

Epistemology Of Education In The Qur'an

Epistemologi Pendidikan Dalam Al-Qur'an

Ahmad Faqihuddin¹, Kadar M. Yusuf², M. Dliyaul Abrar³Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau^{1,3,4}Email: faqihuddin31@gmail.com¹, kadarmyusuf@gmail.com², abrarchanna30@gmail.com³

*Corresponding Author

Received : 15 November 2025, Revised : 20 December 2025, Accepted : 13 January 2026

ABSTRACT

The epistemology of education in the Qur'an examines how knowledge is acquired, understood, and directed within the educational process. The Qur'an presents a comprehensive structure of knowledge through three key concepts: 'ilm as rational and cognitive knowledge, ma'rifah as inner and reflective spiritual awareness, and hikmah as the wisdom to apply knowledge appropriately and ethically. From a Qur'anic perspective, sources of knowledge include revelation, reason, sensory experience, and intuition, which collectively form an integrated epistemological framework. This study highlights the Qur'anic critique of modern epistemologies that tend to separate knowledge from moral and spiritual values. In contrast, Qur'anic epistemology offers an integrative approach that situates knowledge within a value-oriented and human-centered framework. Therefore, the epistemology of education in the Qur'an is relevant as a foundation for developing an educational paradigm that emphasizes not only intellectual achievement but also moral integrity, meaningful learning, and human dignity.

Keywords: Epistemology, Islamic Education, Qur'an, 'Ilm, Ma'Rifah, Hikmah.

ABSTRAK

Epistemologi pendidikan dalam Al-Qur'an membahas cara pengetahuan diperoleh, dipahami, dan diarahkan dalam proses pendidikan. Al-Qur'an memperkenalkan struktur pengetahuan yang bersifat komprehensif melalui konsep 'ilm sebagai pengetahuan rasional, ma'rifat sebagai pengenalan batin yang bersifat reflektif-spiritual, dan hikmah sebagai kemampuan menerapkan pengetahuan secara bijaksana. Dalam perspektif Qur'ani, sumber pengetahuan mencakup wahyu, akal, pancaindra, dan intuisi yang saling melengkapi dalam membangun pemahaman yang utuh. Kajian ini menyoroti kritik Al-Qur'an terhadap epistemologi modern yang cenderung memisahkan ilmu dari nilai moral dan spiritual. Sebagai alternatif, epistemologi Qur'ani menawarkan pendekatan integratif yang menempatkan pengetahuan dalam kerangka nilai dan tujuan kemanusiaan. Dengan demikian, epistemologi pendidikan dalam Al-Qur'an relevan sebagai landasan pengembangan paradigma pendidikan yang tidak hanya berorientasi pada penguasaan ilmu, tetapi juga pada pembentukan manusia yang berakhlak, bermakna, dan berkeadaban.

Kata Kunci: Epistemologi, Pendidikan Islam, Al-Qur'an, 'Ilm, Ma'Rifat, Hikmah.

1. Pendahuluan

Dalam diskursus pendidikan modern, epistemologi sering dipahami secara dominan melalui pendekatan rasional-empiris. Pendekatan ini, sebagaimana dikritik dalam kajian pendidikan kritis dan religius, berpotensi mengabaikan dimensi nilai dan spiritualitas dalam proses pembelajaran (Ina ter Avest & Maaïke Rietveld-van Wingerden, 2016). Akibatnya, pendidikan cenderung tereduksi menjadi proses transfer pengetahuan dan keterampilan teknis semata. Berbeda dengan paradigma tersebut, Al-Qur'an menawarkan epistemologi pendidikan yang bersifat integratif. Pengetahuan tidak hanya dipahami sebagai produk akal ('ilm), tetapi juga sebagai proses pengenalan batin (ma'rifat) dan kebijaksanaan praksis (hikmah). Kerangka ini menempatkan wahyu sebagai sumber normatif yang membimbing penggunaan akal dan

pengalaman empiris manusia, sebagaimana ditekankan dalam pemikiran pendidikan Qur'ani kontemporer (Kadar M. Yusuf, 2015).

Konsep pengetahuan dalam Al-Qur'an dirumuskan melalui tiga kategori fundamental, yaitu *'ilm*, *ma'rifat*, dan *hikmah*. *'Ilm* merepresentasikan pengetahuan yang diperoleh melalui aktivitas rasional dan empiris, seperti proses belajar, pengamatan, penalaran, serta interaksi manusia dengan tanda-tanda Tuhan, baik yang bersifat kauniyah maupun qauliyah. Dalam kerangka ini, pengetahuan dipahami sebagai hasil usaha intelektual manusia dalam memahami realitas. Berbeda dengan *'ilm*, *ma'rifat* menunjukkan dimensi pengetahuan yang lebih mendalam dan bersifat batiniah, yakni pengenalan intuitif dan spiritual terhadap kebenaran serta kehadiran Ilahi. Pengetahuan jenis ini tidak semata-mata dihasilkan oleh akal, melainkan melalui kejernihan hati dan kesadaran spiritual. Adapun *hikmah* dipandang sebagai puncak pengetahuan, karena mengintegrasikan pemahaman teoretis dengan kemampuan mengaplikasikan pengetahuan secara tepat, proporsional, dan bernilai.

Dengan demikian, ketiga konsep tersebut tidak hanya menggambarkan ragam pengetahuan dalam Islam, tetapi sekaligus mencerminkan struktur epistemologi Qur'ani yang bersifat holistik dan integratif, di mana dimensi rasional, spiritual, dan praksis saling berkelindan dalam membentuk manusia yang berilmu dan berkeadaban.

Pendidikan modern yang berkembang di bawah pengaruh epistemologi Barat menunjukkan kecenderungan sekularisasi yang kuat. Ilmu pengetahuan kerap dilepaskan dari dimensi nilai moral dan spiritual, lalu diarahkan terutama pada tujuan-tujuan instrumental seperti efisiensi, daya saing, dan pemenuhan kebutuhan ekonomi pasar. Orientasi tersebut berdampak pada lahirnya praktik pendidikan yang lebih menekankan kecerdasan intelektual, namun kurang memberi perhatian pada pembentukan etika dan kedalaman spiritual peserta didik. Kondisi ini, dalam pandangan Syed Muhammad Naquib al-Attas, merupakan bentuk *corruption of knowledge*, yakni kerusakan ilmu yang berakar pada hilangnya adab dalam proses pendidikan (Al-Attas, 1993).

Sejalan dengan kritik tersebut, Al-Ghazali menegaskan bahwa pengetahuan yang tidak disertai proses *tazkiyah al-nafs* berpotensi menjerumuskan manusia pada sikap kesombongan, disorientasi moral, dan pada akhirnya keruntuhan peradaban (Al-Ghazali, 2005). Perspektif serupa dikemukakan oleh Ibn Khaldun, yang menilai bahwa pendidikan yang mengabaikan dimensi kejiwaan dan pembinaan moral akan melahirkan generasi yang rapuh secara karakter serta kehilangan daya bangun peradaban (Ibn Khaldun, 2004).

Dalam konteks modern, kritik ini diperkuat oleh Fazlur Rahman yang menyebut praktik pendidikan semacam itu sebagai lahirnya "pengetahuan yang terasing dari tujuan etisnya," yakni ilmu yang berkembang tanpa orientasi moral dan tanggung jawab kemanusiaan (Fazlur Rahman, 1982).

Dalam konteks tersebut, epistemologi Qur'ani menghadirkan paradigma alternatif yang lebih komprehensif dan berorientasi pada kemanusiaan. Al-Qur'an menempatkan wahyu, akal, pancaindra, dan intuisi sebagai sumber pengetahuan yang saling melengkapi dan menguatkan. Akal berperan sebagai instrumen analitis dalam memahami realitas, pancaindra menyediakan landasan empiris melalui pengalaman, sementara intuisi membuka dimensi kedalaman spiritual yang tidak sepenuhnya dapat dijangkau oleh rasionalitas semata. Integrasi keempat sumber ini memungkinkan terbentuknya pemahaman yang utuh dan bermakna dalam proses pendidikan.

Pendekatan epistemologis yang integratif tersebut dinilai lebih relevan untuk membangun pendidikan yang tidak hanya berorientasi pada kecerdasan intelektual, tetapi juga pada pembentukan karakter dan moralitas. Oleh karena itu, kajian epistemologi pendidikan dalam Al-Qur'an menjadi penting untuk merumuskan kembali paradigma pendidikan Islam yang mampu merespons tantangan zaman tanpa kehilangan orientasi nilai-nilai ilahiah. Kajian ini tidak hanya menelaah struktur epistemologis yang terkandung dalam Al-Qur'an, tetapi juga mengajukan kritik terhadap dominasi epistemologi Barat dalam kurikulum dan metodologi pendidikan kontemporer. Melalui pendekatan Qur'ani, pendidikan diarahkan pada

pembentukan *insān kāmil* dan *ulū al-albāb*, yakni manusia berilmu yang mampu mengaktualisasikan pengetahuannya bagi kemaslahatan masyarakat.

2. Metodologi

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan (library research). Pendekatan ini dipilih karena kajian berfokus pada analisis konseptual dan normatif mengenai epistemologi pendidikan dalam Al-Qur'an, khususnya terkait konsep *'ilm*, *ma'rifah*, dan *hikmah*, serta sumber-sumber pengetahuan dalam perspektif Qur'ani. Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis, bertujuan mengungkap struktur epistemologis Al-Qur'an dan relevansinya terhadap pengembangan paradigma pendidikan Islam.

Pendekatan utama yang digunakan adalah tafsir tematik (tafsir mawdhū'i), yaitu dengan menghimpun dan menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan tema epistemologi pendidikan, seperti konsep ilmu, wahyu, akal, pancaindra, intuisi, dan tujuan pendidikan. Ayat-ayat tersebut kemudian ditafsirkan secara sistematis dengan merujuk pada konteks kebahasaan, historis, dan penafsiran para mufasir klasik maupun kontemporer. Pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang komprehensif dan integratif terhadap pandangan Al-Qur'an tentang pengetahuan dan pendidikan.

Selain itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan filosofis dalam kerangka filsafat pendidikan Islam untuk menganalisis konsep pengetahuan, relasi antar sumber pengetahuan, serta kritik Al-Qur'an terhadap epistemologi Barat modern, khususnya rasionalisme, empirisme, dan positivisme. Analisis filosofis digunakan untuk mengkaji asumsi ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang melandasi paradigma pendidikan Qur'ani.

Sumber data penelitian terdiri atas sumber primer, yaitu Al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir otoritatif, serta sumber sekunder berupa karya pemikir pendidikan Islam klasik dan kontemporer, buku, dan artikel jurnal ilmiah yang relevan. Pengumpulan data dilakukan melalui penelusuran literatur dan dokumentasi, sedangkan analisis data dilakukan melalui tahapan klasifikasi tematik, analisis tafsir, analisis filosofis-kritis, dan sintesis konseptual. Keabsahan data dijaga melalui triangulasi sumber dan konsistensi argumentasi akademik.

