

Lokus Kecerdasan Spiritual dalam Perspektif Al-Qur'an

Kajian Tematik atas Peran Sentra Qalbu

Iskandar

Dosen STAIN Samarinda, Kalimantan Timur

Salah satu potensi manusia yang sangat berharga adalah kecerdasan. Kecerdasan yang sering ditumpukan pada otak manusia ini telah mampu membawa manusia pada kemajuan peradaban. Namun, di saat yang sama, berbagai kemajuan yang dicapai tersebut tidak selamanya mampu dinikmati oleh masyarakat modern, bahkan tidak sedikit yang mengalami depresi dan alienasi. Kenyataan ini mendorong munculnya berbagai konsep kecerdasan yang tidak cukup ditumpukan pada kekuatan intelektual, namun juga didasarkan pada kekuatan spiritual atau yang populer disebut dengan kecerdasan spiritual. Dengan menggunakan pendekatan tafsir tematik, artikel ini akan memaparkan bagaimana Al-Qur'an melihat konsep kecerdasan yang dimiliki manusia.

Kata kunci: Al-Qur'an, kecerdasan, spiritual.

One of the most precious aspects of all human potential is intelligence. Intelligence, which arises from the human brain, has been able to bring people to advanced stages of civilization. However, these advancements cannot always be enjoyed by modern society as there are those who continue to experience alienation and isolation. This fact has encouraged the emergence of a concept of intelligence which is based on spiritual, and not merely intellectual strength. It is popularly called 'the spiritual intelligence'. This article utilises a thematic interpretative approach to explain how the Qur'an views the concept of intelligence as possessed by individuals.

Key words: Al-Qur'an, intelligence, spiritual.

Pendahuluan

Salah satu krisis paling mendasar yang melanda manusia modern adalah krisis spiritual.¹ Krisis ini ditandai oleh kekeringan pencarian makna dan nilai dalam kehidupan, baik menyangkut hakikat diri sendiri, hubungan kebermaknaan terhadap orang lain, maupun kesadaran akan 'jejak-jejak' realitas kebenaran dan kebesaran Ilahiah.

¹ Lihat pernyataan Viktor Frankl dalam kutipan Danah Zohar & Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence the Ultimate Intelligence*, London: Bloomsbury, 2000, hlm. 8 dan 18.

Krisis spiritual ini mengandung dampak tak terperikan. Kehampaan akan pemahaman hakikat diri menyebabkan manusia menjadi makhluk yang 'tidak menjadi',² dan kehampaan akan kebermaknaan terhadap orang lain menyebabkan manusia menjadi makhluk 'terasing' bagi lainnya,³ sedangkan kehampaan kesadaran akan 'jejak-jejak' Ilahi menyebabkan manusia menjadi makhluk zalim, lalai, dan tidak pandai bersyukur.⁴

Potensi Spiritualitas

Menurut ar-Rāzī (544 H.-605 H.),⁵ manusia sejatinya adalah makhluk yang di samping memiliki dimensi fisik material juga memiliki dimensi spiritual. Selain diciptakan dari saripati tanah (Q.S. al-Mu'minūn/23: 12), manusia juga diciptakan dari tiupan roh Tuhan, sehingga bisa mendengar, melihat dan berpikir (Q.S. as-Sajdah/32: 9).

Peniupan roh merupakan pertanda penting akan sisi spiritualitas manusia, dan salah satu potensi penting dari bentuk spiritualitas itu adalah kecerdasan (*'aql*), yaitu kemampuan berpikir dan memahami yang dapat menuntun manusia ke arah kehidupan yang lebih baik⁶ dalam (koridor) Tuhan dan bersama dengan Tuhan (*live in God and with God*).⁷

² Alexis Carrel (lahir 1873) mengistilahkan dengan makhluk yang tidak 'eksis', karena kehampaan akan pemahaman hakikat diri berarti ketidakmampuan bagi akal untuk mencari solusi mempertahankan hidup. Lihat Alexis Carrel, *Man, the Unknown*, terjemahan Kania Roesli, dkk dengan judul *Misteri Manusia*, Bandung: CV. Rosda Karya, 1987, hlm. 86.

³ *Ibid.*, hlm. 31.

⁴ Menurut Hossein Nasr, krisis spiritual terjadi lebih dikarenakan oleh pandangan artifisial tentang alam, bahkan kaum agamawan pun dipandang mengalami kehilangan rasa terhadap signifikansi spiritual alam. Menurutnya, rusaknya keharmonisan antara manusia dan alam adalah karena rusaknya keharmonisan antara manusia dan Tuhan. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: George Allen and Unwin, Ltd., 1968, hlm. 19-20.

