, *Ki Hadjar Dewantara Pemikiran Konsepsi Keteladanan Sikap Merdeka*, (Yogyakarta: UST-PRESS, 2013), 479.

²³ *Ibid.*, 480

²⁴ Alparslan Acigence, *Islamic Science Towards A Definition*, (Kuala Lumpur: ISTAC), 29.

Seseorang yang telah sampai pada *ihsān* juga selalu memelihara kehadirannya di mana saja berada bersama Allah SWT. Memelihara kehadiran ini disebut *syuhūd*. Dalam Islam ada ibadah yang disebut *ghairu mahdab*. Aktivitas apa saja yang tidak bertentangan dengan syariat bisa menjadi ibadah. Maka, setiap Muslim yang melakukan aktivitasnya dengan memelihara kebersamaan bersama Allah SWT disebut *ihsān*. Syekh Abdul Wahid bin Zaid menjelaskan tentang *ihsan*: “Jika Tuhanku mengawasiku, maka aku tidak mempedulikan selain-Nya”. Demikian yang dimaksud kajian tauhid pada level tasawuf. Seorang saintis yang *ihsān* misalnya, dia melakukan kerja-kerja sainsnya, atau aktivitas keilmuannya dengan selalu merasa bersama Allah SWT. Ketika ia merasa bersama Allah SWT itulah dia menggunakan pandangan-pandangan keilmuannya terkait dengan-Nya. Dia melihat peristiwa alam bukan sekedar realitas yang terjadi secara ‘otomatis’. Tapi dia meyakini bahwa dalam peristiwa alam itu ada kuasa Allah SWT. Bahwa alam itu merupakan tanda (*‘alāmah*) akan kewujudan agung Allah SWT.

Prof. Al-Attas menjelaskan makna *insān* dan kaitannya dengan kebebasannya. Dalam diri manusia terdapat dua unsur, yaitu sifat hewani dan sifat *‘aqlī*. Sifat hewani ini mengingingkan aspek-aspek kepuasan jasad dan kebutuhannya. Sedangkan sifat *‘aqlī* cenderung memenuhi kebutuhan *rūḥani*. Ketika sifat hewani unggul daripada sifat hewani, maka manusia menjadi jahat. Begitu sebaliknya ketika sifat *‘aqlī* menguasai sifat hewani, maka manusia menjadi baik. Kebebasan tidak bermakna melepaskan sifat hewani sampai mengalahkan sifat *‘aqlī*. Prof. Al-Attas menjelaskan terminologi kebebasan dalam Islam yang tepat menggunakan istilah *ikhtiyār*. Yaitu, perbuatan memilih yang baik. Kata *ikhtiyār* terkait dengan *khayr* yang artinya baik. Keduanya dari akar kata yang sama yaitu “*khara*”, “*khayara*”. Maka, pilihan yang diartikan dalam *ikhtiyār* itu mesti pilihan yang baik, lebih baik dan terbaik di antara dua kemungkinan.²⁵

²⁵ Syed M Naquib al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, (Pulau Pinang: Penerbit Universitas Sains Malaysia, 2007), 63.

Dengan demikian, jika manusia dihadapkan pada dua pilihan – baik dan buruk – lalu memilih yang buruk, maka dia bukan memilih berdasarkan *ikhtiyār*. Jika dikembalikan kepada makna adab, yaitu menempatkan sesuatu dengan benar pada tempatnya, maka memilih yang buruk itu adalah kezaliman. Karena disebut praktik kezaliman, maka tidak dapat disebut kebebasan memilih dengan konsep *ikhtiyār*. Jadi memilih yang baik itu terkait dengan keadilan. Prof. Al-Attas mengatakan: “Kebebasan adalah beramal dengan mengikuti apa yang dikehendaki oleh hak dan fitrah manusia”.²⁶ Jadi yang dimaksud pilihan bebas itu adalah memilih di antara yang baik.