3. Hasil dan Pembahasan

Konsep *'ilm* dalam Al-Qur'an

Pengertian *'ilm*

Secara etimologis, istilah *'ilm* (الْعِلْم) berasal dari akar kata *'alima*–*ya'lamu*–*'ilman* (عَلِمَ–يَعْلَمُ–عِلْمًا) yang bermakna mengetahui secara jelas, pasti, dan meyakinkan. Dalam *Lisān al-'Arab*, *'ilm* didefinisikan sebagai *idrāk al-shay' bi-haqīqatih*, yaitu pemahaman terhadap sesuatu sesuai dengan hakikatnya. Definisi ini menunjukkan bahwa ilmu dalam perspektif Islam menuntut kesesuaian antara pengetahuan dan realitas, sehingga tidak dapat disamakan dengan opini, spekulasi, atau dugaan yang tidak berdasar (Ibn Manẓūr, n.d.). Oleh karena itu, dalam tradisi keilmuan Islam, ilmu dipahami sebagai pengetahuan yang memiliki tingkat kepastian dan kejelasan tertentu, serta disertai dasar pembenaran yang sah. Para ulama kemudian merumuskan ilmu sebagai keyakinan yang pasti dan sesuai dengan kenyataan (*al-i'tiqād al-jāzim al-muṭābiq li al-wāqī'*), sehingga kebenarannya dapat dipertanggungjawabkan secara epistemologis (al-Jurjānī, 1985; al-Ghazālī, 2000). Sejumlah pemikir besar Islam seperti Al-Ghazali, Fakhruddin al-Razi, Ibn Taymiyyah, hingga Syed Muhammad Naquib al-Attas menegaskan bahwa dalam epistemologi Islam, ilmu memiliki dimensi ketuhanan. Hal ini didasarkan pada keyakinan fundamental bahwa pada hakikatnya seluruh pengetahuan bersumber dari Allah, Zat Yang Maha Mengetahui (*al-'Alīm*). Oleh karena itu, ilmu dalam perspektif Qur'ani tidak dipahami sebagai entitas yang netral atau bebas nilai, melainkan senantiasa terikat dengan nilai moral dan spiritual yang mengarahkan manusia kepada kebenaran, tanggung jawab etis, dan penghambaan kepada Allah (Al-Ghazali, 2005; al-Razi, 1999; Ibn Taymiyyah, 2001; al-Attas, 1993).

Dalam kerangka ini, al-'ilm dipahami sebagai tergambaranya hakikat sesuatu dalam akal, di mana gambaran tersebut merupakan hasil abstraksi intelektual terhadap realitas, baik dari segi kuantitas, kualitas, maupun substansinya (jawhar). Dengan kata lain, ilmu tidak sekadar akumulasi data empiris, tetapi merupakan proses pemaknaan rasional yang terarah dan bernilai. Pemahaman ini menegaskan bahwa aktivitas mengetahui selalu melibatkan dimensi rasional sekaligus normatif, sehingga ilmu berfungsi tidak hanya untuk menjelaskan realitas, tetapi juga untuk membimbing perilaku manusia menuju kebenaran dan kebaikan (Kadar M. Yusuf, 2013).

Dengan demikian, ilmu tidak hanya dipahami sebagai penguasaan terhadap fakta-fakta empiris, tetapi juga mencakup pemahaman akan kebenaran, kebijaksanaan, serta petunjuk ilahiah yang membimbing manusia dalam kehidupan. Dalam kerangka ini, ilmu berfungsi sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Tuhan sekaligus sebagai landasan etis dalam membangun peradaban yang berkeadaban.

Ilmu sebagai Fondasi Manusia

Salah satu ayat paling mendasar tentang epistemologi dalam Al-Qur'an adalah QS. Al-Baqarah (2): 31:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾

"Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama seluruhnya."

Ayat QS. Al-Baqarah (2): 31 menegaskan bahwa penciptaan manusia sejak awal diletakkan dalam kerangka epistemologis. Keunggulan manusia tidak terletak pada kekuatan fisik, melainkan pada kapasitas kognitif dan potensi intelektual yang dianugerahkan Allah. Istilah *ta'lim* dalam ayat ini menunjukkan adanya relasi langsung antara Allah sebagai sumber pengetahuan dan manusia sebagai subjek penerima ilmu, sehingga pendidikan memiliki dasar teologis yang kuat. Dalam penafsiran Quraish Shihab, pengajaran nama-nama kepada Adam merefleksikan fitrah manusia untuk belajar, menalar, mengklasifikasi, dan memahami realitas (Quraish Shihab, 2002). Pandangan ini sejalan dengan tafsir Al-Tabari dan Ibn Kathir yang menegaskan bahwa ilmu merupakan dasar kemuliaan manusia, sekaligus pembeda utama antara manusia dan makhluk lain.

Secara konseptual, gagasan manusia sebagai makhluk pembelajar juga menemukan titik temu dengan pemikiran beberapa ilmuwan Barat. Aristotle menyatakan bahwa manusia secara kodrati memiliki dorongan untuk mengetahui, sehingga aktivitas belajar merupakan bagian dari hakikat kemanusiaan. Dalam konteks pendidikan modern, John Dewey memandang pendidikan sebagai proses berkelanjutan yang melekat pada kehidupan manusia melalui pengalaman dan refleksi, sementara Paulo Freire menekankan pendidikan sebagai proses humanisasi yang membangkitkan kesadaran kritis dan tanggung jawab moral.

Ilmu Sebagai Jalan Menuju Ketakwaan

Epistemologi Qur'ani tidak memandang ilmu sebagai aktivitas intelektual semata, tetapi sebagai jalan menuju ketakwaan. QS. Fāṭir (35): 28 menyatakan:

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾

"Sesungguhnya yang paling takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya adalah para ulama."

Dalam kerangka epistemologi Qur'ani, 'ilm tidak berhenti pada akumulasi pengetahuan kognitif, tetapi berujung pada lahirnya *khashyā'*, yakni ketundukan hati dan kesadaran moral di hadapan Allah. Hal ini sejalan dengan penegasan Al-Qur'an bahwa "sesungguhnya yang paling takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya hanyalah para ulama" (QS. Fāṭir [35]: 28). Ayat ini menunjukkan bahwa ilmu yang autentik adalah ilmu yang melahirkan kesadaran etis dan spiritual, bukan sekadar penguasaan informasi. Dengan demikian, ilmu dalam perspektif Qur'ani berfungsi membentuk karakter dan moralitas manusia (*taqwa*), bukan hanya memperluas wawasan intelektual.

Penafsiran ini diperkuat oleh pandangan Al-Tabari, yang menegaskan bahwa *khashyā'* merupakan buah dari pengetahuan yang benar tentang Allah dan tanda-tanda kekuasaan-Nya (Al-Ṭabarī, 1992). Senada dengan itu, Ibn Kathir menjelaskan bahwa semakin dalam ilmu seseorang tentang Allah, semakin besar pula rasa takut dan ketundukannya, sehingga ilmu menjadi penggerak amal saleh, bukan sekadar kemampuan intelektual (Ibn Kathīr, 1999).

Dalam perspektif teologis-etis, Fakhrudin al-Razi menekankan bahwa *khashyā'* merupakan kondisi batin yang lahir dari pengetahuan reflektif, bukan dari ketidaktahuan, sehingga ilmu dan moralitas tidak dapat dipisahkan dalam epistemologi Islam (al-Rāzī, 2000). Pandangan ini menegaskan bahwa ilmu yang tidak melahirkan transformasi etis sejatinya belum mencapai derajat kesempurnaan.

Sejalan dengan tafsir klasik tersebut, Al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu yang sejati adalah ilmu yang menuntun manusia kepada amal dan penghambaan kepada Allah. Apabila ilmu hanya digunakan untuk tujuan duniawi, prestise, atau kekuasaan, maka ia kehilangan fungsi hakikinya dan berubah menjadi *al-'ilm al-lā yanfa'*, yakni pengetahuan yang tidak memberikan manfaat bagi pembinaan diri dan peradaban (Al-Ghazali, 2005).

Temuan ini juga diperkuat oleh kajian kontemporer dalam bidang pendidikan Islam yang menegaskan bahwa pemisahan ilmu dari dimensi etis-spiritual berimplikasi pada krisis karakter dalam pendidikan modern. Sejumlah studi tafsir tematik dan filsafat pendidikan Islam menunjukkan bahwa integrasi antara pengetahuan, nilai, dan spiritualitas merupakan ciri utama epistemologi Qur'ani, sekaligus pembeda mendasar dari epistemologi Barat yang cenderung memisahkan ilmu dari nilai moral (misalnya ter Avest & Rietveld-van Wingerden, 2016).

Konsep *Ma'rifah* dalam Al-Qur'an

Pengertian *Ma'rifah*

Secara etimologis, istilah *ma'rifah* (المعرفة) bersumber dari akar kata '*arafa*–*ya'rifu*–*ma'rifah* (عَرَفَ–يَعْرِفُ–مَعْرِفَةً)' yang bermakna mengetahui melalui pengenalan yang disertai kedekatan dan keakraban. Dalam Lisān al-'Arab, kata '*arafa*' dijelaskan sebagai *al-'ilm bi al-shay' ma'a al-ta'arruf wa al-tamayyuz*, yakni mengetahui sesuatu melalui proses pengenalan yang membedakan dan menginternalisasi maknanya (Ibn Manẓūr, n.d.). Makna kebahasaan ini menunjukkan bahwa *ma'rifah* bukan sekadar pengetahuan konseptual, melainkan pengenalan yang bersifat lebih personal dan mendalam.

Berbeda dengan '*ilm*' yang lebih menekankan aspek kognitif dan diskursif sebagai hasil proses rasional-analitis, *ma'rifah* merujuk pada pengetahuan intuitif dan kontemplatif yang berakar pada kejernihan hati dan kesadaran batin. Pengetahuan ini tidak semata-mata diperoleh melalui aktivitas intelektual, tetapi melalui pengalaman eksistensial yang melibatkan *qalb*, sehingga melahirkan kesadaran spiritual dan kedekatan dengan kebenaran. Oleh karena itu, dalam tradisi epistemologi Islam, *ma'rifah* dipahami sebagai bentuk pengetahuan yang melampaui sekadar mengetahui (*knowing*), menuju pengenalan yang menghidupkan makna dan orientasi hidup manusia (Ibn Manẓūr, n.d.; al-Ghazālī, 2005).

Dalam tradisi klasik, Al-Ghazali memandang *ma'rifah* sebagai pengenalan batin yang lahir dari proses *tazkiyat al-nafs*, sehingga seseorang mampu mengenal Allah bukan hanya melalui dalil rasional, tetapi melalui pengalaman spiritual yang mendalam (Al-Ghazali, 2005). Pemahaman ini diperluas oleh kajian kontemporer yang menempatkan *ma'rifah* sebagai dimensi penting dalam epistemologi pendidikan Islam. Misalnya, Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa *ma'rifah* merupakan bentuk *sacred knowledge* yang menghubungkan pengetahuan dengan realitas transenden, sehingga pendidikan Islam tidak tereduksi menjadi aktivitas intelektual semata, tetapi juga proses penyadaran spiritual (Nasr, 2018).

Dalam konteks pendidikan modern, penelitian mutakhir dalam filsafat pendidikan Islam juga menunjukkan bahwa pengabaian dimensi *ma'rifah* berimplikasi pada krisis makna dan spiritualitas peserta didik. Studi ter Avest dan Rietveld-van Wingerden (2016) menegaskan bahwa pendidikan agama yang bermakna harus melibatkan dimensi reflektif dan pengalaman

batin peserta didik, bukan hanya transfer pengetahuan normatif. Sejalan dengan itu, kajian Abdul Karim Abdullah menekankan bahwa *ma'rifah* dalam pendidikan Islam berfungsi sebagai jembatan antara pengetahuan kognitif dan pembentukan kesadaran etis-spiritual peserta didik (Abdullah, 2020).