⁵ Lihat Muḥammad ar-Rāzī Fakhr ad-Dīn Ḍiyā' ad-Dīn 'Umar, *Tasīr al-Fakhr ar-Rāzīy*, jilid XIII, juz XXVI, Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H./1994 M., hlm. 229.

⁶ Lihat as-Sayyid Muḥammad Ḥusain at-Ṭabāṭabā'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, jilid XVII, Beirut: Mu'assasat al-A'lamiy lil-Maṭba'āt, 1392 H./1972 M., hlm. 225.

⁷ Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an: Arabic Text, English Translation and Commentary*, USA: Ahmadiyah Anjuman Isha'at Islam Lahore, Inc. U.S.A., 191, hlm. 794.

Kemampuan manusia untuk berpikir dan memahami menjadikan manusia sebagai makhluk yang sempurna, bahkan lebih sempurna dibanding dengan makhluk-makhluk lainnya.⁸ Dengan kemampuan itu manusia mendapat pengajaran dari Tuhan, sehingga seluruh malaikat diperintahkan untuk sujud kepadanya (Q.S. al-Baqarah/2: 31-34). Selain itu, manusialah yang sanggup menerima amanah Tuhan, dan ia pula yang terpilih untuk menjadi *khalifah*⁹ Tuhan di bumi (Q.S. al-Baqarah/2: 30-32).

Tipologi Kecerdasan

Kemampuan manusia untuk berpikir dan memahami menjadikan manusia sebagai makhluk terpilih untuk menerima pengajaran Tuhan (Q.S. al-Baqarah/2: 31), maka akal dengan demikian merupakan karakteristik utama bagi kejati-dirian manusia.

Al-Qur'an berkali-kali memberikan arahan agar manusia selalu menggunakan akalnya untuk memahami berbagai fenomena. Namun Al-Qur'an juga mengisyaratkan, bahwa tidak semua manusia mampu menggunakan akalnya secara maksimal dan benar.¹⁰ Dalam kondisi seperti ini, manusia tidak lagi dipandang sebagaimana layaknya manusia, tetapi tak ubahnya seperti binatang dan bahkan lebih rendah daripada itu (Q.S. al-A'raf/7: 179). Kenyataan ini setidaknya membuktikan, bahwa harkat dan martabat kemanusiaan

⁸ Bintu Syāṭi', salah seorang penafsir modern wanita abad ini menyebut kemampuan *bayān* sebagai karakteristik penting manusia, yaitu kemampuan "menjelaskan, menerangkan, dan mengungkapkan, bukan kemampuan berbicara (*nutq*) sebagaimana yang menjadi adagium selama ini. Karena, kemampuan berbicara juga dimiliki oleh makhluk lain, seperti burung ketika ia disebut dalam klausa Al-Qur'an sebagai *manṭiq al-ṭayr* "suara burung" (Q.S. an-Naml/27: 16). Lihat Bintu asy-Syāṭi', *al-Qur'an wa Qaḍāyā al-Insān*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1998, hlm. 55.

⁹ Kata *khalīfah* terambil dari kata dasar *khilafa* yang artinya "mengikuti", "di belakang" atau "mengubah". Dalam konteks ini, manusia sebagai *khalīfah fī al-ard* dipandang sebagai pengikut atau pelayan Tuhan untuk melakukan perubahan, pemelihara, pengembang, dan pelestari bumi yang telah Ia ciptakan. Penggunaan kata *khalīfah* dalam ayat ini digunakan untuk memberikan kemuliaan kepada manusia. Lihat Abī al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariya, *Mu'jam al-Maqāyīs fī al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1418 H./1998, hlm. 327-329. Lihat juga al-Rāgib al-Iṣfahāniy, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., hlm. 157.

¹⁰ Kenyataan ini misalnya ditunjukkan dengan klausa semisal *أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ* (kebanyakan mereka tidak berfikir). Klausa ini terulang sebanyak tiga kali dalam Al-Qur'an, yaitu pada Q.S. al-Mā'idah/5: 103, Q.S. al-'Ankabūt/29: 63, dan Q.S. al-Ḥujurāt/49: 4.

manusia sebenarnya terletak pada proses penggunaan dan pemanfaatan kemampuan akal secara maksimal.

Salah satu fungsi utama akal digambarkan oleh Al-Qur'an sebagai potensi untuk memahami realitas (ayat), baik yang bersifat makro, seperti alam semesta, maupun yang bersifat mikro, seperti manusia dan peradabannya. Lebih jauh Al-Qur'an menegaskan bahwa realitas itu sendiri, baik yang makro maupun mikro, kedua-duanya merupakan bukti adanya Realitas Yang Lebih Tinggi, yaitu Tuhan (Q.S. Fuṣṣilat/41: 53).