Berdasarkan penjelasan itu, maka dapat diambil suatu kesimpulan bahwa kebebasan dalam konsep *ikhtiyār* itu terkait dengan sifat *‘aqlī*, adab, keadilan dan hikmah. Semua hal itu terlebih dahulu memerlukan adanya ilmu dalam diri manusia. Karena dengan ilmu dan pengetahuan manusia mengenal mana kedudukan yang tepat, ada saja yang termasuk sifat jahat dan baik. Tanpa ilmu, manusia tidak akan bisa membedakan hal-hal tersebut. Berarti, kebebasan itu praktik pemilihan yang berdasarkan ilmu. Kemudian jika nilai-nilai kebaikan; hikmah, *‘iffah*, keadilan, itu semua bersumber dari agama dan *tanzīl* dari al-Qur’an, maka kebebasan itu berarti berasaskan teologi. Karena pengenalan terhadap nilai-nilai kebaikan itu bersumberkan dari iman. Maka, di sini diperlukan kesadaran tentang kebenaran yang asal datangnya dari hidayah Allah, dan keyakinan (iman) yang benar. Kesimpulannya, kebebasan dengan konsep *ikhtiyār* itu berdasarkan epistemologi Islam dan teologi yang benar.

Jika kebebasan berdasarkan konsep *ikhtiyār* itu berasaskan epistemologi dan teologi seperti yang dijelaskan di atas, maka kebebasan manusia yang demikian ini didasarkan atas kesadaran spiritual yang tinggi. Berarti sama sekali tidak ada paksaan terhadap diri manusia. Manusia dengan karakter nilai kebaikan di atas, merupakan manusia yang telah mengenali hakikat kebenaran

²⁶ *Ibid.*, 63.

itu secara spiritual dan menyadari kedudukan dirinya. Karakter demikian merupakan *spiritual-character* yang memiliki dorongan diri yang murni, asli tanpa paksaan dan kepentingan apapun. Sehingga, ketika manusia ini mempraktikkan kebebasannya, itu tidak merasa terpenjara atau terkurung oleh keharusan memilih yang baik. Sebab, perkara yang ia pandang hanya perkara yang baik, lebih baik dan pertengahan di antara keduanya. Ia tidak memandang yang selainnya. Bila mengetahui ada perkara buruk, maka tidak akan dilihatnya sebagai jalan yang dipilih. Tidak ada peluang dalam jiwanya untuk condong memilih yang buruk. Sebab, ia menyadari memilih yang buruk berarti menzalimi dirinya sendiri. Sedangkan, sifat nilai-nilai kebaikan itu tetap tidak berubah. Makanya, pemilihan yang baik juga tidak berubah, akan selalu tetap. Karena nilai kebaikan itu bersifat *tanzīlī*.

Pemahaman ini *insān* pada hakikatnya adalah makhluk yang berpengenalan, berfitrah suci dan berupaya besar dalam mencapai ilmu jika dibimbing yang tepat. Manusia bukan sekedar suatu jasad fisik yang hanya menuntut keperluan badan semata-mata. Sebaliknya manusia merupakan *insān* ruhani yang hakikat dan pencapaian ruhaninya yang akan menjadi penentu kepada tahap kemanusiaan yang sebenarnya,²⁷ menjadi manusia beradab (*insān adabī*).

Insān adabī adalah manusia terpelajar (*educated*) yang baik, dalam pengertian beradab secara menyeluruh meliputi spiritual dan material seseorang. Maka, *insān adabī* secara lengkapnya adalah orang baik yang sadar sepenuhnya terhadap tanggungjawab dirinya kepada Allah SWT, memahami dan menyelenggarakan penunaian keadilan terhadap dirinya dan diri orang lain dalam masyarakat dan terus berupaya meningkatkan setiap aspek dalam dirinya menuju

²⁷ Wan Suhami Wan Abdullah, "Beberapa Wajah dan Faham Dasar Tasawuf Menurut Al-Attas Berdasarkan Karyanya The Positif Aspects of Tasawuf", dalam *Adab dan Peradaban; Karya Pengi'tirafan untuk Syed Muhammad Naquib al-Attas*, (Kuala Lumpur: MPH Publishing, 2012), 217-218.

kesempurnaan sebagai insān adabī.²⁸ Prof. Al-Attas menjelaskan pengertian adab yaitu:

“Pengenalan (recognition) serta pengakuan (acknowledgement) akan hakikat bahwa ilmu dan segala sesuatu dalam rencana susunan berperingkat mertaba dan derajat, dan pengenalan serta pengakuan akan tempat atau keadaan yang wajar bagi seseorang dalam kaitannya dengan hakikat tersebut dan juga dengan potensi dan keupayaan ruhani, aqli dan fisiknya”.²⁹