Dengan demikian, *ma'rifah* menempati posisi strategis dalam epistemologi Qur'ani sebagai dimensi pengetahuan yang mengintegrasikan akal, hati, dan pengalaman spiritual. Integrasi ini menjadi fondasi penting bagi pendidikan Islam yang tidak hanya mencetak manusia cerdas secara intelektual, tetapi juga memiliki kedalaman makna, kesadaran moral, dan orientasi transendental.

Dalam tradisi tasawuf, *ma'rifah* adalah pengetahuan yang diperoleh hati (*al-qalb*) setelah dibersihkan dari sifat-sifat negatif dan mendekat kepada Allah. Namun, konsep ini memiliki akar kuat dalam Al-Qur'an. Istilah "*ya'rifūn*" digunakan dalam makna "mengenal kebenaran", misalnya dalam QS. Al-Baqarah (2): 146:

﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾

"Mereka mengenalnya sebagaimana mereka mengenal anak-anak mereka."

QS. Al-Baqarah (2): 146 menegaskan dimensi *ma'rifah* sebagai bentuk pengetahuan yang melampaui sekadar penguasaan kognitif. Ayat ini menyatakan bahwa Ahli Kitab "*mengenalnya sebagaimana mereka mengenal anak-anak mereka sendiri*", yang menunjukkan tingkat pengenalan yang sangat mendalam, personal, dan disertai kepastian batin. Para mufasir menjelaskan bahwa frasa *ya'rifūnahu* tidak sekadar menunjuk pada *'ilm* (pengetahuan konseptual), melainkan pada *ma'rifah*, yakni pengetahuan berbasis pengenalan eksistensial yang hampir mustahil disertai keraguan (Fakhrudin al-Razi, 1999).

Namun demikian, ayat ini juga menyingkap paradoks epistemologis yang penting, yakni bahwa *ma'rifah* tidak selalu berujung pada penerimaan kebenaran. Meskipun mereka telah mencapai tingkat pengenalan yang pasti terhadap Nabi Muhammad ﷺ dan kebenaran risalahnya, sebagian Ahli Kitab justru menyembunyikan kebenaran tersebut secara sadar. Hal ini menunjukkan bahwa pengetahuan yang bersifat batiniah sekalipun dapat terhalang oleh faktor non-epistemik seperti kepentingan sosial, fanatisme kelompok, dan dorongan hawa nafsu (Ibn Kathir, 2000).

Dalam kerangka epistemologi Islam, ayat ini memperlihatkan bahwa *ma'rifah* sejati menuntut integritas moral dan keterbukaan hati. Pengetahuan yang hanya berhenti pada pengenalan intelektual dan batin tanpa diiringi kejujuran etis akan mengalami distorsi. Oleh karena itu, Al-Qur'an tidak memandang pengetahuan sebagai entitas netral, melainkan sebagai amanah moral yang menuntut keberanian untuk mengakui dan mengamalkan kebenaran. Dengan demikian, QS. Al-Baqarah (2): 146 menjadi landasan Qur'ani bahwa *ma'rifah* bukan hanya persoalan mengetahui, tetapi juga kesediaan eksistensial untuk tunduk pada kebenaran yang telah dikenali (Al-Tabari, 2001).

***Ma'rifah* Sebagai Tingkatan Pengetahuan Lebih Tinggi**

Para ulama tasawuf menegaskan bahwa *ma'rifah* merupakan bentuk pengetahuan yang lahir dari integrasi antara ilmu syar'i, pengalaman spiritual, dan kontemplasi batin. al-Junayd al-Baghdādī memandang *ma'rifah* sebagai kondisi pengenalan kepada Allah yang terwujud ketika pengetahuan syariat bertransformasi menjadi kesadaran batin yang hidup. Dalam pandangannya, *ma'rifah* bukan hasil spekulasi intelektual, melainkan buah dari kesungguhan ibadah dan kejernihan hati yang terus dipelihara (al-Junayd, n.d.).

Pandangan ini diperkuat oleh al-Qushayrī, yang menjelaskan bahwa *ma'rifah* merupakan tingkatan pengetahuan khusus yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya setelah melalui proses *riyāḍah*, *mujāhadah*, dan *dzikr* yang berkesinambungan. Berbeda dengan *'ilm* yang bersifat umum dan dapat diperoleh melalui proses belajar formal, *ma'rifah* bersifat

personal dan eksistensial, karena bertumpu pada keterikatan hati kepada Allah serta kesediaan spiritual untuk menerima cahaya hidayah. Oleh sebab itu, tidak setiap orang berilmu secara otomatis mencapai ma'rifah, sebab pencapaian tersebut menuntut keselarasan antara pengetahuan, amal, dan keikhlasan batin (al-Qushayrī, 2002).

Dengan demikian, dalam tradisi epistemologi tasawuf, ma'rifah dipahami sebagai puncak pengetahuan yang tidak hanya merepresentasikan kebenaran secara konseptual, tetapi juga menghadirkan kedekatan eksistensial dengan Allah. Pengetahuan ini meniscayakan transformasi moral dan spiritual, sehingga semakin dalam ma'rifah seseorang, semakin kuat pula komitmennya terhadap ibadah dan akhlak.

Dalam konteks pendidikan, ma'rifah memiliki peran fundamental dalam pembentukan karakter dan integritas moral peserta didik. Pendidikan yang hanya berorientasi pada 'ilm cenderung menghasilkan kecerdasan intelektual dan penguasaan kognitif, namun tidak secara otomatis menjamin terbentuknya kepribadian yang berakhlak dan bertanggung jawab. Pengetahuan yang berhenti pada tataran rasional berisiko melahirkan individu yang cerdas secara akademik, tetapi miskin kesadaran etis dan spiritual (al-Ghazālī, 2005).

Sebaliknya, pendidikan Qur'ani menempatkan *ma'rifah* sebagai dimensi batiniah yang melengkapi 'ilm. Integrasi keduanya memungkinkan proses pendidikan tidak hanya mentransfer pengetahuan, tetapi juga menumbuhkan kesadaran moral, keikhlasan, dan tanggung jawab eksistensial. Dalam kerangka ini, pengetahuan tidak dipahami sebagai alat kekuasaan atau prestise intelektual, melainkan sebagai sarana pembentukan adab dan kedekatan kepada Allah (Syed Muhammad Naquib al-Attas, 1993).

Dengan demikian, pendidikan Qur'ani bertujuan melahirkan peserta didik yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga beradab secara moral dan spiritual. Integrasi 'ilm dan *ma'rifah* menjadikan pendidikan sebagai proses transformasi kepribadian secara utuh, yang mengarah pada terbentuknya manusia beriman, berakhlak, dan mampu menjalankan tanggung jawab sosialnya secara etis (al-Attas, 1993; al-Ghazālī, 2005).

Ma'rifah Sebagai Landasan Pendidikan Iman

Selain Al-Ghazali dan Syed Muhammad Naquib al-Attas, sejumlah ulama dan pemikir Islam lain juga menegaskan pentingnya ma'rifah dalam pembentukan iman, karakter, dan integritas moral. Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah menekankan bahwa pengetahuan sejati adalah pengetahuan yang menghidupkan hati dan melahirkan ketaatan, bukan sekadar penguasaan konsep rasional.

Dalam tradisi tasawuf, al-Junayd al-Baghdādī dan al-Qushayrī memandang ma'rifah sebagai buah dari integrasi ilmu syar'i, mujahadah, dan penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*), sehingga hanya dapat dicapai oleh hamba yang hatinya terikat kepada Allah melalui ibadah dan zikir. Sementara itu, dalam perspektif kontemporer, Fazlur Rahman menegaskan bahwa tujuan pendidikan Islam adalah internalisasi nilai-nilai Qur'ani dalam kepribadian, suatu gagasan yang sejalan dengan ma'rifah sebagai kesadaran moral dan reflektif. Keseluruhan pandangan ini menunjukkan bahwa ma'rifah merupakan fondasi epistemologis dan spiritual bagi pendidikan Islam yang tidak hanya mencerdaskan akal, tetapi juga membentuk karakter dan tanggung jawab etis peserta didik (Ibn Taymiyyah, 2001; Ibn Qayyim, 2002; al-Qushayrī, 2002; Rahman, 1982).

Konsep Hikmah dalam Al-Qur'an

Pengertian Hikmah

Secara etimologis, istilah hikmah (الحِكْمَةُ) berasal dari akar kata ḥakama–yaḥkumu (حَكَمَ-يَحْكُمُ) yang bermakna menetapkan keputusan, mengendalikan, dan menempatkan sesuatu secara tepat. Dalam Lisān al-'Arab, Ibn Manẓūr menjelaskan bahwa al-hikmah berkaitan dengan makna al-man' (mencegah) dan al-iḥkām (keteguhan dan ketepatan), yakni kemampuan menahan diri dari kesalahan serta mengarahkan sesuatu pada tujuan yang benar.

Hikmah dapat dipahami sebagai ilmu yang berfungsi mencegah pelakunya dari kejahatan dan penyimpangan. Ibn Manẓūr menjelaskan bahwa hikmah dinamakan demikian karena ia menahan seseorang dari kebodohan, kesalahan, dan perilaku yang tidak semestinya, sebagaimana kendali (*ḥikmah*) pada hewan yang mencegahnya bergerak liar (Ibn Manẓūr, n.d.). Dengan demikian, hikmah bukan sekadar pengetahuan teoritis, melainkan kematangan dalam menilai, memilih, dan bertindak secara tepat.

Dalam perspektif epistemologi Islam, pengertian ini menunjukkan bahwa hikmah adalah pengetahuan yang telah bertransformasi menjadi kesadaran etis dan kontrol diri. Berbeda dengan *‘ilm* yang dapat berhenti pada tataran kognitif, dan *ma‘rifah* yang menumbuhkan kesadaran batin, hikmah merupakan puncak pengetahuan yang berfungsi menghalangi pelakunya dari kejahatan pada dirinya sendiri sekaligus mengarahkannya kepada kebaikan. Oleh karena itu, para ulama menegaskan bahwa seseorang yang benar-benar berhikmah akan tercermin dalam akhlak, ketenangan jiwa, dan ketepatan dalam bertindak, bukan semata pada keluasan wawasannya (al-Razi, 1999; Ibn Kathir, 2000).

Dalam konteks pendidikan Islam, pemahaman ini menegaskan bahwa tujuan akhir pendidikan bukan hanya menghasilkan peserta didik yang mengetahui kebaikan, tetapi mampu menahan diri dari keburukan. Pendidikan yang berorientasi pada hikmah membentuk mekanisme internal pengendalian moral, sehingga ilmu berfungsi sebagai pelindung diri (*māni‘*) dari penyimpangan dan sebagai pedoman untuk bertindak secara adil dan bijaksana (Ibn Manẓūr, n.d.; al-Attas, 1993). seperti pada QS. Al-Baqarah (2): 269:

﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾

“Allah menganugerahkan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barang siapa dianugerahi hikmah, sungguh ia telah dianugerahi kebaikan yang banyak. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang berakal.”