Pada taraf ini, tipologi kecerdasan manusia mengalami kemungkinan ganda: *pertama*, cerdas dalam arti hanya dapat menangkap realitas makro (alam semesta) dan mikro (manusia) saja, tetapi tidak mampu menangkap "Realitas Yang Lebih Tinggi" di balik realitas yang ada; dan *kedua*, cerdas dalam arti di samping mampu menangkap realitas makro dan mikro yang ada, juga mampu menangkap dan memahami "Realitas Yang Lebih Tinggi", yaitu Tuhan dengan segala kekuasaan-Nya.

Kecerdasan pada tipologi pertama berpeluang besar untuk melahirkan tipe manusia yang sekularis-materialistis. Sedangkan kecerdasan pada tipologi kedua berpeluang besar untuk melahirkan tipe manusia yang religius-spiritualis. Kecerdasan pada tipologi kedua inilah yang tampak menjadi tujuan penting Al-Qur'an untuk kemudian dikembangkan dalam segenap tataran kehidupan.

Sentra Kecerdasan Spiritual

Secara epistemologis, berdasarkan Q.S. an-Naḥl/16:78: "*Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran (as-sam'), penglihatan (al-abṣār) dan hati (al-af'idah), agar kamu bersyukur*", maka kecerdasan manusia bertumpu pada tiga ranah vital, yaitu pendengaran, penglihatan, dan hati.

Menurut al-Fairuz Ābādiy,¹¹ istilah *as-sam'* (pendengaran) merujuk pada suatu potensi dan fungsi yang berhubungan dengan sarana fisik telinga sebagai penangkap suara atau perkataan,¹² seba-

¹¹ Lihat al-Fairuz Ābādiy, *Baṣā'ir Zāwi at-Tamyīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz*, Juz III, cet. II, Mesir: Lajnat Iḥyā' at-Turās al-Islāmiy, 1416 H./1986 M., hlm. 257.

¹² Mendengar sebagai fungsi fisik telinga diakui dalam psikologi sebagai bagian penting bagi manusia. Telinga yang terdiri dari daun telinga, saluran telinga, dan gendang telinga memang berfungsi menangkap dan mengarahkan

gaimana didukung oleh setidaknya enam ayat dalam lima surah Al-Qur'an yang menggunakan kata *as-sam'* (pendengaran) dihubungkan dengan kata *uzun* (telinga), seperti terlihat pada Surah al-Hajj/22: 46. Namun dalam Al-Qur'an juga diindikasikan, bahwa pendengaran tidaklah semata dipahami sebagai fungsi fisik telinga (*al-uzn*), tetapi juga dipandang sebagai fungsi hati (*qalb*).

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَلِئْتِي لَمِّنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ

Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai hati atau yang menggunakan pendengarannya, sedang dia menyaksikannya. (Q.S. Qaf /50: 37)

Ayat ini, sebagaimana kata at-Ṭabariy (w. 310 H.),¹³ dengan jelas memberikan indikasi, bahwa 'pendengaran' yang dapat menerima 'peringatan' (*ẓikr*) bukanlah pendengaran fisik telinga dalam arti biasa, tetapi pendengaran hati (*qalb*) yang mampu memahami dan mengerti, sehingga berita-berita masa lalu yang sengaja Tuhan sampaikan dapat menjadi 'pelajaran' dan 'peringatan' bagi generasi manusia belakangan.

Berdasarkan ayat dan tafsiran ini, maka istilah *as-sam'* (pendengaran) sebenarnya mengandung arti yang lebih serius lagi, yaitu "memahami".¹⁴ Hal ini dikarenakan, bahwa pendengaran telinga saja tidak membawa dampak dan implikasi apa pun jika tidak ada unsur pemahaman di balik sesuatu yang telah didengar.

Demikian juga dengan ranah penglihatan (*al-abṣār*) yang secara umum dipandang sebagai refleksi dari sifat dan kemampuan

suara, meresonansi dan memperkeras frekuensi suara, dan kemudian diteruskan ke pusat pendengaran di otak. Menurut ahli psikologi, telinga mentransduksi energi gelombang suara ke bentuk *impuls* saraf yang dihantarkan ke sistem pusat pendengaran tempat suara diterjemahkan. Suara dihasilkan oleh benda yang bergetar dalam medium fisik (udara, air, atau benda padat). Suara tidak dapat melalui ruang hampa. Suara mempunyai amplitudo dan frekwensi. Frekwensi suara adalah besaran siklus oksilasi per detik atau Hert (1 Hert [Hz]=1 cycle/sec.). Telinga manusia, sejak masa anak-anak sampai remaja dapat mendengar frekwensi 20-20.000 Hz. Lihat Ratna Mardiaty DSJ, *Susunan Saraf Otak Manusia*, Jakarta: CV. Infomedika, 1996, hlm. 82-83. Lihat juga Douglas A. Bernstein *et al.*, *Essentials of Psychology*, New York: Houghton Mifflin Company, 1999, hlm. 84-85.