Pengamalan adab seorang insān adabī meliputi adab terhadap Allah, terhadap dirinya sendiri, adab kepada sesama manusia, adab dalam ruang lingkup ilmu, adab dalam kaitannya dengan alam. Adab dalam kaitannya dengan Allah SWT adalah menempatkan Allah SWT di kedudukan-Nya yang benar dengan cara memahami secara benar sifat-sifat-Nya, *asma*’-Nya, perbuatan-Nya, dan mengamalkan perintah-Nya dengan cara yang benar, meninggalkan semua perkara yang dilarang-Nya dan terus-menerus memperbaiki diri sendiri serta memohon ampunan-Nya. Imam al-Ghazali menjelaskan adab kepada Allah SWT antara lain ikhlas dalam beramal, memalingkan pandangan selain kepada Allah SWT, mendahulukan-Nya dalam setiap perkara, menghidupkan ibadah-ibadah, marah ketika ada pelanggaran-pelanggaran yang diharamkan, merasa malu kepada-Nya, dan lain-lain.³⁰ Sedangkan adab dalam kaitan dengan diri dimulai ketika seseorang mengakui dwi-hakikatnya yakni *al-Nafs al-Nātiqah* dan *al-Nafs al-Ḥayawānīyah*. Jika *al-Nafs al-Nātiqah* menguasai dan mengendalikan *al-Nafs al-Ḥayawānīyah* maka seseorang itu telah menempatkan dirinya di tempat yang wajar. Keadaan ini disebut adil terhadap diri.³¹

²⁸ Syed M Naquib al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin...*, 15 dan 54.

²⁹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Peranan Universiti Pengislaman Ilmu Semasa, Penafibaratan dan Penafijajaban*, (Kuala Lumpur: CASIS-HAKIM, 2017), 79.

³⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Adab fi al-Dīn* dalam “Majmu’atu Rasail al-Imam al-Ghazali”, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 2013), 90.

³¹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Peran University Pengislaman Ilmu Semasa...*, 80.

Adapun adab dalam kaitannya dengan sesama manusia maknanya adalah peraturan akhlak yang diterapkan kepada tingkah laku sosial mengikuti kewajiban tertentu berdasarkan kedudukan seseorang dalam keluarga dan masyarakat. Kedudukan seseorang tidak ditentukan oleh kekuasaan, kekayaan dan keturunan. Akan tetapi, berdasarkan kriteria yang telah ditentukan oleh al-Qur'an yakni berdasarkan kedudukan ilmu dan sifat-sifat yang terpuji. Ketika seseorang menampilkan sifat ketulusan, *tawāḍu'*, penghormatan, cinta, perhatian dan kedermawanan kepada orang tua, orang yang berwibawa, anak-anak, tetangga, dan pemimpin umat, maka itu menunjukkan bahwa ia telah mengetahui tempat yang wajar bagi dirinya dalam kaitannya dengan orang lain.³²

Adab kepada ilmu berarti mengenali dan mengaku derajat atau kedudukan ilmu berdasarkan martabat keluhuran dan keutamaannya, sehingga ilmu-ilmu yang berdasarkan kepada wahyu wajib dikenali dan diakui sebagai ilmu yang lebih sempurna dan lebih utama daripada ilmu-ilmu yang berdasarkan pada akal. Ilmu fardu 'ain senantiasa ditempatkan lebih tinggi di atas ilmu fardu kifayah. Ilmu yang dapat menghantarkan kepada hidayah (petunjuk) dalam kehidupan adalah lebih unggul daripada ilmu yang memiliki kegunaan praktis. Menurut al-Attas, kekacauan ilmu terjadi ketika seorang pelajar mendapat pengajaran yang tidak tepat mengenai konsep fardu 'ain dan fardu kifayah. Kesalahan itu terletak pada strategi pembelajaran. Yakni cara mengajarkan ilmu fardu kifayah yang melepaskan secara total dengan konsepsi ilmu fardu 'ain. Apalagi pengajar-pengajar ilmu fardu 'ain menyalahkan dan mengelirukan. Dalam penjelasan Prof. al-Attas, kehilangan adab terjadi ketika terjadi ketimpangan praktik konsep fardu 'ain dan fardu kifayah. Yakni mendahulukan ilmu fardu kifayah sebelum melandasinya dengan ilmu fardu 'ain. Semua ilmu pengetahuan (ilmu fardu kifayah) harus diajarkan berdasar kepada dan sesuai dengan cara serta tujuan dari ilmu fardu 'ain.³³

³² *Ibid.*, 81.