QS. Al-Baqarah (2): 269 menempatkan hikmah sebagai puncak anugerah pengetahuan, yang tidak berhenti pada penguasaan *‘ilm*, tetapi menuntut kedalaman *ma‘rifah* dan kematangan amal. Kerangka ini dipertegas melalui kisah Nabi Mūsā a.s. dalam perjumpaannya dengan Khidr (QS. Al-Kahf: 60–82). Sebagai nabi ulū al-‘azm, Nabi Musa telah memiliki *‘ilm* yang luas melalui wahyu dan syariat; namun dalam perjalanan itu ia diajak untuk menyaksikan keterbatasan *‘ilm* rasional ketika berhadapan dengan pengetahuan batin (*ma‘rifah*) yang dianugerahkan Allah kepada Khidr. Tindakan-tindakan Khidr yang tampak problematis secara lahir baru menyingkap makna dan tujuan etisnya di akhir kisah, menunjukkan bahwa hikmah adalah kemampuan menempatkan pengetahuan sesuai kehendak Ilahi dan maslahat yang lebih luas. Para mufasir menjelaskan bahwa kisah ini mengajarkan hierarki epistemologis: *‘ilm* sebagai dasar kognitif, *ma‘rifah* sebagai pengenalan batin terhadap maksud Ilahi, dan *ḥikmah* sebagai kebijaksanaan aplikatif yang menyatukan keduanya (al-Razi, 1999; Ibn Kathir, 2000). Dengan demikian, sebagaimana ditegaskan QS. Al-Baqarah (2): 269, pendidikan Qur’ani tidak berhenti pada transfer *‘ilm*, melainkan mengarahkan peserta didik untuk menumbuhkan *ma‘rifah* dan mencapai *ḥikmah*, yakni kematangan intelektual, spiritual, dan moral dalam praksis kehidupan (al-Tabari, 2001).

Hikmah sebagai Integrasi Ilmu dan Adab

Syed Muhammad Naquib al-Attas menegaskan bahwa hikmah pada hakikatnya melahirkan adab, yaitu disiplin yang menyeluruh mencakup dimensi intelektual, moral, dan spiritual. Adab, dalam pandangannya, merupakan pengenalan dan pengakuan terhadap kebenaran serta penempatan segala sesuatu secara tepat sesuai dengan martabat dan fungsinya. Oleh karena itu, hikmah tidak berhenti pada kecakapan berpikir atau ketepatan teknis, tetapi berfungsi membimbing manusia agar mampu menggunakan pengetahuannya

secara bertanggung jawab dan bermakna. Tanpa hikmah, proses pendidikan berisiko hanya menghasilkan individu yang terampil secara teknis dan profesional yakni teknokrat namun miskin orientasi moral dan spiritual, sehingga kehilangan keadaban dalam berpikir dan bertindak (al-Attas, 1993).

Dalam kerangka epistemologi pendidikan Islam, pandangan ini menunjukkan bahwa tujuan tertinggi pendidikan bukan sekadar transfer *'ilm* atau penguasaan kompetensi, melainkan pencapaian hikmah sebagai puncak integrasi pengetahuan, kesadaran batin, dan kebijaksanaan moral. Dengan demikian, hikmah menjadi orientasi akhir epistemologi pendidikan Islam karena melaluinyalah ilmu bertransformasi menjadi adab, dan pendidikan benar-benar berfungsi membentuk manusia yang utuh, beriman, berakal, dan berakhlak mulia (al-Attas, 1993; al-Ghazālī, 2005).

Sumber Pengetahuan dalam Al-Qur'an

Pada hakikatnya, ilmu (*'ilm*) merupakan salah satu sifat Allah, karena dengan sifat itulah Allah disebut al-*'Alīm* (Maha Mengetahui). Allah adalah sumber seluruh pengetahuan, sedangkan pengetahuan manusia bersifat derivatif dan terbatas. Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa manusia tidak diberi pengetahuan kecuali dalam kadar yang sangat sedikit dibandingkan keluasan ilmu Allah (QS. Al-Isrā': 85). (Kadar M. Yusuf, 2018).

Dengan demikian, setinggi apa pun pencapaian intelektual manusia, ia tetap berada dalam lingkup keterbatasan ontologis dan epistemologis sebagai makhluk.

Keterbatasan ini berlaku bahkan pada tokoh-tokoh ilmuwan besar. Albert Einstein, yang sering dijadikan simbol kecerdasan manusia modern, sendiri menegaskan kerendahan hati epistemologis dengan menyatakan bahwa apa yang diketahui manusia hanyalah setetes kecil dibanding samudra realitas yang belum terungkap. Perlu diluruskan bahwa klaim populer yang menyebut manusia termasuk Einstein hanya menggunakan "6 persen otaknya" tidak memiliki dasar ilmiah dan telah dibantah oleh neurosains modern. Penelitian mutakhir menunjukkan bahwa manusia menggunakan seluruh bagian otaknya, meskipun dengan intensitas dan fungsi yang berbeda-beda sesuai konteks aktivitas (Lilienfeld et al., 2010).

Dengan demikian, keterbatasan ilmu manusia tidak terletak pada "persentase otak yang digunakan", melainkan pada keterbatasan metodologis, pengalaman, perspektif, dan kapasitas makhluk dalam menangkap realitas secara utuh. Kesadaran akan keterbatasan ini menjadi fondasi penting dalam epistemologi Islam, karena mendorong sikap *tawāḍu'* ilmiah, keterbukaan terhadap wahyu, serta pengakuan bahwa ilmu sejati pada akhirnya bersumber dari Allah semata (al-Ghazālī, 2005).

Epistemologi Qur'ani tidak membatasi pengetahuan pada satu sumber tunggal, melainkan mengintegrasikan empat komponen utama, yaitu wahyu, akal, pancaindra, dan intuisi (ilham/firasat). Keempat sumber ini bekerja secara harmonis dan saling melengkapi, sehingga menghasilkan pengetahuan yang bersifat komprehensif dan utuh. Wahyu berfungsi sebagai sumber kebenaran tertinggi dan pengarah nilai, akal berperan dalam proses rasional-analitis, pancaindra menyediakan data empiris tentang realitas, sementara intuisi atau ilham berfungsi menangkap makna dan petunjuk batin yang tidak selalu terjangkau oleh rasio dan pengalaman inderawi. Integrasi keempatnya mencerminkan karakter epistemologi Islam yang teosentris dan holistik, di mana seluruh proses mengetahui diarahkan pada pengenalan kebenaran dan tanggung jawab moral manusia (al-Ghazālī, 2005; Fakhrudin al-Razi, 1999).

Wahyu sebagai Proses Pengetahuan

a. Kedudukan Wahyu dalam Epistemologi Islam

Wahyu (al-wahy) dalam epistemologi Islam dipahami sebagai sumber pengetahuan yang bersifat mutlak benar, karena berasal langsung dari Allah Yang Maha Mengetahui dan tidak terkontaminasi oleh keterbatasan akal maupun pengalaman manusia. Wahyu mencerminkan pengetahuan Ilahi yang sempurna, sekaligus berfungsi sebagai tolok ukur kebenaran bagi

sumber pengetahuan lainnya. Al-Qur'an menegaskan bahwa wahyu diberikan secara khusus dan selektif kepada makhluk tertentu sesuai dengan kehendak dan hikmah Allah, sebagaimana dinyatakan dalam QS. An-Nahl (16): 68 yang menyebut pemberian wahyu kepada lebah sebagai bentuk ilham Ilahi yang bersifat instruktif dan terarah. Para mufasir menjelaskan bahwa penggunaan istilah *wahy* dalam ayat ini menunjukkan keluasan makna wahyu, yang tidak hanya terbatas pada wahyu kenabian, tetapi juga mencakup petunjuk Ilahi yang diberikan kepada makhluk sesuai dengan fitrahnya (al-Tabari, 2001; Ibn Kathir, 2000). Lebih lanjut, wahyu juga memiliki keterkaitan erat dengan proses pendidikan, sebagaimana tercermin dalam ayat pertama yang diturunkan, *Iqra'* (QS. Al-'Alaq [96]: 1–5). Perintah membaca tersebut menandai bahwa proses pendidikan dalam Islam bermula dari wahyu dan diarahkan oleh wahyu. Aktivitas belajar membaca, menulis, dan memahami realitas tidak dilepaskan dari kesadaran ketuhanan (*bi-smi rabbik*), sehingga pendidikan tidak hanya bertujuan mengembangkan kemampuan kognitif, tetapi juga membentuk orientasi tauhid dan tanggung jawab moral. Dengan demikian, wahyu dalam epistemologi Qur'ani berfungsi sebagai fondasi pendidikan, yang mengarahkan akal, membimbing pengalaman empiris, dan menyucikan intuisi agar seluruh proses mengetahui berjalan selaras dengan kebenaran dan kemaslahatan manusia (al-Ghazālī, 2005; al-Attas, 1993).

QS. An-Nahl (16): 78 menegaskan:

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾

"Allah mengeluarkan kalian dari rahim ibu kalian tanpa mengetahui apa pun..."

QS. An-Nahl (16): 78 menegaskan bahwa manusia dilahirkan dalam keadaan tidak memiliki pengetahuan apa pun, kemudian Allah menganugerahkan pendengaran, penglihatan, dan hati sebagai perangkat utama perolehan ilmu. Dalam *Tafsir al-Marāghī*, Ahmad Mustafa al-Maraghi menjelaskan bahwa pendengaran didahulukan karena berfungsi sebagai sarana awal menerima pengajaran dan wahyu, sementara penglihatan memungkinkan manusia mengamati realitas empiris dan tanda-tanda kekuasaan Allah di alam semesta, dan hati (*al-af'idah*) berperan sebagai pusat kesadaran yang mengolah data inderawi menjadi pengetahuan yang bermakna dan bernilai moral (al-Marāghī, 1992). Penafsiran ini sejalan dengan pandangan Ibn Kathir, yang menegaskan bahwa ketiga instrumen tersebut merupakan sarana epistemik yang bekerja secara bertahap, di mana hati berfungsi mengintegrasikan pengetahuan inderawi dan rasional sehingga melahirkan kesadaran iman dan amal saleh (Ibn Kathir, 2000). Senada dengan itu, Fakhruddin al-Razi menekankan bahwa urutan penyebutan pendengaran, penglihatan, dan hati mengandung isyarat metodologis bahwa pengetahuan tidak cukup berhenti pada observasi dan penalaran, tetapi memerlukan refleksi batin agar berujung pada hikmah dan tanggung jawab etis (al-Razi, 1999). Dengan demikian, ayat ini menjadi landasan epistemologi Qur'ani yang menegaskan bahwa pengetahuan bersifat integratif dan bernilai, serta diarahkan pada tujuan akhir berupa syukur, keimanan, dan pembentukan akhlak, bukan sekadar akumulasi informasi kognitif.

b. Wahyu sebagai Sumber Nilai dan Moralitas

Dalam dunia pendidikan, wahyu berfungsi sebagai value giver, yakni sumber yang menetapkan parameter normatif tentang baik–buruk, benar–salah, serta orientasi tujuan hidup manusia. Wahyu tidak hanya menyampaikan informasi teologis, tetapi juga memberikan kerangka nilai yang membimbing seluruh aktivitas keilmuan dan pendidikan. Berbeda dengan epistemologi Barat modern khususnya sejak berkembangnya positivisme yang memandang ilmu sebagai entitas bebas nilai (*value-free*) dan terlepas dari pertimbangan moral, epistemologi Qur'ani justru menegaskan bahwa ilmu tidak dapat dipisahkan dari dimensi etika dan tanggung jawab spiritual. Al-Qur'an memandang pengetahuan sebagai amanah yang harus diarahkan pada kebenaran dan kemaslahatan manusia, bukan sekadar pada efisiensi teknis atau kepentingan pragmatis (al-Ghazālī, 2005; al-Attas, 1993).