¹³ *Ibid.*, juz XXVI, hlm. 177.

¹⁴ Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabariy, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, juz VIII, Beirūt: Dār al-Fikr, 1405 H., hlm.152.

fungsi fisik 'mata'.¹⁵ Dalam Al-Qur'an sendiri terdapat tiga ayat dalam dua surah yang menggunakan istilah *başr* (penglihatan) yang secara langsung berhubungan dengan istilah '*ain* (mata), yaitu pada Q.S. al-A'râf/7: 179 dan 195, dan Q.S. Yâsin/36: 66.¹⁶ Namun Al-Qur'an juga menyatakan, bahwa manusia dan jin yang digambarkan sebagai makhluk yang memiliki 'mata' kepala (*lahum a'yun*) dalam pengertian fisik, ternyata sebagian besar di antaranya oleh Tuhan dipandang sebagai orang yang tidak 'melihat' (*lâ yubşirûna bihâ*) (Q.S. al-A'râf/7: 179). Ini berarti bahwa keberadaan mata yang terpenting terletak pada fungsinya untuk 'melihat', yaitu memahami dan mengerti sesuatu.¹⁷

Bintu al-Syâṭi' dalam karyanya *al-Qur'ân wa Qaḍâyâ al-Insân*,¹⁸ menyatakan, bahwa penggunaan istilah *al-sam'* (pendengaran) dan *al-abşâr* (penglihatan) di dalam Al-Qur'an tidaklah ditujukan pada arti fisiologisnya, tetapi lebih ditujukan kepada arti "kelengkapan kemanusiaan" (*ajhazat insâniyyah*) karena fungsinya sebagai sarana pemahaman. Demikian pula sebaliknya, bahwa penggunaan istilah *aş-şumm* (tuli), *al-bukm* (bisu), dan *al-'umyu* (buta), tidaklah merujuk kepada pengertian kondisi fisik inderawi seseorang, tetapi lebih merujuk kepada "fungsi kemanusiaan" (*wazîfah al-insâniyyah*).¹⁹ Hal ini sangat beralasan, karena ancaman paling serius bagi manusia adalah terjadinya "disfungsi kemanusiaan"-nya, sebagaimana disinggung pada Q.S. al-A'râf/7: 179.

¹⁵ Lihat Abî Ja'far al-Nuḥâs, *Ma'âni al-Qur'ân*, juz V, Makkah al-Mukarramah: Jâmi'at Umm al-Qurâ, 1409 H., hlm. 29.

¹⁶ Fungsi fisik mata ini memiliki peranan penting sebagai alat sensorik manusia. Mata yang struktur fisiknya terdiri dari cornea, pupil, iris, dan lensa berfungsi untuk menangkap berbagai rangsangan (stimulus) visual untuk ditransmisi ke pusat syaraf (otak), baik berkenaan dengan cahaya, warna maupun gerak, dan dari sinilah otak kemudian memberikan penafsiran dan respon. Lihat Ratna Mardiaty DSJ, *Susunan Saraf Otak Manusia ...*, hlm. 67. Lihat juga Douglas A. Bernstein *et al.*, *Essentials of Psychology ...*, hlm. 76-77.

¹⁷ Lihat Ṭantâwî Jauhari, *al-Jawâhîr fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid VI, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hlm. 43-44. Lihat juga Muḥammad bin Jarîr al-Ṭabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, juz IX, ... hlm. 131. Penggunaan kata *başr* dalam arti memahami terpakai dalam kata-kata Arab dalam ungkapan: *أَبْصَرْتُ الشَّيْءَ* atau *بِأَبْصَرْتُ بِالشَّيْءِ* yang biasanya dimaksudkan kepada arti "saya memahami sesuatu",¹⁷ sehingga kata *başr* secara etimologis juga diartikan sebagai: *al-'ilm bi asy-syai'* (mengetahui sesuatu). Lihat Abî al-Ḥusain Aḥmad bin Fâris bin Zakariyâ', *Mu'jam al-Maqâyîs ...* hlm. 135.

¹⁸ Lihat Bintu al-Syâṭi', *al-Qur'ân wa Qaḍâyâ al-Insân*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1998, hlm. 423.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 424.