³³ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin...*, 146.

Adapun adab terhadap alam berarti disiplin perbuatan manusia yang berhubungan dengan program susunan berperingkat sehingga manusia dapat membuat suatu penilaian yang dapat berkenan dengan nilai benar tentang segala sesuatu di alam sebagai tanda kewujudan Allah SWT, sebagai sebab-sebab ilmu, dan sebagai sesuatu yang bermanfaat untuk pembangunan fisik dan rohani manusia. Seseorang harus menempatkan pepohonan, bebatuan, pegunungan, sungai, lembah, danau, binatang dan habitatnya di tempat yang wajar. Islam memadamkan alam fenomenal itu dengan cara yang metafisik. Ia harus dilihat dengan parameter ketuhanan.

Ibnu Athaillah al-Sakandari dalam untaian kata hikmahnya mengatakan: “Engkau terikat oleh alam (fenomenal) selama engkau belum bisa ‘melihat’ penciptanya. Apabila kamu mampu ‘melihat’ penciptanya, maka alam ini akan tunduk kepadamu”. Untuk mengetahui rahasia alam ini, kita perlu mengenal Allah Sang Pencipta. Hal ini telah menjadi ‘rumus’ pada ilmuwan Muslim terdahulu, bahwa meneliti alam sudah pasti dengan menggunakan pendekatan dan ‘kaca mata’ Islam. Alam bukan sekedar benda mati dan fisik. Namun, ia adalah tanda kekuasaannya atau ‘ayat’ Allah SWT. Dengan cara seperti itu, Imam al-Ghazali mengatakan orang yang telah memahami hikmah-hikmah rahasia di balik alam ini akan menancap keimanannya kepada Allah SWT, termasuk dalam meneliti jiwa manusia (psikologi). Ia mengatakan: “Jika kamu melihat jiwa dirimu, maka kamu akan menemukan keajaiban dan tanda-tanda kekuasaan-Nya”³⁴. *Insān kullī* yang sesungguhnya adalah merujuk kepada Nabi Muhammad SAW. Seseorang yang sempurna dari aspek spiritualnya, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Prof. Wan Mohd Nor menjelaskan bahwa *insān kullī* adalah seseorang yang berwibawa di beberapa bidang, dengan mengamalkan adab dalam segala perkara atau aspek seperti di atas.

³⁴ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Hikmah fī Makblūqātillāh*, dalam “Majmu’atu Rasail al-Imam al-Ghazali”, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 2013), 3, 52.

Relevansi bagi Pendidikan

Prof. Al-Attas menjelaskan bahwa disintegrasi adab mengakibatkan terjadinya korupsi ilmu – yang selanjutnya sudah pasti akan melahirkan korupsi-korupsi yang lain – seperti munculnya pemimpin palsu. Yakni seseorang yang tidak layak untuk menjadi pemimpin.³⁵ Dalam rangka untuk melahirkan pemimpin yang baik dan unggul maka pendidikan nasional perlu memberi penekanan kepada pembentukan sikap “adil terhadap diri”. Lawan dari adil adalah zalim. Adian Husaini menjelaskan, menurut al-Qur’an seorang manusia bisa melakukan kezaliman terhadap dirinya sendiri. Sehingga internalisasi adab dalam diri seseorang menjadikan dirinya dalam keadaan adil terhadap diri sendiri.³⁶ Pembangunan akhlak yang baik dalam diri itu dijelaskan oleh Imam al-Ghazali melalui empat langkah. *Pertama*, menjadi murid seorang *mursyid* (pembimbing spiritual) yang mampu menuntut dan memperhatikan secara seksama sehingga mengetahui kekurangan-kekurangannya. *Kedua*, meminta bantuan kepada seorang teman yang ikhlas dan memiliki pemahaman untuk diminta mengamati keadaan dan kondisi tersebut secara teliti. *Ketiga*, mengakui kekurangan diri dari orang lain. *Keempat*, bergaul dengan orang-orang lain dan memisalkan kekurangan yang dilihat pada mereka bagaikan ada pada kita. Jika melihat kekurangan pada orang lain, maka segera mencurigai dirinya memiliki kekurangan yang sama.³⁷