Atas dasar itu, wahyu memiliki beberapa fungsi strategis dalam pendidikan: (1) memberikan kerangka etis bagi pengembangan dan penerapan ilmu pengetahuan, sehingga penelitian ilmiah tidak berjalan tanpa kendali moral; (2) memberikan arah teleologis bagi tujuan pendidikan, yakni pembentukan manusia beriman, berakhlak, dan bertanggung jawab; serta (3) menjadi pagar epistemologis agar akal tidak terjebak dalam kesesatan intelektual, relativisme nilai, atau penyalahgunaan ilmu. Dalam perspektif kontemporer, Fazlur Rahman menegaskan bahwa wahyu merupakan proyek moral Allah yang bertujuan membimbing manusia dalam membangun tatanan sosial yang adil dan beradab. Oleh karena itu, pendidikan semestinya dipahami sebagai perpanjangan dari misi wahyu, yakni sarana internalisasi nilai-nilai Qur'ani ke dalam kesadaran individu dan struktur masyarakat (Rahman, 1982).

c. Wahyu sebagai Penguat dan Pengoreksi Akal

Akal memiliki keterbatasan. Dalam sejarah filsafat Barat, berbagai perbedaan antara aliran rasionalisme dan empirisme menunjukkan bahwa akal tidak pernah mencapai kesepakatan mutlak tentang definisi pengetahuan.

Al-Qur'an menegaskan:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾

"Mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan kamu tidak diberi pengetahuan melainkan sedikit."

(QS. Al-Isrā' [17]: 85)

Mayoritas ulama menyebutkan bahwa ayat ini turun ketika orang-orang Yahudi melalui perantara kaum Quraisy mengajukan pertanyaan kepada Nabi Muhammad ﷺ tentang hakikat ruh, dengan maksud menguji kenabiannya. Pertanyaan tersebut termasuk perkara gaib yang berada di luar jangkauan pengetahuan manusia. Maka Allah menurunkan ayat ini untuk menegaskan keterbatasan epistemologis manusia dan menolak spekulasi metafisik yang tidak berdasar (al-Wāhidī, 1991; al-Suyūṭī, 2008).

Menurut Al-Ṭabarī, kata *al-rūḥ* dalam ayat ini mencakup realitas yang hakikatnya hanya diketahui Allah. Al-Ṭabarī menegaskan bahwa perintah "*qul*" (katakanlah) menunjukkan sikap epistemologis yang benar: menyerahkan perkara yang melampaui kemampuan akal kepada Allah, tanpa menafikan pentingnya ilmu pada ranah yang memang dapat dijangkau manusia (al-Ṭabarī, 2001). Senada dengan itu, Ibn Kathir menjelaskan bahwa ayat ini merupakan bantahan terhadap klaim keilmuan manusia yang berlebihan. Pengetahuan manusia betapapun maju tetap terbatas, khususnya dalam perkara gaib seperti ruh. Oleh karena itu, ayat ini menanamkan sikap *tawāḍu'* ilmiah dan mencegah manusia terjerumus dalam spekulasi metafisik tanpa dasar wahyu (Ibn Kathir, 2000).

Sementara itu, Fakhrudin al-Razi menafsirkan ayat ini sebagai prinsip dasar epistemologi Islam. Menurutnya, pengakuan bahwa manusia hanya diberi ilmu "*sedikit*" tidak bermakna meremehkan akal, tetapi menegaskan bahwa akal memiliki wilayah dan batas. Pengetahuan tentang ruh berada pada wilayah *amr rabbī*, yakni realitas Ilahi yang tidak dapat dijangkau sepenuhnya oleh rasio dan empirisme (al-Rāzī, 1999).

Dengan demikian, ayat ini tidak bertujuan menjelaskan hakikat ruh secara ontologis, melainkan mendidik manusia agar menyadari batas-batas pengetahuan.

Akal ('Aql) sebagai Instrumen Rasional Pengetahuan

a. Kedudukan Akal dalam Al-Qur'an

Akal dalam Al-Qur'an dipuji sebagai salah satu potensi tertinggi manusia yang membedakannya dari makhluk lain. Hal ini tercermin dari banyaknya penggunaan ungkapan seperti *ya'qilūn* (menggunakan akal), *ya'lamūn* (mengetahui), *yataḍabbarūn* (merenungkan secara mendalam), dan *yatafakkarūn* (berpikir reflektif) yang muncul puluhan kali dalam berbagai konteks ayat. Frekuensi penggunaan istilah-istilah tersebut menunjukkan bahwa aktivitas berpikir bukan sekadar kemampuan alamiah, melainkan perintah religius yang harus

dijalankan manusia sebagai bagian dari tanggung jawab keimanannya. Al-Qur'an tidak hanya mendorong penggunaan akal untuk memahami realitas empiris, tetapi juga untuk merenungi tanda-tanda kekuasaan Allah, memahami wahyu, serta mengambil pelajaran moral dari sejarah dan kehidupan (al-Rāzī, 1999).

Para ulama tafsir menegaskan bahwa pujian Al-Qur'an terhadap akal tidak dimaksudkan untuk menjadikannya sumber kebenaran yang otonom dan absolut. Akal berfungsi secara optimal ketika berjalan dalam bimbingan wahyu, bukan berdiri sendiri. Dalam perspektif ini, akal berperan menalar, menghubungkan, dan memahami, sementara wahyu berfungsi memberi arah dan batas epistemologis. Al-Ghazālī menegaskan bahwa akal merupakan instrumen penting untuk memahami kebenaran, tetapi tanpa cahaya wahyu, akal dapat terjebak pada spekulasi dan kesalahan penilaian. Oleh karena itu, Al-Qur'an memuji akal yang aktif, reflektif, dan tunduk kepada kebenaran Ilahi, bukan akal yang sombong dan terlepas dari nilai moral (al-Ghazālī, 2005).

Dengan demikian, dorongan Al-Qur'an terhadap aktivitas berpikir menunjukkan bahwa epistemologi Islam bersifat rasional sekaligus religius. Akal tidak dinegasikan, tetapi diintegrasikan dalam kerangka tauhid, sehingga proses berpikir menjadi sarana untuk memperkuat iman, meneguhkan hikmah, dan membangun tanggung jawab etis dalam kehidupan individu maupun sosial.

Salah satu contoh ayat yang memerintahkan penggunaan akal:

﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾

"Tidakkah kalian menggunakan akal?"

(QS. Al-Baqarah [2]: 44)

Al-Marāghī menegaskan bahwa akal dan pengetahuan (ta'qilūn) seharusnya mendorong keselarasan antara ucapan, perintah, dan tindakan; tanpa pengamalan, ilmu justru menjadi hujjah yang memberatkan pemiliknya (al-Marāghī, 1992). Penafsiran ini sejalan dengan pandangan Ibn Kathir, yang menekankan bahwa ayat ini mengecam orang-orang yang memerintahkan kebaikan kepada orang lain namun meninggalkan kebaikan itu bagi dirinya sendiri, meskipun mereka memahami ajaran Kitab secara kognitif. Menurut Ibn Kathir, perilaku tersebut menunjukkan kerusakan integritas moral, bukan kekurangan ilmu (Ibn Kathir, 2000). Senada dengan itu, Fakhruddin al-Razi menafsirkan frasa "afalā ta'qilūn" sebagai teguran epistemologis dan etis sekaligus: akal yang benar bukan hanya mengetahui kebenaran, tetapi juga meniscayakan komitmen moral untuk mengamalkannya. Al-Razi menegaskan bahwa pengetahuan yang tidak berbuah amal adalah pengetahuan yang terputus dari hikmah (al-Razi, 1999). Dengan demikian, QS. Al-Baqarah (2): 44 menegaskan prinsip dasar epistemologi Qur'ani bahwa nilai ilmu terletak pada internalisasi dan praksisnya, sehingga pendidikan tidak boleh berhenti pada transfer kognitif, melainkan harus membentuk integritas, keteladanan, dan tanggung jawab moral.

b. Peran Akal dalam Pendidikan

Dalam konteks pendidikan Islam, akal berfungsi sebagai instrumen epistemik yang strategis untuk mengolah, menilai, dan mengarahkan pengetahuan agar bermakna secara moral. Pertama, akal berperan mengkritisi argumen, yaitu menilai validitas klaim pengetahuan melalui analisis rasional agar terhindar dari kekeliruan dan taklid buta. Kedua, akal berfungsi mengembangkan teori, yakni menyusun kerangka konseptual dan generalisasi berdasarkan wahyu, pengalaman empiris, dan realitas sosial. Ketiga, akal digunakan untuk mengambil kesimpulan secara logis dan sistematis sehingga pengetahuan memiliki koherensi ilmiah. Keempat, dan paling penting dalam perspektif Qur'ani, akal berperan menentukan prioritas moral, yaitu menimbang implikasi etis suatu tindakan agar ilmu tidak terlepas dari nilai kebaikan dan kemaslahatan (al-Ghazālī, 2005; al-Rāzī, 1999).

Pandangan ini sejalan dengan pemikiran Hamka, yang menegaskan bahwa akal dalam Islam tidak dimaksudkan untuk menandingi wahyu, melainkan memahami dan menghayati petunjuk Ilahi sehingga melahirkan tanggung jawab moral dan kepekaan nurani. Menurut

Hamka, akal yang tercerahkan akan membimbing manusia pada akhlak dan kebijaksanaan, sedangkan akal yang dilepaskan dari nilai ketuhanan berpotensi menjerumuskan pada kesombongan intelektual (Hamka, 1983). Senada dengan itu, Nurcholish Madjid (Cak Nur) menekankan bahwa rasionalitas dalam Islam bersifat etik dan transendental, bukan rasionalitas instrumental yang bebas nilai. Akal, menurutnya, berfungsi optimal ketika diarahkan untuk membaca tanda-tanda Tuhan (āyāt) dan membangun kesadaran moral serta keadaban publik. Oleh karena itu, pendidikan Islam harus memadukan pengembangan nalar kritis dengan pembentukan tanggung jawab etis dan spiritual (Madjid, 1997).

Dengan demikian, fungsi akal dalam pendidikan Islam tidak hanya bersifat kognitif-teoretis, tetapi juga normatif-transformatif, mengarahkan ilmu menuju hikmah dan pembentukan manusia beradab.

Dapat disimpulkan bahwa dalam pendidikan, akal berfungsi untuk:

- 1) Mengkritisi argumen
- 2) Mengembangkan teori
- 3) Mengambil kesimpulan
- 4) Menentukan prioritas moral

Al-Qur'an mendorong manusia untuk berpikir mendalam tentang kehidupan, seperti pada QS. Āli 'Imrān (3): 190–191 yang menyuruh manusia bertafakkur tentang alam semesta.

- a. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾
 b. ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ۖ سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang berakal.”

“(Yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): “Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Mahasuci Engkau, maka peliharalah kami dari azab neraka.”

QS. Āli 'Imrān (3): 190–191 menegaskan bahwa aktivitas berpikir (tafakkur) dan kesadaran spiritual (dzikir) merupakan fondasi epistemologis dalam Al-Qur'an. Ayat ini menyatakan bahwa pada penciptaan langit dan bumi serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (āyāt) bagi *ulū al-albāb*, yakni orang-orang yang menggunakan akal secara jernih dan mendalam. Dalam tafsirnya, **Fakhrudin al-Razi** menjelaskan bahwa *ulū al-albāb* adalah mereka yang tidak berhenti pada pengamatan inderawi, tetapi melanjutkannya dengan refleksi rasional hingga sampai pada pengakuan tauhid. Tafakkur atas fenomena kosmik berfungsi mengantarkan akal pada kesimpulan tentang keteraturan, tujuan, dan kebijaksanaan ciptaan Allah (al-Razi, 1999).