Berdasarkan alasan ini, maka orang yang memiliki telinga (sebagai sarana pendengaran) dan mata (sebagai sarana melihat) ternyata tidaklah memberikan jaminan bahwa ia mampu untuk “mendengarkan” dan “melihat”. Hal ini berarti, bahwa pendengaran dan penglihatan tidaklah semata-mata tergantung pada sarana fisik inderawi telinga dan mata, tetapi lebih penting adalah fungsinya untuk dapat “memahami” dan “menerima”.

Di sinilah hati (*al-afidah*) yang dalam banyak ayat juga disebut dengan istilah *qalb* menempati posisi sentral sebagai sarana kuat untuk melakukan pemikiran dan pemahaman, dan karenanya, yang menjadi pendengaran sebenarnya adalah “pendengaran hati”, demikian juga penglihatan adalah “penglihatan hati”.²⁰

Dalam Al-Qur'an kata "hati" (*qalb*) disebutkan tidak kurang dari 133 kali, 21 kali di antaranya disebutkan dalam bentuk tunggal, *qalb*, sedangkan dalam bentuk jamak, *qulub* disebutkan sebanyak 112 kali.²¹

Beberapa kualitas yang disebutkan Al-Qur'an berkenaan dengan hati (*qalb*) adalah:

1. *Qalb* merupakan tempat 'aql, yaitu kemampuan untuk berpikir.

أَفَلَمْ يَسْئَلُوا أَلْوَسَّ فَمَا كُنْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعْنَ بِهَا فَايْتِنَاهَا لَا تَعَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّلُوبِ

Maka tidak pernahkah mereka berjalan di bumi, sehingga hati (akal) mereka dapat memahami, telinga mereka dapat mendengar? Sebenarnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada.(Q.S. al-Hajj/22: 46)

2. *Qalb* berfungsi untuk "melihat", dan ketidakmampuan hati untuk melihat membuat seseorang menjadi buta dalam pengertian agama. Klausula akhir pada Surah al-Hajj/22: 46 memuat pernyataan:

فَايْتِنَاهَا لَا تَعَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّلُوبِ

Sebenarnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada.(Q.S. al-Hajj/22: 46)

²⁰ Di samping dua sarana – pendengaran dan penglihatan - di atas, terdapat pula beberapa sarana, seperti: perasa (Q.S. al-A'raf/7: 22), penciuman (Q.S. Yūsuf/12: 94), dan perabaan (Q.S. al-An'am/6: 7). Sarana-sarana ini memiliki kedudukan yang tidak kalah pentingnya dalam memberikan informasi berharga tentang dunia empiris.

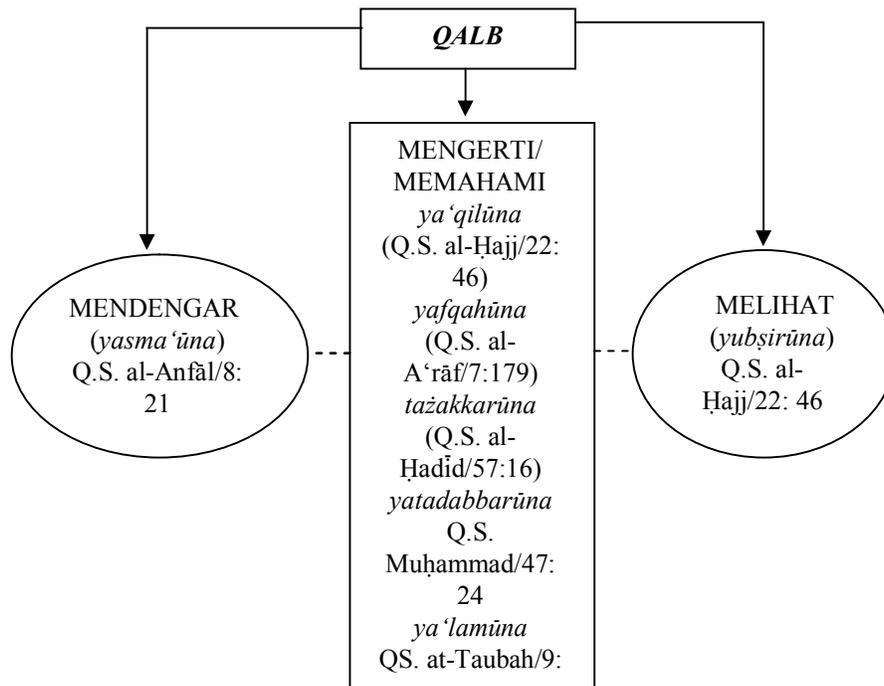
²¹ Lihat Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufaḥṣasy* ... hlm. 549-551.

6. *Qalb* memiliki potensi untuk mengetahui ('ilm), yaitu menyangkut hukum-hukum Tuhan.

إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَنتَ أذُنُوكَ وَهُمْ أَغْنَىٰ بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ

Sesungguhnya alasan (untuk menyalahkan) hanyalah terhadap orang-orang yang meminta izin kepadamu (untuk tidak ikut berperang), padahal mereka orang kaya. Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak ikut berperang dan Allah telah mengunci hati mereka, sehingga mereka tidak mengetahui (akibat perbuatan mereka). (Q.S. at-Taubah/9: 93)

Berdasarkan beberapa petunjuk di atas, maka *qalb* (hati) secara garis besar setidaknya mengandung tiga fungsi sentral secara simetris, yaitu mendengar, melihat, dan mengerti atau memahami. Ketiga fungsi ini jika diskemakan secara sederhana akan terlihat seperti:



Ket.: —————> = garis definisi verbal
 - - - - - = garis kesejajaran semantis

Diskursus Sains Modern

Kini, konsep kecerdasan di kalangan psikolog mendapat telaah serius. Dengan pendekatan neurosains, mereka memandang akal sebagai “satu otak tiga pikiran”, yaitu akal intelektual, akal emosional, dan akal spiritual.²³ Pendekatan ini, meski pada tahap yang lebih maju memandang akal sebagai kecerdasan paling kreatif dan paling tinggi, kecerdasan yang membuat dan bahkan mengubah aturan, jenis pemikiran yang menurut Danah Zohar dan Ian Marshall,²⁴ memungkinkan setiap orang menata kembali dan mentransformasikan hidup. Tetapi, kecerdasan akal di mata mereka tetap dipandang sebagai bagian dari mesin saraf yang – mereka sebut – terletak di dalam *lobus temporal*,²⁵ dan kemudian disebutnya sebagai “titik Tuhan” (*God spot*) atau “modul Tuhan” (*God module*).

Pandangan psikolog Ian Marshall di atas tampak lebih “mentransparasikan”²⁶ makna akal pada tingkat fisik biologis yang eksistensinya menempati ruang dan tempat yang sama, yaitu otak (*brain*). Otak inilah yang dalam psikologi modern kemudian dianggap berperan penting dalam melakukan aktivitas yang sangat kompleks, seperti belajar (*learning*), berpikir (*thinking*), memahami (*perception*), dan lain sebagainya.²⁷

Pandangan psikolog seperti itu sebenarnya bukan tanpa risiko, karena akal yang diartikan sebagai “otak” kepala tak lebih dari hanya sekadar alat untuk merespons sejumlah stimulus, seperti halnya alat indera lainnya, dan tidak pernah disinggung dalam Al-Qur’an sebagai sentral keberagamaan, yaitu keyakinan atau keimanan.

Lebih dari itu, memandang akal sebagai “satu otak tiga pikiran” berarti melakukan polarisasi kecerdasan akal, sehingga satu bentuk kecerdasan dipandang lebih penting daripada bentuk

²³ Danah Zohar & Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence The Ultimate Intelligence*, London: Bloomsbury, 2000, hlm. 39.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Lobus temporal* berkaitan erat dengan sistem limbik, pusat emosi dan memori otak. Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ...*, hlm. 82.

²⁶ Transparan adalah kata-kata yang maknanya dapat ditentukan berdasarkan makna bagian-bagiannya. Dalam kasus ini, kata “otak” jelas merupakan bagian dari kepala, dan bukan bagian perut atau kaki. Lihat Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal*, Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2001, hlm. 229.

²⁷ Lihat Clifford T. Morgan, Richard A. King, *Introduction to Psychology*, ed. IV, New York: McGraw-Hill Book Company, 1971, hlm. 297.

kecerdasan yang lain. Hal ini justru mengandung dampak metodologis yang tak terperikan, bahwa akal manusia, di samping berbeda dan bertingkat-tingkat, juga dipandang sebagai suatu entitas yang terpisah. Sehingga manusia sebagai makhluk yang multidimensi, justru mengalami pereduksian wujud ke tingkat yang lebih kecil dan terkotak.

Dalam kondisi seperti inilah, kecerdasan dan religiusitas oleh psikologi modern dipandang sebagai sesuatu yang tidak memiliki hubungan berarti, sebagaimana diyakini Danah Zohar ketika ia mengatakan, “kecerdasan, apa pun bentuknya, sama sekali tidak terkait dan bergantung dengan agama”. Maka dalam pandangan terkini, menurutnya, manusia bisa jadi cerdas secara spiritual, namun bodoh secara religius, demikian sebaliknya.²⁸ Kalaupun akal spiritual mereka anggap memiliki akses terhadap agama, maka itu hanya menjadi dasar etika yang disubjektifkan dan hanya menjadi persoalan kesadaran pribadi. “Sekarang”, kata A.B. Shah, “etika dipandang sebagai bidang yang menangani masalah hubungan antar-pribadi, terlepas dari agama yang dianut seseorang”.²⁹

Padahal, kecerdasan apa pun yang lahir dari respons stimulus manusia tetap memiliki fungsi dan tanggung jawab yang sama, sebagaimana diisyaratkan Al-Qur'an dalam Q.S. an-Nahl/16: 78: “Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur”.