Berdasarkan hal itu, maka pembangunan manusia Indonesia melalui pendidikan psikologi yang berdasarkan pada konsep adab itu. Konsep *insān kullī* menjadi filosofi ilmu pendidikan psikologi. Perspektif Islam mengenai ilmu psikologi perlu memahami terlebih dahulu apa itu manusia. Sebelum mempelajari tentang pendidikan, maka ilmuwan perlu mengenali hakikat manusia. Sebab, manusia

³⁵ Syed Muhammad Naquib al-Attas & Wan Mohd Nor Wan Daud, *The ICLIF Leadership Competency Model (LCM): An Islamic Alternative*, (Kuala Lumpur: IBFIM, 2014), 23.

³⁶ Adian Husaini, *Mewujudkan Indonesia Adil dan Beradab*, (Surabaya: Bina Qalam dan INSISTS, 2015), 105.

³⁷ M. Abul Quasem, *Etika al-Ghazali*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1988), 96

yang menjadi objek dan pelaku pendidikan. Manusia adalah makhluk Allah yang berbeda dengan hewan atau jin. Karena itu, memperlakukan manusia berbeda dengan memperlakukan hewan. Begitu pula manusia yang dewasa jiwanya berbeda dengan manusia yang belum matang kejiwaannya. Mengenal manusia, berarti harus mengenal jiwa manusia itu, dengan tingkatan-tingkatannya. Karena, hakikatnya perilaku manusia dikendalikan oleh jiwanya. Mengetahui perkembangan jiwa anak didik, diperlukan untuk mengetahui solusi-solusi yang digunakan pendidik dalam menangani masalah proses belajar anak didik. Karena itu, di sini perlu dibahas secara singkat tentang jiwa manusia.

Dalam konteks ilmu psikologi perkembangan, pemahaman tentang perkembangan manusia merupakan bagian integral dari permasalahan dan pembahasan dalam bidang psikologi pendidikan. Proses pengajaran dan pembelajaran tidak akan bisa efektif dan efisien apabila seorang pendidik tidak memahami perkembangan peserta didik secara menyeluruh, terutama yang berkaitan dengan perkembangan jiwa.³⁸ Artinya, perlakuan terhadap anak didik dipengaruhi oleh pengetahuan guru tentang konsep jiwa manusia.

Maka menurut Prof. Al-Attas istilah pendidikan yang tepat adalah *ta'dib*. Konsep *ta'dib* yang digagas al-Attas adalah konsep pendidikan Islam yang bertujuan menciptakan manusia beradab dalam arti yang komprehensif. Pengertian konsep ini dibangun dari makna kata dasar *adaba* dan derivasinya. Makna *addaba* dan derivasinya, bila maknanya dikaitkan satu sama lain, akan menunjukkan pengertian pendidikan yang integratif. Di antara makna-makna tersebut adalah, kesopanan, keramahan, dan kehalusan budi pekerti yang identik dengan akhlak. Adab juga secara konsisten dikaitkan dengan dunia sastra, yakni adab dijelaskan sebagai pengetahuan tentang hal-hal yang indah yang mencegah dari kesalahan-kesalahan. Sehingga seorang sastrawan disebut *adib*. Makna

³⁸ Iskandar, *Psikologi Pendidikan Sebuah Orientasi Baru*, (Jakarta: Gaung Persada, 2009), 33.

ini hampir sama dengan definisi yang diberikan al-Jurjani, yakni *ta'dīb* adalah proses memperoleh ilmu pengetahuan (*ma'rifah*) yang dipelajari untuk mencegah pelajar dari bentuk kesalahan.

Kata *ta'dīb* adalah *maṣḍar* dari *addaba* yang sebenarnya secara konsisten bermakna mendidik. Berkenaan dengan hal itu, seorang guru yang mengajarkan etika dan kepribadian tersebut disebut juga *mu'addib*. Setidaknya ada tiga derivasi dari kata *addaba*, yakni *adīb*, *ta'dīb*, *muaddib*. Dari gambaran tersebut dapat dikatakan, keempat makna itu saling terikat dan berkaitan. Seorang pendidik (*muaddib*), adalah orang yang mengajarkan etika, kesopanan, pengembangan diri atau suatu ilmu (*ma'rifah*) agar anak didiknya terhindar dari kesalahan ilmu, menjadi manusia yang sempurna (*insān kāmil*) sebagaimana dicontohkan dalam pribadi Rasulullah SAW. Cara mendidiknya perlu dengan menggunakan cara-cara yang benar sesuai kaidah, menarik dan indah – seperti seorang sastrawan yang menyuguhkan kata-kata dengan benar, indah dalam berpuisi.