Lebih lanjut, ayat 191 menegaskan bahwa orang-orang berakal tersebut senantiasa berdzikir dalam segala keadaan berdiri, duduk, dan berbaring serta merenungkan penciptaan alam semesta, hingga melahirkan kesadaran eksistensial bahwa penciptaan itu tidak sia-sia. Ibn Kathir menekankan bahwa integrasi antara dzikir dan tafakkur merupakan ciri pengetahuan yang benar; dzikir menjaga orientasi spiritual, sementara tafakkur mengarahkan akal untuk memahami tanda-tanda kekuasaan Allah secara rasional (Ibn Kathir, 2000). Tanpa dzikir, tafakkur berpotensi menjadi spekulasi kering; sebaliknya, dzikir tanpa tafakkur dapat kehilangan kedalaman pemahaman. Penafsiran ini sejalan dengan Ahmad Mustafa al-Maraghi, yang menegaskan bahwa tujuan utama perenungan kosmik dalam ayat ini adalah pembentukan kesadaran moral dan spiritual. Tafakkur yang benar akan bermuara pada doa dan sikap tunduk, sebagaimana pengakuan *“Rabbana mā khalaqta hādha bāṭilan,”* yang menunjukkan bahwa pengetahuan Qur'ani bersifat teleologis dan bernilai (al-Marāghī, 1992). Dengan demikian, QS. Āli 'Imrān (3): 190–191 menegaskan kerangka epistemologi Qur'ani yang mengintegrasikan akal (tafakkur), hati (dzikir), dan orientasi etis, sehingga pengetahuan berujung pada hikmah, ketakwaan, dan tanggung jawab moral.

c. Keterbatasan Akal dalam Epistemologi Qur'ani

Meskipun akal diagungkan, Al-Qur'an juga menyadarkan bahwa akal bukan sumber pengetahuan absolut. Jika tidak dibimbing wahyu, akal berpotensi menyimpang. Dalam QS. Al-Jāthiyah (45): 23, Allah mengkritik manusia yang menjadikan hawa nafsu sebagai "tuhan", karena akal yang dikuasai nafsu akan kehilangan fungsinya.

﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَفَىٰ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾

"Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya dan Allah membiarkannya sesat berdasarkan ilmu-Nya, dan Allah telah mengunci pendengaran dan hatinya serta meletakkan penutup pada penglihatannya? Maka siapa yang dapat memberinya petunjuk setelah Allah (menyesatkannya)? Maka mengapa kamu tidak mengambil pelajaran?"

QS. Al-Jāthiyah (45): 23 mengandung kritik epistemologis yang tajam terhadap akal yang dikuasai hawa nafsu, yakni ketika keinginan subjektif dijadikan standar kebenaran sehingga berfungsi layaknya "tuhan". Ayat ini menegaskan bahwa penyimpangan pengetahuan tidak selalu disebabkan oleh ketiadaan rasionalitas, melainkan oleh rusaknya orientasi moral akal. Dalam perspektif Fazlur Rahman, kondisi ini mencerminkan kegagalan manusia dalam menginternalisasi tujuan moral wahyu; rasionalitas yang terlepas dari nilai etis akan berubah menjadi alat pembenar kepentingan diri, bukan sarana pencarian kebenaran. Rahman menegaskan bahwa wahyu merupakan proyek moral Allah, sehingga akal hanya berfungsi benar ketika diarahkan untuk mewujudkan keadilan dan tanggung jawab sosial (Rahman, 1982).

Pandangan tersebut diperkuat oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, yang menekankan bahwa akar masalahnya adalah hilangnya adab. Ketika akal tidak lagi mengenali dan menempatkan kebenaran pada posisinya yang tepat, ia akan tunduk pada hawa nafsu dan melahirkan kekacauan ilmu (confusion of knowledge). Dalam kerangka ini, menjadikan nafsu sebagai "tuhan" berarti menafikan adab, sehingga akal kehilangan fungsi normatif dan etisnya (al-Attas, 1993).

Dalam konteks pendidikan Islam, QS. Al-Jāthiyah (45): 23 menjadi peringatan bahwa pengembangan rasionalitas tanpa pembinaan nilai dan adab berpotensi melahirkan penyimpangan intelektual. Akal perlu dibimbing oleh wahyu agar tetap berorientasi pada kebenaran dan keadilan. Karena itu, epistemologi Qur'ani tidak menolak akal, tetapi mengintegrasikannya dalam kerangka tauhid dan adab, sehingga aktivitas berpikir benar-benar berfungsi membentuk manusia yang berilmu, bermoral, dan beradab (Rahman, 1982; al-Attas, 1993).

Dengan demikian akal bekerja secara benar jika disinergikan dengan:

- 1) Wahyu sebagai *pembimbing kebenaran*
- 2) Pancaindra sebagai *penyedia data empiris*
- 3) Hati (*qalb*) sebagai *kompas moral*

Pancaindra (al-Hawāss) sebagai Sumber Pengetahuan Empirik

a. Kedudukan Pancaindra dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa Allah memberikan kepada manusia perangkat-perangkat empiris berupa pendengaran (*al-sam'*), penglihatan (*al-baṣar*), dan hati (*al-af'idah*).

QS. An-Nahl (16): 78:

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾

"Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, lalu Dia memberikan kepadamu pendengaran, penglihatan, dan hati agar kamu bersyukur."

Ayat ini menunjukkan bahwa pancaindra merupakan bagian dari epistemologi Qur'ani, bukan sekadar alat biologis. QS. An-Nahl (16): 78 menegaskan bahwa manusia dilahirkan tanpa pengetahuan apa pun, kemudian Allah menganugerahkan pendengaran, penglihatan, dan hati sebagai perangkat epistemik utama agar manusia mampu belajar dan bersyukur. Dalam Tafsir al-Marāghī, Ahmad Mustafa al-Maraghi menjelaskan bahwa pendengaran didahulukan karena berfungsi sebagai sarana awal menerima pengajaran dan wahyu, penglihatan memungkinkan pengamatan realitas empiris dan tanda-tanda kekuasaan Allah, sedangkan hati (al-af'idah) berperan sebagai pusat pemahaman dan kesadaran yang mengolah data inderawi menjadi pengetahuan bermakna dan bernilai moral (al-Marāghī, 1992). Penafsiran ini sejalan dengan pandangan Muhammad Abduh dan Rashid Rida dalam Tafsir al-Manār, yang menegaskan bahwa pengetahuan manusia bersifat bertahap dan edukatif, serta hanya akan bernilai apabila diarahkan pada pembentukan kesadaran etis dan tanggung jawab sosial. Menurut mereka, tujuan akhir penganugerahan instrumen epistemik tersebut adalah syukur, yakni penggunaan akal, indra, dan hati secara benar untuk mengenal Allah dan menegakkan kemaslahatan (Riḍā, 1947). Dengan demikian, ayat ini menjadi dasar epistemologi Qur'ani yang menegaskan bahwa pengetahuan tidak bersifat netral, melainkan harus berujung pada iman, akhlak, dan keadaban, sehingga pendidikan Islam tidak berhenti pada transfer kognitif, tetapi pada pembentukan manusia yang sadar, bersyukur, dan bertanggung jawab.

b. Peran Pancaindra dalam Pendidikan

Dalam pendidikan modern, peran pancaindra sering dikaitkan dengan *experiential learning*, *hands-on learning*, dan *empirical observation*. Al-Qur'an mendorong manusia untuk melihat, mendengar, dan mengamati fenomena.

QS. Al-Ghāsyiyah (88): 17:

﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾

QS. Al-Ghāsyiyah (88): 17 “Maka tidakkah mereka memperhatikan unta, bagaimana ia diciptakan?” mengandung perintah epistemologis untuk melakukan observasi empiris (nazar) terhadap fenomena alam. Dalam tafsirnya, Ahmad Mustafa al-Maraghi menjelaskan bahwa penyebutan unta merepresentasikan objek yang dekat dengan kehidupan manusia Arab, namun menyimpan kompleksitas penciptaan yang menuntut pengamatan mendalam. Observasi ini tidak berhenti pada kekaguman visual, melainkan diarahkan pada tafakkur, yakni refleksi rasional atas tujuan dan kebijaksanaan penciptaan (al-Marāghī, 1992).

Secara metodologis, ayat ini mencerminkan metode ilmiah Qur'ani yang bergerak dari indra → akal → iman. Indra digunakan untuk mengamati realitas empiris (kayfa khuliqat), akal berperan menganalisis keteraturan dan fungsi, lalu hasil analisis tersebut mengantarkan pada pengakuan iman terhadap kebesaran dan keesaan Allah. Fakhruddin al-Razi menegaskan bahwa perintah nazar dalam ayat-ayat kosmik bertujuan membimbing akal agar sampai pada kesimpulan tauhid, bukan sekadar pengetahuan faktual (al-Rāzī, 1999).

Makna ini sejalan dan dipertegas oleh QS. Āli 'Imrān (3): 190–191 yang menyatakan bahwa pada penciptaan langit dan bumi terdapat tanda-tanda bagi ulū al-albāb, yakni mereka yang mengintegrasikan tafakkur kosmik dengan dzikir. Dengan demikian, QS. Al-Ghāsyiyah (88): 17 menegaskan bahwa Al-Qur'an mendorong sains yang bernilai, di mana observasi ilmiah diarahkan pada pembentukan kesadaran iman dan tanggung jawab moral, bukan pada pengetahuan yang netral dan bebas nilai (al-Marāghī, 1992; al-Rāzī, 1999).

c. Keterbatasan Pengetahuan Empiris

Aliran Positivisme memandang bahwa hanya fakta yang dapat diverifikasi secara empiris melalui pancaindra yang layak disebut sebagai ilmu, sementara realitas metafisik, nilai moral, dan kebenaran transenden dianggap berada di luar wilayah pengetahuan ilmiah. Pandangan ini, yang dirumuskan secara sistematis oleh Auguste Comte, menempatkan pengalaman inderawi sebagai satu-satunya tolok ukur kebenaran dan menafikan peran wahyu serta dimensi spiritual dalam epistemologi modern (Comte, 1975).

Sebaliknya, Al-Qur'an secara tegas mengakui keterbatasan pancaindra dan akal manusia dalam menalar realitas secara utuh. Keterbatasan ini ditegaskan, antara lain, dalam QS. Al-Isrā' (17): 85 yang menyatakan bahwa manusia tidak diberi pengetahuan kecuali sedikit, khususnya dalam perkara-perkara yang bersifat gaib dan transenden. Ayat ini menunjukkan bahwa tidak semua realitas dapat dijangkau oleh observasi empiris, sehingga klaim positivisme tentang kemutlakan pengetahuan inderawi bersifat reduktif. Al-Qur'an juga menegaskan bahwa pendengaran, penglihatan, dan hati adalah instrumen pengetahuan yang harus digunakan secara bertanggung jawab dan akan dimintai pertanggungjawaban (QS. Al-Isrā' [17]: 36), yang mengisyaratkan bahwa pancaindra bukanlah sumber kebenaran yang otonom, melainkan sarana yang memerlukan bimbingan wahyu dan kesadaran moral. Maka, secara epistemologi Qur'ani menolak reduksi pengetahuan pada fakta empiris semata. Al-Qur'an mengintegrasikan indra, akal, dan wahyu, serta membuka ruang bagi pengetahuan transendental yang tidak dapat diverifikasi secara empiris, tetapi memiliki kebenaran dan makna yang fundamental bagi kehidupan manusia. Perspektif ini menunjukkan bahwa keterbatasan pancaindra bukanlah kelemahan yang harus diingkari, melainkan realitas epistemologis yang menuntut kerendahan hati ilmiah dan keterbukaan terhadap wahyu sebagai sumber pengetahuan yang melampaui jangkauan empirisme (Rahman, 1982; al-Attas, 1993).