Dalam Al-Qur'an, konsepsi akal tidak hanya secara literal ditunjukkan oleh akar kata *'aql* (*ya'qilūn* atau *ta'qilūn*) dan beberapa bentuk lainnya, tetapi secara *inklusi*³⁰ juga dipahami dari makna yang ada di bawahnya, yaitu media-media akal berupa “pendengaran”, “penglihatan”, dan “hati”, serta obyek-obyek akal itu sendiri. Dari sinilah kemudian muncul sejumlah istilah yang bervariasi untuk menunjuk pada pengertian akal dan aktivitas-aktivitas akal, seperti *tafakkur* dan *tadabbur* atau *tazakkur* dan

²⁸ Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ ...*, hlm 12.

²⁹ A.B. Shah, *Scientific Method*, terjemahan Hasan Basari dengan judul *Metodologi Ilmu Pengetahuan*, edisi I, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986, hlm. 21.

³⁰ Prinsip inklusi adalah penempatan kata dalam suatu makna yang tercakup di dalamnya. Seperti kata *'aql* (berpikir) dapat dipandang mengandung makna inklusi, karena kata ini juga mencakup makna *qalb* (hati) sebagai media berpikir. Prinsip inklusi ini merupakan bagian dalam upaya mencari hubungan makna. Lihat Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal*, Jakarta: Rineka Cipta, 2001, hlm. 240.

tafaqquh. Bentuk ungkapan seperti ini sekaligus menunjukkan bahwa akal diakui dalam Al-Qur'an sebagai suatu entitas yang memiliki kualitas dan bobot tersendiri, namun tidak dipahami dalam pengertian anatomis yang menempati ruang secara berbeda dan terpisah.

Dalam kerangka Al-Qur'an ini, maka akal lebih diartikan secara fungsional sebagai kecerdasan spiritual manusia yang secara etis memikul beban tanggung jawab dan sangat menentukan jalan kebenaran dan kehidupan. Bahkan, seperti kata Rasyīd Riḍā (1865-1935),³¹ kecerdasan akal dapat dianggap sebagai prasyarat utama dalam menyampaikan dan memahami agama. Hal ini tampak sejalan dengan isyarat Al-Qur'an pada Q.S. Yūsuf/12: 128, (*Katakanlah: "Inilah jalan (agama) ku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan hujjah (baṣīrah) yang nyata, Maha Suci Allah, dan aku tiada termasuk orang-orang yang musyrik"*).

Oleh karena itu, agama berjalan paralel dengan perkembangan akal manusia. Keterkaitan akal dan agama menjadi suatu keniscayaan. Hubungan antara keduanya dapat melahirkan pengetahuan, meski tidak berarti bahwa akal hanya semata-mata demi pengetahuan (*reason exists for the sake of knowledge*),³² tetapi lebih jauh dari itu, akal yang melahirkan pengetahuan paling bertanggung jawab demi kehormatan dan kedudukan tinggi manusia.³³ Sebagaimana diakui Trigg, bahwa pengetahuan apa pun yang muncul dari hasil kecerdasan akal manusia, pada akhirnya tidaklah dapat dipisahkan dari nuansa etis agama, sebagaimana halnya pengetahuan, ia tidak bisa terpisahkan dari dunia fisik-materialnya.³⁴

³¹ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm asy-Syahīr bi al-Tafsīr al-Manār*, cet. II, jilid I, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., hlm. 425.

³² Lihat pernyataan Sri Aurobindo dalam *The Human Cycle*, cet. IV, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1971, hlm. 96.

³³ Penghargaan Tuhan atas ilmu dan para ilmuan telah diisyaratkan dalam firman-Nya. Disebutkan dalam Q.S al-Baqarah/2: 269: "*Allah menganugerahkan al-hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al-Qur'an dan As-Sunnah) kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa yang dianugerahi al-hikmah itu, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)*". Isyarat lain terlihat pada Q.S. al-Mujādalah/58:11 dalam suatu potongan kalimat: "... niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat".

³⁴ Roger Trigg, *Rationality and Religion*, cet. I, Malden Massachusetts, USA: Blackwell Publisher, 1998, hlm. 2.