Konsep *ta'dīb* adalah konsep pendidikan Islam yang komprehensif, karena aspek-aspek ilmu dan proses pencapaiannya mesti dicapai dengan pendekatana *tamḥīdīy* dan objek-objeknya diteropong dengan pandangan hidup Islami (*Islamic Worldview*). Pendekatan *tamḥīdīy* adalah pendekatan yang tidak dikotomis dalam melihat realitas. Menurut al-Attas, pendidikan Islam bukanlah seperti pelatihan yang akan menghasilkan spesialis. Melainkan proses yang akan menghasilkan individu baik (*insān adabī*), yang akan menguasai berbagai bidang studi secara integral dan koheren yang mencerminkan padandangan hidup Islam.

Model pendidikan yang menitikberatkan pada pelatihan cenderung menghasilkan individu pragmatis, yang aktivitasnya tidak mencerminkan pandangan hidup Islam. Ia hanya belajar untuk tujuan kepuasan materi. Padahal, pendidikan adalah proses panjang yang titik kulminasinya adalah kebahagiaan akhirat. Maka, konsep *ta'dīb* menafikan itu. Target yang ingin dicapai dalam konsep *ta'dīb* adalah penguasaan ilmu-ilmu itu mesti terselimuti oleh *worldview Islam*. Tidak

ada dikotomi antara ilmu umum dan ilmu syar'i. Semua ilmu yang dipelajari, baik ilmu matematika, fisika, kimia, biologi, bahasa, sosial dan lain sebagainya, mesti mendapat asupan dengan ilmu syari'at.

Sehingga bisa dikatakan, integralisasi sains dan ilmu-ilmu humaniora dengan ilmu syar'i adalah inti utama konsep pendidikan *ta'dib*. Sebab dalam pandangan hidup Islam, aspek duniawi harus dihubungkan dengan cara yang sangat mendalam kepada aspek akhirat, dan aspek akhirat adalah signifikasi yang final. Pandangan hidup Islam terbangun dari jaringan-jaringan konsep yang saling terkait seperti konsep Tuhan, wahyu, manusia, alam, ilmu, agama dan lain sebagainya. Manusia beradab menurut al-Attas adalah manusia yang sadar akan kedudukan dirinya di tengah realitas alam dan harus bisa berbuat selaras dengan ilmu pengetahuan secara positif, terpecah dan terpuji.

Manusia yang beradab, akan melihat segala persoalan di alam ini dengan kacamata *worldview Islam*. *Worldview Islam* menjadi 'pisau' analisa setiap persoalan keduniawian. Sebagaimana dinyatakan al-Attas, *insān adabī* itu harus berbuat selaras dengan ilmu pengetahuan secara positif. Yakni, seorang manusia yang selalu menggunakan epistemologi Islam dalam dialognya dengan realita alam. Individu-individu yang beradab seperti ini berperan penting secara sosial dalam membentuk sebuah masyarakat beradab.

Sehingga, konsep *ta'dib* adalah konsep pendidikan yang bertujuan menghasilkan individu beradab, yang mampu melihat segala persoalan dengan teropong *worldview Islam*. Mengintegrasikan ilmu-ilmu sains dan humaniora dengan ilmu syari'ah. Sehingga apapun profesi dan keahliannya, syar'iah dan *worldview Islam* tetap merasuk dalam dirinya sebagai parameter utama. Individu-individu yang demikian ini adalah manusia pembentuk peradaban Islam yang bermartabat. Dalam tataran praktis, konsep ini memerlukan proses islamisasi ilmu pengetahuan terlebih dahulu. Maka, di sinilah relevansi pendidikan pembangunan manusia itu dengan menawarkan konsep *ta'dib*.