Dengan demikian, Al-Qur'an mengakui keterbatasan pancaindra dalam menalar sesuatu:

- 1) Indera dapat tertipu
- 2) Persepsi bersifat relatif
- 3) Fakta tidak selalu mengandung makna

Oleh karena itu, epistemologi Qur'ani memadukan:

- 1) Pengamatan inderawi
- 2) Analisis rasional
- 3) Bimbingan wahyu
- 4) Intuisi moral

Intuisi / Ilham sebagai Sumber Pengetahuan Spiritual

a. Definisi Ilham dalam Al-Qur'an

Ilham (*al-ilhām*) adalah pencerahan batin yang Allah masukkan ke dalam hati manusia. Dalam QS. Asy-Syams (91): 8, Allah berfirman:

﴿فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾

QS. Asy-Syams (91): 8 “Maka Dia mengilhamkan kepadanya jalan kefasikan dan ketakwaannya” menegaskan bahwa manusia dianugerahi ilham moral sebagai bagian dari fitrah penciptaannya. Ayat ini menunjukkan bahwa Allah menanamkan pada jiwa manusia kemampuan intuitif untuk mengenali arah benar dan salah sebelum intervensi sosial dan rasionalitas diskursif. Dalam perspektif tafsir, ilham di sini bukan wahyu kenabian, melainkan petunjuk batin yang menjadi dasar kesadaran etis manusia. Al-Qurtubi menjelaskan bahwa pengilhaman tersebut bermakna penegasan potensi moral dalam jiwa manusia yang memungkinkan ia memilih antara fujūr dan taqwā secara sadar (al-Qurtubi, 2006).

Dalam kerangka epistemologi Qur'ani, ayat ini menjadi landasan bagi intuisi (ilham/firasat) sebagai salah satu sumber pengetahuan yang bersifat batiniah dan moral. Intuisi tidak berdiri sendiri, tetapi bekerja melengkapi akal dan indra, terutama dalam wilayah penilaian etis yang tidak selalu dapat ditentukan melalui verifikasi empiris. Pandangan ini sejalan dengan Ibn Taymiyyah, yang menegaskan bahwa Allah menganugerahkan pada manusia idrāk fitrī (pengetahuan fitri) untuk mengenali kebaikan dan keburukan secara langsung, meskipun tetap membutuhkan bimbingan wahyu agar tidak menyimpang (Ibn Taymiyyah, 2001).

Makna tersebut dipertegas ketika ayat ini disandingkan dengan QS. An-Nahl (16): 78 yang menyebut pendengaran, penglihatan, dan hati sebagai instrumen perolehan pengetahuan, serta QS. Al-Isrā' (17): 36 yang menegaskan bahwa ketiga instrumen tersebut akan dimintai

pertanggungjawaban. Dengan demikian, epistemologi Qur'ani membentuk satu kesatuan sumber pengetahuan yang integratif: indra menyediakan data empiris, akal mengolah dan menyimpulkan, hati menangkap makna, dan ilham membimbing orientasi moral. Keseluruhan proses ini diarahkan untuk membentuk manusia yang berilmu, bermoral, dan bertanggung jawab secara spiritual, bukan sekadar cerdas secara kognitif (al-Qurtubi, 2006; Ibn Taymiyyah, 2001).

b. Peran Ilham dalam Pendidikan

Dalam konteks pendidikan Islam, intuisi (ilham/firasat) memiliki peran penting sebagai dimensi batiniah yang melengkapi fungsi akal dan pancaindra. Intuisi berfungsi mendorong kreativitas, karena memungkinkan peserta didik menangkap gagasan, makna, dan solusi secara spontan dan orisinal yang tidak selalu lahir dari proses rasional-analitis yang linear. Selain itu, intuisi berperan dalam mengembangkan kecerdasan emosional, yakni kemampuan mengenali, memahami, dan mengelola emosi diri serta orang lain secara empatik. Lebih jauh, intuisi juga berkontribusi dalam membangun kepekaan moral, karena melalui kesadaran batin seseorang dapat membedakan kebaikan dan keburukan secara langsung, bahkan sebelum diformulasikan dalam argumen rasional. Dalam hal ini, intuisi menghasilkan pemahaman mendalam (*deep understanding*) yang tidak selalu bersifat diskursif, tetapi bersifat reflektif dan eksistensial (Ibn Taymiyyah, 2001; al-Qurtubi, 2006).

Konsep intuisi dalam epistemologi Qur'ani ini beririsan dengan berbagai pendekatan dalam pendidikan modern. Dalam *affective learning*, penekanan diberikan pada ranah perasaan, nilai, dan sikap sebagai bagian integral dari proses belajar. Sementara itu, teori moral reasoning menegaskan bahwa pengambilan keputusan etis tidak semata-mata ditentukan oleh logika formal, tetapi juga oleh intuisi moral dan kepekaan nurani. Demikian pula, pendekatan spiritual pedagogy memandang pembelajaran sebagai proses pembentukan makna, kesadaran diri, dan keterhubungan dengan nilai-nilai transenden. Dengan demikian, integrasi intuisi dalam pendidikan Islam menunjukkan bahwa epistemologi Qur'ani memiliki relevansi yang kuat dengan paradigma pendidikan kontemporer, sekaligus menawarkan landasan spiritual dan moral yang lebih kokoh bagi pengembangan manusia seutuhnya (Rahman, 1982; al-Attas, 1993).

c. Kritik Epistemologi Barat dalam Konteks Pendidikan

Epistemologi Barat mengalami perkembangan panjang melalui berbagai paradigma, mulai dari rasionalisme, empirisme, positivisme, pragmatisme, hingga postmodernisme. Rasionalisme menekankan supremasi akal sebagai sumber utama pengetahuan, sementara empirisme memusatkan validitas ilmu pada pengalaman inderawi. Positivisme kemudian meradikalkan empirisme dengan menyingkirkan metafisika dan nilai dari wilayah keilmuan, sedangkan pragmatisme mengukur kebenaran berdasarkan kegunaan praktis. Adapun postmodernisme hadir sebagai kritik atas klaim kebenaran universal, tetapi justru melahirkan relativisme epistemologis. Masing-masing aliran tersebut memang memberikan kontribusi signifikan bagi perkembangan ilmu pengetahuan modern, namun juga melahirkan problematika serius ketika dijadikan dasar sistem pendidikan, seperti fragmentasi ilmu, netralisasi nilai, dan krisis makna (Comte, 1975; Dewey, 1938; Lyotard, 1984).

Dari perspektif Qur'ani, problem utama epistemologi Barat terletak pada worldview sekuler, dualistik, dan antroposentris yang memisahkan ilmu dari wahyu, fakta dari nilai, serta rasionalitas dari moralitas. Syed Muhammad Naquib al-Attas menegaskan bahwa sekularisasi ilmu telah melahirkan *loss of adab*, yakni kekacauan pengetahuan akibat tercerabutnya ilmu dari orientasi ketuhanan. Ilmu kemudian berkembang tanpa tujuan etis-transendental, sehingga pendidikan hanya menghasilkan manusia terampil secara teknis tetapi miskin kebijaksanaan (al-Attas, 1993). Senada dengan itu, Fazlur Rahman menekankan bahwa wahyu dalam Islam merupakan proyek moral Allah, sehingga setiap sistem pendidikan yang mengabaikan dimensi wahyu akan kehilangan arah normatifnya (Rahman, 1982).

Oleh karena itu, kritik epistemologi Barat dari perspektif Al-Qur'an menjadi sebuah keniscayaan, bukan untuk menolak seluruh capaian intelektual Barat, melainkan untuk melakukan seleksi, koreksi, dan integrasi secara kritis. Pendidikan Islam perlu membangun epistemologi alternatif yang bersifat tauhidik, integratif, dan bernilai, dengan menjadikan wahyu sebagai sumber orientasi, akal sebagai instrumen pemahaman, pancaindra sebagai sarana observasi, dan intuisi sebagai penuntun moral. Dengan pendekatan ini, pendidikan Islam tidak terjebak dalam hegemoni epistemologi Barat, tetapi mampu mengembangkan sistem pendidikan yang berakar pada nilai ketuhanan dan kemanusiaan sekaligus.

Kritik terhadap Rasionalisme

a. Rasionalisme sebagai Sumber Pengetahuan Utama

Rasionalisme, yang dikembangkan oleh para filsuf modern awal seperti René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, dan Baruch Spinoza, memandang akal sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang sah dan dapat diandalkan. Dalam paradigma ini, kebenaran didefinisikan sebagai apa yang dapat dibuktikan secara logis dan matematis, independen dari pengalaman inderawi maupun otoritas wahyu. Rasionalisme menempatkan akal pada posisi yang hampir absolut, sehingga pengetahuan dianggap sah sejauh memenuhi prinsip kejelasan, kepastian, dan koherensi logis (Descartes, 1984; Leibniz, 1989; Spinoza, 2002).

Dalam konteks pendidikan modern, dominasi rasionalisme melahirkan sejumlah implikasi problematis. Pendidikan cenderung menekankan kemampuan kognitif dan analitis secara berlebihan, menjadikan penilaian berbasis logika dan rasio semata sebagai ukuran utama keberhasilan belajar. Akibatnya, dimensi moral, spiritual, dan emosional sering terpinggirkan karena dianggap subjektif dan tidak dapat diverifikasi secara rasional. Dalam pendidikan modern, paham ini melahirkan:

- 1) penekanan berlebihan pada kemampuan kognitif,
- 2) penilaian berbasis logika semata,
- 3) kecenderungan mengabaikan aspek moral, spiritual, dan emosional.

b. Kritik Qur'ani terhadap Otoritarianisme Akal

Al-Qur'an memerintahkan manusia menggunakan akal, namun tidak pernah mengangkat akal sebagai sumber pengetahuan tertinggi. Beberapa kritik Qur'ani terhadap rasionalisme antara lain:

1) Akal bersifat terbatas

"Kalian diberi pengetahuan hanya sedikit." (QS. Al-Isrā': 85)

2) Akal mudah dikendalikan hawa nafsu

(QS. Al-Jāthiyah: 23)

3) Akal tidak dapat memahami hakikat ghaib

Misalnya tentang ruh, takdir, akhirat, dan kenabian.

Kritik dari perspektif Qur'ani menegaskan bahwa akal memang merupakan instrumen penting, tetapi bukan sumber kebenaran yang absolut. Ketika akal dilepaskan dari bimbingan wahyu dan nilai etis, pendidikan berisiko melahirkan kecerdasan yang kering makna serta kehilangan orientasi moral. Oleh karena itu, epistemologi Qur'ani menempatkan akal dalam posisi integratif dan subordinatif terhadap wahyu, sehingga pendidikan tidak hanya mencetak manusia cerdas secara intelektual, tetapi juga beriman dan beradab (al-Attas, 1993; Rahman, 1982).