Hubungan antara akal dan agama ini merupakan hubungan simetris yang sangat positif. Keterpisahan antara kecerdasan akal dan sisi etis agama, dengan meminjam puisi Sana'i, hanyalah akan menjadikan kecerdasan akal seakan sebuah pelita di tangan para pencuri, dan dengan pelita ini mereka dapat mencuri dan melakukan tindak kejahatan yang lebih banyak lagi (*if a thief comes with a lamp, he will be able to steal more precious goods*).³⁵

Penutup

Kecerdasan spiritual dalam perspektif yang dipahami dari Al-Qur'an adalah sebuah sistem dari keberfungsian hati manusia secara maksimal, yaitu sebagai sentra pendengaran, penglihatan, dan sekaligus pemahaman.

Dalam pengertiannya yang sangat fungsional, cerdas-tidaknya hati sangat ditentukan oleh nilai aksesnya terhadap agama, dalam hal ini Tuhan dengan segala kesadaran akan kebesaran dan kekuasaan-Nya. Oleh karena itu, dalam sudut pandang Al-Qur'an, orang yang cerdas secara spiritual berarti juga cerdas dalam beragama. Demikian pula sebaliknya, orang yang bodoh dalam beragama berarti bodoh secara spiritual. Di sinilah signifikansi nilai Al-Qur'an jika diperhadapkan dengan pendekatan psikologi modern yang kini "terlanjur" dikenal dengan gagasan *spiritual intelligence*-nya.[]

Daftar Pustaka

- A. Bernstein *et. al.*, *Essentials of Psychology* New York: Houghton Mifflin Company, 1999.
- Aḥmad bin Fāris bin Zakariya, Abī al-Ḥusain. *Mu'jam al-Maqāyīs fī al-Lughah* Beirut: Dār al-Fikr, 1418 H./1998.
- Ali, Maulana Muhammad. *The Holy Qur'an: Arabic Text, English Translation and Commentary*, USA: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam Lahore, Inc. U.S.A., 191.
- Bintu asy-Syāṭi', *al-Qur'ān wa Qaḍāyā al-Insān*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1998.
- Carrel, Alexis. *Man, the Unknown*, terjemahan Kania Roesli, dkk dengan judul *Misteri Manusia*, Bandung: CV. Rosda Karya, 1987.

³⁵ Seyyed Hossein Nasr dalam *Traditional Islam in the Modern World*, Kuala Lumpur: Foundation for Tradition Studies, 1987, cet. I, hlm. 124.

- al-Fīruzz Ābādiy, *Basā'ir Żawi at-Tamyīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz*, Juz III, cet. II, Mesir: Lajnat Iḥyā' at-Turās al-Islāmiy, 1416 H./1986 M.
- al-Iṣfahāniy, ar-Rāghib. *Mu'jam Mufradāt Ālfāz al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Jauhari, Ṭaṇṭāwi. *al-Jawāhīr fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, jilid VI Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Mardiati DSJ, Ratna *Susunan Saraf Otak Manusia* Jakarta: CV. Infomedika, 1996.
- Morgan, Clifford T. Richard A. King, *Introduction to Psychology*, ed. IV New York: McGraw-Hill Book Company, 1971.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: George Allen and Unwin, Ltd., 1968.
- al-Nuḥās, Abī Ja'far. *Ma'āni al-Qur'an*, juz V Makkah al-Mukarramah: Jāmi'at Umm al-Qurā, 1409 H.
- . *Traditional Islam in the Modern World*, cet. I, Kuala Lumpur: Foundation for Tradition Studies, 1987.
- Pateda, Mansoer. *Semantik Leksikal*, Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2001.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qur'an al-Ḥakīm asy-Syahīr bi at-Tafsīr al-Manār*, cet. II, jilid I, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- al-Rāzi, Fakhr al-Dīn Ḍiyā' al-Dīn 'Umar, *Tasīr al-Fakhr ar-Rāziy*, jilid XIII, juz XXVI Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H./1994 M.
- Shah, A.B.. *Scientific Method*, terjemahan Hasan Basari dengan judul *Metodologi Ilmu Pengetahuan*, edisi I, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986.
- al-Ṭabātabā'i, al-Sayyid Muḥammad Ḥusain. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, jilid XVII Beirut-Lubnan: Mu'assasat al-A'lamiy Lilmaṭb-'āt, 1392 H./1972 M.
- al-Ṭabariy, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'an*, juz VIII, Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H.
- Trigg, Roger. *Rationality and Religion*, cet. I, Malden Massachusetts, USA: Blackwell Publisher, 1998.
- Zohar, Danah & Ian Marshall. *SQ: Spiritual Intelligence the Ultimate Intelligence*, London: Bloomsbury, 2000.