Kesimpulan

Konsep *insān kullī* Prof. Al-Attas menghadirkan kembali konsep manusia yang menjadi salah satu elemen dasar dalam *islamic worldview*. Karena, konsep manusia yang dihadirkan menjadi pembentuk pemikiran islami. Karena *islamic worldview* itu bersifat tetap dan konstan, maka konsep tentang manusia juga tidak berubah. Pemahaman tentang konsep manusia menjadi konsep yang tetap (*tsabāt*) tidak berubah. Pemikiran Prof. Al-Attas tentang *insān kullī* ini menjadi landasan dasar dalam filsafat pendidikan Islam. Sehingga, dalam filsafat pendidikan Islam, perkara pertama yang harus dibahas adalah konsep manusia. Secara singkatnya, kajian filsafat pendidikan Islam itu dimulai dari kajian psikologi manusia. Sebab, objek dan pelaku pendidikan adalah manusia. Kesalahan dalam memahami konsep manusia, akan berakibat pada kekeliruan dalam filsafat pendidikan Islam.

Terkait dengan itu, maka konsep *insān kullī* menjadi suatu kerangka dasar dalam mengkaji dua ilmu. Yaitu ilmu filsafat pendidikan dan ilmu psikologi Islam. Kerangka kajian atau *framework* sangat menentukan dalam arah dan tujuan suatu kajian keilmuan. Oleh karenanya, kajian filsafat pendidikan dan psikologi dalam Islam, melibatkan kajian ilmu tasawuf. Di mana keduanya harus melibatkan aspek-aspek spiritual. Sehingga konsep *insān* menjadi dasar dalam kerangka kajian filsafat pendidikan dan psikologi dalam Islam yang terkait erat dengan epistemologi. Tingkat keilmuan seseorang dipengaruhi oleh tingkat spiritualitasnya. Semakin tinggi tingkat spiritualnya, maka semakin tinggi level keilmuan seseorang. Karena pada tingkat transendental manusia, terjadi kesatuan dan keselarasan antara aspek rasional dengan aspek intelektual, antara aspek empiris dengan aspek pengalaman rohani (*syuhūd*). Jadi, penyatuan secara integral yang dimaksud dalam kajian ini adalah kesatuan antara aspek-aspek tersebut di atas.[]

Daftar Pustaka

- Acikgence, Alparslan. 1996. *Islamic Science; Towards Definition*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Attas, Syed M Naquib. 1981. *The Positive Aspects of Tasawuf; Preliminary Thoughts on Islamic Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: Akademi Sains Islam Malaysia.
- _____. 1992. *Islam the Concept of Religion and The Foundation of The Ethic and Morality*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- _____. 1995. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- _____. 2005. *Risalah untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- _____. 2007. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- _____. 2011. *Islam dan Sekularisme*. Terj. Khalif Muammar. Bandung : PIMPIN.
- _____, et al. 2014. *The ICLIF Leadership Competency Model (LCM): An Islamic Alternative*. Kuala Lumpur: IBFIM.
- Alaydrus, Novel bin Muhammad. T.Th. *Jalan Lurus Sekilas Pandang Tarekat Bani 'Alawi*. Solo: Taman Ilmu.
- Al-Baghdadi, Abdul Qohir. T.Th. *Al-Farq Baina al-Firaq*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 1975. *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifah al-Nafs*. Beirut: Darul Afaq al-Jadidah.
- _____. 1991. *Ihya' Ulūm al-Dīn*. Jilid 1. Kairo: Dar al-Fikr.
- _____. 1996. "Al-Risālah al-Lādūniyyah", dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut Lebanon: Dar al-Fikir.
- _____. 2013. "Al-Adab fī al- Dīn" dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah.
- _____. 2013. "Mi'raj al-Sālikīn" dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- _____. 2013. "Rauḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Sālikīn" dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- _____. 2013. *Al-Hikmah fī Makhlūqātillab*, dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Jaili, Abdul Karim ibn Ibrahim. 2014. *Insan Kamil*. Terj. Misbah el-Majid. Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana.
- Al-Kalabadzi, Abu Bakar Muhammad bin Ishaq. 2011. *Al-Ta'aruf li*