Kritik terhadap Empirisme

a. Empirisme dan Pembatasan Pengetahuan pada Fakta Inderawi

Empirisme, yang dikembangkan oleh filsuf-filsuf seperti John Locke, George Berkeley, dan David Hume, berpandangan bahwa seluruh pengetahuan bersumber dari pengalaman inderawi. Akal manusia pada mulanya dianggap sebagai tabula rasa (kertas kosong) yang diisi oleh kesan-kesan yang diterima melalui pancaindra. Dalam paradigma ini, pancaindra

diposisikan sebagai satu-satunya pintu pengetahuan yang sah, sementara pengetahuan yang tidak dapat diverifikasi secara empiris seperti metafisika, nilai moral, dan realitas transenden dianggap spekulatif atau bahkan tidak bermakna (Locke, 1975; Hume, 2000).

Dalam konteks pendidikan modern, empirisme melahirkan penekanan kuat pada pengamatan, eksperimen, dan pengukuran, yang berkontribusi positif bagi perkembangan sains dan metode ilmiah. Namun, ketika dijadikan paradigma tunggal, empirisme juga menimbulkan problem serius, yakni reduksi pengetahuan pada aspek sensorik dan faktual semata. Aspek moral, spiritual, dan makna hidup cenderung terpinggirkan karena tidak dapat ditangkap secara inderawi.

Masalahnya:

- 1) Pengetahuan metafisik dianggap tidak valid
- 2) Nilai dan moral dianggap bukan objek ilmu
- 3) Realitas dibatasi pada yang dapat diobservasi

b. Pandangan Qur'ani tentang Empirisme

Al-Qur'an mengakui pentingnya pengamatan inderawi, namun menolak reduksionisme empirisme. Indra hanyalah salah satu dari rangkaian sumber pengetahuan, bukan satu-satunya. Dari perspektif Qur'ani, pancaindra memang diakui sebagai instrumen penting perolehan ilmu (QS. An-Nahl [16]: 78), tetapi bukan sumber kebenaran yang otonom dan absolut. Al-Qur'an menegaskan bahwa pancaindra harus dibimbing oleh akal dan wahyu agar tidak menjerumuskan manusia pada kesimpulan parsial dan dangkal (QS. Al-Isrā' [17]: 36). Dengan demikian, epistemologi Qur'ani mengkritik empirisme dengan menempatkan pengalaman inderawi dalam kerangka integratif yang mencakup akal, hati, dan wahyu, sehingga pendidikan tidak hanya menghasilkan kecakapan teknis, tetapi juga kesadaran etis dan spiritual (Rahman, 1982; al-Attas, 1993).

Kritik Qur'ani:

- 1) Indra dapat tertipu (contoh: ilusi optik disebut dalam QS. An-Nūr: 39).
- 2) Fakta empiris tanpa nilai moral dapat disalahgunakan.
- 3) Tidak semua realitas dapat ditangkap indra (misalnya malaikat, ruh, masa depan).

Oleh karena itu, epistemologi Qur'ani menyeimbangkan empirisme dengan akal, hati, dan wahyu.

Kritik terhadap Positivisme

a. Positivisme sebagai Basis Ilmu Modern

Positivisme, yang dirumuskan oleh Auguste Comte, menyatakan bahwa pengetahuan yang benar hanyalah pengetahuan yang dapat diverifikasi secara empiris dan diukur secara kuantitatif. Dalam paradigma ini, validitas ilmu ditentukan oleh observasi, eksperimen, dan pengukuran, sementara realitas metafisik, nilai moral, dan makna transenden dianggap berada di luar wilayah ilmiah atau bahkan dinilai tidak bermakna. Positivisme kemudian menjadi landasan filosofis bagi sains modern dan berpengaruh kuat terhadap sistem pendidikan kontemporer, terutama dalam penekanan pada objektivitas, standar pengukuran, dan efisiensi teknis (Comte, 1975).

Dalam konteks pendidikan, dominasi positivisme melahirkan orientasi yang kuat pada hasil yang terukur (*measurable outcomes*), evaluasi berbasis angka, serta penyeragaman standar kompetensi. Pendekatan ini memang mendorong kemajuan metodologis dan akurasi ilmiah, tetapi sekaligus menimbulkan problem serius ketika dimensi moral, spiritual, dan makna hidup dikesampingkan karena tidak dapat diukur secara kuantitatif.

Dampaknya dalam pendidikan:

- 1) Pengukuran segala sesuatu dalam angka
- 2) Hilangnya tujuan spiritual pendidikan
- 3) Krisis moral dan krisis makna

b. Kritik Qur'ani terhadap Positivisme

Positivisme bertentangan dengan epistemologi Qur'ani karena:

- 1) Ia menolak realitas nonempiris, padahal Al-Qur'an mengajarkan iman kepada yang ghaib sebagai fondasi (QS. Al-Baqarah: 3).
- 2) Ia menganggap nilai tidak penting, padahal Al-Qur'an menempatkan moral sebagai inti pendidikan.
- 3) Ia memisahkan ilmu dari adab.

Dari perspektif Qur'ani, kritik terhadap positivisme berpijak pada pengakuan akan keterbatasan pancaindra dan metode empiris dalam menjangkau seluruh realitas. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia hanya dianugerahi pengetahuan dalam batas tertentu (QS. Al-Isrā' [17]: 85), serta mengingatkan bahwa pendengaran, penglihatan, dan hati akan dimintai pertanggungjawaban (QS. Al-Isrā' [17]: 36). Dengan demikian, epistemologi Qur'ani menolak reduksi ilmu pada yang empiris semata dan menegaskan perlunya integrasi antara wahyu, akal, indra, dan intuisi agar pendidikan tidak terjebak dalam teknokratisme yang miskin nilai (Rahman, 1982; al-Attas, 1993).

4. Kesimpulan

Penelitian ini menegaskan bahwa epistemologi pendidikan dalam Al-Qur'an bersifat tauhidik, holistik, dan bernilai, sehingga tidak dapat direduksi menjadi pendekatan rasional-empiris semata. Al-Qur'an menawarkan kerangka pengetahuan yang integratif melalui tiga konsep utama 'ilm, ma'rifah, dan hikmah yang membentuk hierarki sekaligus kesatuan proses pendidikan. 'Ilm merepresentasikan pengetahuan kognitif-rasional dan empiris yang diperoleh melalui belajar, pengamatan, dan penalaran; ma'rifah menunjukkan pengenalan batin yang lebih mendalam dan spiritual; sedangkan hikmah merupakan puncak pengetahuan yang mengintegrasikan kebenaran teoretis dengan ketepatan praksis, kontrol diri, serta orientasi etis dalam kehidupan. Dengan demikian, pendidikan Qur'ani tidak berhenti pada transfer informasi, tetapi diarahkan pada pembentukan manusia yang berilmu sekaligus beradab.

Kajian ini juga menunjukkan bahwa sumber pengetahuan dalam epistemologi Qur'ani bersifat integratif, yakni wahyu, akal, pancaindra, dan intuisi (ilham/firasat). Wahyu berfungsi sebagai sumber kebenaran tertinggi dan value giver yang memberi arah moral-teleologis bagi pendidikan; akal menjadi instrumen analitis-kritis untuk memahami realitas dan wahyu; pancaindra menyediakan data empiris melalui observasi fenomena; sementara intuisi menuntun dimensi kesadaran moral-spiritual yang tidak selalu terjangkau rasionalitas. Namun, Al-Qur'an juga menegaskan batas-batas sumber-sumber tersebut: pengetahuan manusia tetap terbatas (QS. Al-Isrā' [17]: 85), indra dapat keliru, dan akal berpotensi menyimpang bila dikuasai hawa nafsu (QS. Al-Jāthiyah [45]: 23). Karena itu, integrasi sumber pengetahuan dalam Islam meniscayakan bimbingan wahyu, penyucian jiwa, dan pembinaan adab.

Selanjutnya, kritik terhadap epistemologi Barat rasionalisme, empirisme, dan positivisme memperlihatkan bahwa meskipun paradigma-paradigma tersebut berkontribusi besar bagi kemajuan sains, ia juga melahirkan problem pendidikan ketika dijadikan dasar tunggal, seperti reduksi pengetahuan pada yang terukur, netralisasi nilai, fragmentasi ilmu, serta krisis makna dan moral. Dari perspektif Qur'ani, problem pokoknya terletak pada worldview sekuler dan antroposentris yang memisahkan ilmu dari wahyu dan adab. Oleh sebab itu, makalah ini menyimpulkan bahwa pendidikan Islam perlu melakukan seleksi-kritis dan integrasi, bukan imitasi, dengan membangun paradigma pendidikan yang menautkan pengetahuan pada iman, akhlak, dan kemaslahatan.

Dengan demikian, epistemologi pendidikan dalam Al-Qur'an relevan untuk menjawab tantangan pendidikan kontemporer karena mengarahkan proses belajar pada pembentukan insān kāmil dan ulū al-albāb—manusia yang cerdas secara intelektual, matang secara emosional, peka secara moral, dan sadar secara spiritual. Orientasi akhirnya adalah hikmah yang melahirkan

adab, sehingga ilmu tidak hanya menjadi alat kemajuan teknis, tetapi juga menjadi sarana membangun peradaban yang adil, bermakna, dan berkeadaban.

Referensi

- Abdullah, A. K. (2020). *Pendidikan Islam dan pembentukan kesadaran spiritual*. Jakarta: Kencana.
- al-Attas, S. M. N. (1993). *Islam and secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- al-Ghazālī, A. Ḥ. (2000). *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Ghazālī, A. Ḥ. (2005). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- al-Junayd al-Baghdādī. (n.d.). *Rasā'il al-Junayd*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Jurjānī, A. (1985). *Al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Marāghī, A. M. (1992). *Tafsīr al-Marāghī* (Vols. 1–30). Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Qurṭubī, M. A. (2006). *Al-Jāmi' li aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Qushayrī, A. (2002). *Al-Risālah al-Qushayriyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Rāzī, F. D. (1999). *Mafātīḥ al-ghayb (al-Tafsīr al-kabīr)*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Ṭabarī, M. b. J. (2001). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- al-Wāḥidī, A. (1991). *Asbāb al-nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Suyūṭī, J. (2008). *Lubāb al-nuqūl fī asbāb al-nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Comte, A. (1975). *The positive philosophy*. New York, NY: AMS Press.
- Descartes, R. (1984). *The philosophical writings of Descartes* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewey, J. (1938). *Experience and education*. New York, NY: Macmillan.
- Hamka. (1983). *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hume, D. (2000). *An enquiry concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Kathīr, I. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ibn Khaldūn, 'A. (2004). *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Manzūr, M. (n.d.). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2002). *Miftāḥ dār al-sa'ādah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Taymiyyah, A. (2001). *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa al-naql*. Riyadh: Dār 'Ālam al-Fawā'id.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical essays*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Lilienfeld, S. O., Lynn, S. J., Ruscio, J., & Beyerstein, B. L. (2010). *50 great myths of popular psychology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Lyotard, J.-F. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Madjid, N. (1997). *Islam, doktrin dan peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Nasr, S. H. (2018). *Islamic philosophy from its origin to the present*. Albany, NY: SUNY Press.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Riḍā, R. (1947). *Tafsīr al-Manār*. Cairo: Dār al-Manār.
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Spinoza, B. (2002). *Ethics*. London: Penguin Classics.
- ter Avest, I., & Rietveld-van Wingerden, M. (2016). *Religious education in a world of diversity*. Münster: Waxmann.
- Yusuf, K. M. (2013). *Tafsir Tarbawi Pesan-Pesan Al-qur'an Tentang Pendidikan*. Jakarta: Amzah.
- Yusuf, K. M. (2015). *Konstruksi Ilmu dan Pendidikan: Menelusuri Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Qurani*. Jakarta: Amzah.