- Madzhab Abl al-Tasawwuf*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Maliki, Muhammad bin Alwi. T.Th. *Muhammad al-Insan al-Kamil*. Surabaya: Hai'ah as-Sofwah al-Malikiyah.
- Al-Syafi'i, Hasan Mahmud, dkk. 2004. "Hakikat Ilmu Kalam: Definisi, Matlamat, Metode, Topik Perbincangan dan Kedudukannya dalam Ilmu-Ilmu Islam", Terj. Wan Suhaimi Wan Abdullah, dalam *Afkar*, Vol 5, No 1. Kuala Lumpur: Universitas Malaya.
- Arroisi, Jarman. 2016. "Teori Jiwa Perspektif Al-Razi", dalam *Disertasi* Universitas Islam Negeri Sunan Ampel. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel.
- Bakker, Anton dkk. 1990. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- _____. 1992. *Ontologi Metafisika Umum Filsafat Pengada dan Dasar Kenyataan*. Jogjakarta: Kanisius.
- Barbour, Ian G. 2002. *Juru Bicara Tuhan antara Sains dan Agama*. Terj. ER Muhammad. Bandung: Mizan.
- Dewantara, Ki Hadjar. 2013. *Pemikiran, Konsepsi, Keteladanan dan Sikap Merdeka I (Pendidikan)*. Yogyakarta: Penerbit Universitas Sarjanawiyata Taman Siswa dan Majelis Luhur Persatuan Tamansiswa.
- Fromm, Erich. 2004. *Konsep Manusia Menurut Marx*. Terj. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hadiwijono, Harun. 1995. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius.
- Husaini, Adian. 2015. *Mewujudkan Indonesia Adil dan Beradab*. Surabaya: Bina Qalam dan INSISTS.
- Ishaq, Usep Muhammad. 2014. *Menjadi Saintis Muslim*. Depok: Indie Publishing.
- Iskandar. 2009. *Psikologi Pendidikan Sebuah Orientasi Baru*. Jakarta: Gaung Persada.
- Ismail, Mohd Zaidi. 2012. Wan Suhaimi Wan Abdullah (Ed). *Adab dan Peradaban untuk Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Kuala Lumpur: MPH Publishing.
- Leaman, Oliver. 1996. *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge.
- M. Abul Quasem. 1988. *"Etika al-Ghazali"*. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Mahmudah, Siti. 2016. *Historisitas Syariah; Kritik Relasi-Kuasa Khalil Abd. Al-Karim*. Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara.

- Majelis Luhur Persatuan Tamansiswa. 2013. *Ki Hadjar Dewantara Pemikiran Konsepsi Keteladanan Sikap Merdeka*. Yogyakarta: UST-PRESS.
- Meleong, Lexy. 2004. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Muamar, Khalif. 2006. *Atas Nama Kebenaran*. Bangi-Selangor: Institut Alam dan Tamaddun Melayu [ATMA] Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Nata, Abuddin. 2004. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Parchiano, Novella. 2009. “Sejarah Pengetahuan Michel Foucault”, dalam *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia.
- Peraturan Menteri Perencanaan Pembangunan Nasional/Kepala Badan Perencanaan Pembangunan Nasional Republik Indonesia Nomor 2 tahun 2019 tentang Rancangan Rencana Kerja Pemerintah tahun 2020
- Qusyairi, Imam. 1994. *Al-Risālah al-Qusyairiyah*. Kairo: Dar al-Ma’arif.
- Rolston III, Holmes. 2006. *Sains dan Agama, Sebuah Survey Kritis*. Terj. Tim UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Sharifah Shifa al-Attas (Ed). 1996. *Islam and the Challenge of Modernity, Proceeding of the inaugural Symposium on Islam and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Context*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Thomas, R. Murray, dkk. 2008. *Thesis and Dissertations; A Guide to Planning Research and Writing*. California: Corwin Press.
- Tim Pengembang Ilmu Pendidikan FIP-UPI. T.Th. *Ilmu dan Aplikasi Pendidikan*. Bandung: Imperial Bhakti Utama.
- Tim Penyusun. 2019. *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI)*. Jakarta: Dirjen Pendis Kemenag RI.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. 2003. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M Naquib al-Attas*. Bandung: Mizan.
- . 2014. *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaysia.
- . 2017. *Peranan University, Pengislaman Ilmu Semasa, Penafibaratan dan Penafijajahan*. Kuala Lumpur: CASIS-HAKIM.
- Zaprul Khan. 2013. *Filsafat Umum sebuah Pendekatan Tematik*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2012. *Misykat; Refleksi tentang Islam, Westernisasi dan Liberalisasi*. Jakarta: INSISTS.